

# **LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD**

PERFILES BÁSICOS  
DE UNA MODERNA  
CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Resultados de la observación anímica  
siguiendo el método de la ciencia natural

**Rudolf Steiner**

Título original:

Die Philosophie der Freiheit  
Grundzüge einer modernen Weltanschauung  
*Seelische Beobachtungsergebnisse*  
*nach naturwissenschaftliche Methode*

Primera edición, Berlín 1894

Número de orden en el catálogo de la obra  
completa:

GA nº 4

Traducción  
directa del alemán:  
*Miguel López-Manresa*

## ÍNDICE

Prólogo a nueva edición de

1918 ...

.....

.....

.....

4

### **La ciencia de la libertad**

I. El actuar humano

consciente

7

II. El impulso fundamental hacia la

ciencia

13

III. El pensar al servicio de la concepción del

mundo

19

IV. El mundo como

percepción

31

V. El conocimiento del

mundo

43

VI. La individualidad

humana

57

VII. ¿Existen fronteras del

conocimiento?

61

### **La realidad de la libertad**

VIII. Los factores de la

vida

72

IX. La idea de la	libertad 77
X. Filosofía de la libertad y	monismo 93
XI. Finalidad del mundo y de la vida (Destino del ser humano) 99	
XII. La imaginación ética (Darwinismo y moralidad)	103
XIII. El valor de la vida (Pesimismo y optimismo) 111	
XIV. Individualidad y	especie 129

### **Las últimas preguntas**

Las consecuencias del	monismo 132
Primer	apéndice 169
Segundo	apéndice 175
Registro de personalidades que aparecen en este	texto 179
Bibliografía sobre	epistemología 180

## Prólogo a nueva edición de 1918

Lo que hay que exponer en este libro está orientado de acuerdo con dos cuestiones fundamentales de la vida anímica humana. La una es si existe la posibilidad de contemplar la entidad humana de una manera que permita sostener todo lo demás que se le acerca al hombre por la vivencia o por la ciencia, y que uno suele sentir como algo por sí mismo insostenible. Pues puede ser impelido a la región de lo incierto por la duda o el enjuiciamiento crítico. La otra cuestión es si el ser humano como entidad volitiva puede atribuirse la libertad, o si esa libertad es una mera ilusión que surge en él porque no vislumbra los hilos de la necesidad de los que su voluntad depende como si se tratara de un acontecer natural. Ese interrogante no lo provoca una especie de cavilación mental artificial, sino que de una manera natural se presenta ante el alma cuando ésta se halla en determinado estado. Y podemos sentir que el alma se aleja un tanto de lo que ha de llegar a ser si en un momento u otro y con la máxima seriedad inquisitiva no se ve situada frente a las dos posibilidades: libertad o necesidad de la voluntad. Este escrito pretende mostrar que las vivencias anímicas que el ser humano ha de experimentar en virtud de la segunda pregunta dependen del punto de vista que sea capaz de adoptar frente a la primera. En él se intenta demostrar la existencia de una concepción del ser humano que permite sostener el conocimiento restante; y a su vez pretende indicar que con esa concepción se adquiere una plena justificación para la idea de la libertad de la voluntad, mas sólo cuando se descubre la región anímica donde puede desplegarse la voluntad libre.

Una vez adquirida la concepción de la que aquí estamos hablando al referirnos a estos dos interrogantes, ésta puede convertirse en miembro constitutivo de la vida del alma que vive. No se da una respuesta teórica que, una vez alcanzada, se llevaría dentro como si fuera una mera convicción conservada en la memoria. Para el modo de pensar que subyace en el presente libro, ese tipo de respuesta sería tan solo aparente. Pues en él no se da una respuesta cerrada y acabada, sino que se señala hacia una esfera de vivencias del alma en la que, gracias a la actividad anímica misma, emerge la respuesta de una manera viva y renovada cada vez que el hombre lo necesita. A quien haya encontrado la región del alma donde se

desarrollan estas preguntas, la verdadera contemplación de esa esfera le ofrece lo que necesita para esos dos enigmas de la vida, a fin de que, con lo adquirido, siga transformando la enigmática vida con la amplitud y profundidad a las que le predispongan el destino y la necesidad. Con ello parece haberse mostrado un conocimiento que se justifica y valida por su vida propia y por la afinidad de ésta con la vida anímica humana en su conjunto.

Así pensaba yo sobre el contenido de este libro cuando lo escribí hace veinticinco años. Y si hoy quisiera describir los pensamientos en los que quiere desembocar este escrito volvería a escribir las mismas frases. Cuando lo escribí entonces me limité a no decir *más* que lo relacionado con las dos cuestiones fundamentales en un *sentido estricto*. Si alguien se pregunta por qué en este libro no se encuentra ninguna indicación sobre la esfera de experiencia espiritual que expuse en mis posteriores escritos, que tenga en cuenta que en aquel entonces no pretendía dar una descripción de los resultados de la investigación espiritual, sino simplemente *construir los cimientos* sobre los que descansan esos resultados. Esta "filosofía de la libertad" no contiene ninguno de esos resultados especiales, ni tampoco particulares resultados de la ciencia natural; pero en mi opinión lo que contiene es algo de lo que no podrá prescindir quien aspire a lograr certidumbre en esos conocimientos. Lo que se dice en el libro, puede ser asumible para muchas personas que, por las razones que sean, no quieren saber nada de los resultados de mi investigación científico-espiritual. Pero a quienquiera que considere esos resultados de la ciencia espiritual como algo atractivo, podrá serle también importante lo que se pretende en este libro. Pues le permitirá demostrar cómo un estudio imparcial que abarca simplemente los dos mencionados interrogantes, fundamentales para *todo* conocimiento, lleva a concebir que el ser humano vive inmerso en un verdadero mundo espiritual. En este libro se aspira a justificar el conocimiento de la esfera del espíritu *antes* de que se haya entrado en la experiencia de la misma. Y esa justificación se ha hecho de tal modo que, si uno quiere o puede penetrar en este tipo de exposiciones, a la hora de aceptar lo que se dice aquí no tenga necesidad, en ninguna de estas consideraciones, de desviar la mirada hacia las experiencias que realicé posteriormente.

Pues, a mi entender, este libro por un lado ocupa una posición totalmente al margen de mis escritos propiamente científico-espirituales, y por el otro se halla también íntimamente unido a ellos. Todo esto me ha llevado a que, después de veinticinco años, en lo esencial vuelva a publicar este escrito casi sin modificaciones: Me he limitado a alargar toda una serie de párrafos. Las experiencias que tuve con las interpretaciones erróneas de lo que dije hicieron que me pareciera necesario añadir esas ampliaciones más detalladas. Sólo he variado aquellos fragmentos que hoy me parecían no expresar adecuadamente lo que pretendía exponer en aquel entonces. (Sólo el mal intencionado encontrará aquí un argumento para deducir de esas modificaciones que yo he cambiado de convicciones fundamentales).

El libro se agotó hace ya muchos años. A pesar de todo lo antedicho, me parece que hoy hay que manifestar exactamente lo mismo que lo que dije hace veinticinco años sobre las preguntas citadas. Aún así vacilé durante mucho tiempo sobre la confección de la presente reedición. Me pregunté una y otra vez, si en este a aquel pasaje no debía ocuparme de las numerosas concepciones filosóficas que han ido surgiendo desde que se publicara la primera edición. El realizar eso de la manera que hubiera deseado me lo impidió lo mucho que me exigían mis investigaciones puramente científico-espirituales de los últimos tiempos. Pero, tras realizar una mirada lo más profunda posible en la labor filosófica del presente, me he convencido que, por interesante que por sí mismo pueda ser ocuparse de ella, para lo que debía decirse en mi libro no es necesario acogerla en él. Lo que partiendo del punto de vista expuesto en mi "Filosofía de la libertad" me parecía necesario decir y agregar sobre las nuevas orientaciones filosóficas, puede encontrarse en la segunda parte de mi libro "Los enigmas de la filosofía".

Abril 1918  
Rudolf Steiner

# LA CIENCIA DE LA LIBERTAD

## I EL ACTUAR HUMANO CONSCIENTE

¿Es el ser humano en su pensar y actuar un ser espiritualmente *libre* o se halla sometido al imperativo de la férrea necesidad de las leyes naturales? A muy pocos interrogantes se ha aplicado tanta sagacidad como a éste. La idea de la libre voluntad humana ha encontrado muchísimos fervientes partidarios y otros tantos tenaces antagonistas. Hay personas que en su *pathos* moral consideran de mente limitada a quien sea capaz de negar un *hecho* tan evidente como la libertad. A ellos se le oponen los que consideran como el culmen de la falta de sentido científico creer que las leyes de la naturaleza se interrumpen en el pensar y el actuar humanos. Una y la misma cosa se interpreta aquí simultáneamente como el bien máspreciado de la humanidad o como su más perniciosa ilusión. Mucha sutileza se ha empleado para explicar cómo la libertad humana se hace compatible con la acción de la naturaleza, a la que también pertenece el hombre. No es menor el esfuerzo aplicado por los que están del otro lado para hacer que se comprenda cómo ha podido surgir una insensatez como esa. Todo aquel cuyo rasgo principal de su carácter no sea la falta de profundidad siente que con este tema se está tratando una de las cuestiones más importantes de la vida, de la religión, del quehacer práctico y de la ciencia. Y uno de los tristes síntomas de la superficialidad del pensar actual es el libro que, partiendo de los resultados de la investigación natural moderna, quiere determinar “una nueva fe” (*David Friedrich Strauß*, “La antigua y la nueva fe”), y que sobre esta pregunta no contiene otra cosa que las siguientes palabras: “No vamos a entrar aquí en la cuestión de la libertad de la voluntad humana. La supuestamente ecuánime libertad de elección ha sido siempre reconocida como un vacío espectro por toda filosofía digna de ese nombre; pero la determinación del valor moral de los actos e intenciones humanas sigue sin ser afectada por esa pregunta”. No menciono aquí este pasaje porque yo crea que el libro tenga una especial relevancia, sino porque me parece que expresa la opinión a la que ha logrado llegar la mayoría de nuestras mentes contemporáneas al tocar este cuestionable asunto. Todo el que hoy se jacte de haber llegado a la mayoría de edad



científica parece saber que la libertad no puede consistir en escoger libremente entre dos acciones posibles. Y se afirma que siempre existe una *razón* muy concreta para que entre varias acciones posibles uno realice una determinada.

Eso parece comprensible. Pero hasta hoy en día los ataques principales de los antagonistas de la libertad se dirigen contra la libertad de elección. *Herbet Spencer*, que opina de una manera cada vez más en boga,<sup>1</sup> dice: “*El que uno voluntariamente pueda desear o no desear algo*, que es la frase que subyace propiamente en el dogma de la libre voluntad, lo niega tanto el análisis de la conciencia como el contenido del anterior capítulo (de su *Psicología*)”. Otros parten del mismo punto de vista cuando rebaten el concepto de la libre voluntad. Todas estas consideraciones se encuentran ya en germen en *Espinoza*. Lo que éste expuso de manera clara y sencilla contra la idea de la libertad, se ha repetido incontables veces desde entonces, aunque en la mayoría de los casos envuelto en sagaces doctrinas teóricas; por lo que se hace difícil reconocer la simple hilación mental de lo que se está tratando. En una carta de octubre o noviembre de 1674 escribe Espinoza<sup>2</sup>: “Llamo *libre* aquello que es y actúa en la mera necesidad de su naturaleza, y llamo *obligado* aquello que de manera precisa y permanente se ve determinado a existir y a actuar por algo ajeno. Así por ejemplo, Dios, aunque sea necesario, es libre, porque él sólo consiste en la necesidad de su propia naturaleza. Del mismo modo Dios se reconoce libre a sí mismo y a todo lo demás porque de la necesidad de su naturaleza sólo se deriva que Él lo conoce todo. Verán pues que yo no establezco la libertad en la libre elección, sino en la libre necesidad”.

“Pero queremos descender a las cosas creadas que por causas externas se ven determinadas en su conjunto a ser y actuar de una manera invariable y exacta. Para entender esto mejor vamos a imaginarnos algo muy sencillo. Así, por ejemplo, cuando una causa exterior ejerce su acción golpeando una piedra, ésta adquiere cierta cantidad de movimiento con la que después continúa moviéndose necesariamente cuando el empuje de la causa exterior ha cesado. Ese mantenerse en movimiento por parte de la piedra es algo coaccionado y no

1.- Herbert Spencer, *Los principios de la psicología*.

2.- Benedictus de Spinoza, *Correspondencia*. Alianza Editorial, 1988. *Correspondencia completa*, Ediciones Hiperión S.L. 1988.

necesario, porque ha de ser definido por la colisión de una causa exterior. Lo que aquí es válido para la piedra, lo es también para cualquier otro objeto, por complejo y útil que sea, es decir, que toda cosa se ve necesariamente determinada a ser y actuar de una manera invariable y exacta, impelida por una causa exterior”.

*“Supongamos que mientras se está moviendo la piedra piensa y sabe que en la medida de lo posible está esforzándose en prolongar el movimiento. Esa piedra que sólo es consciente de su aspiración y de ningún modo se comporta ecuánimemente, creerá que es totalmente libre y que el único motivo por el que se mueve es porque ella quiere. Pero eso es justamente esa libertad humana que todos afirman poseer y que consiste simplemente en que los hombres son conscientes de sus deseos, pero ignoran las causas por las que están determinados. De ese modo el bebé cree que le apetece la leche libremente, el niño enfadado cree que está exigiendo venganza en libertad y el temeroso la fuga. El borracho cree que por decisión libre está diciendo lo que no diría cuando está sobrio. Y como ese prejuicio es innato en todos los hombres, no es fácil desprenderse de él. Pues si bien la experiencia nos muestra suficientemente que los hombres apenas pueden moderar sus deseos y que, movidos por pasiones contrapuestas, entienden lo mejor y hacen lo peor, se consideran libres porque desean algunas cosas con menor intensidad y porque algunos deseos pueden refrenarse fácilmente por el recuerdo de otras cosas que uno suele evocar con frecuencia”.*

Como quiera que aquí nos hallamos ante una concepción expresada clara y determinadamente, será fácil también desvelar el error fundamental que contiene. Con la misma necesidad que una piedra realiza un determinado movimiento cuando se la golpea, con esa misma necesidad el ser humano llevará a cabo una acción cuando se siente impulsado a ella por algún motivo. Y sólo porque el hombre tiene una conciencia de su acto se considera a sí mismo el libre causante de dicho acto. Pero al hacerlo pasa por alto que hay una causa que lo impulsa y que él ha de seguir incondicionalmente. El error que subyace en este razonamiento se detecta rápidamente. Espinoza y todos los que piensan como él no tienen en cuenta que el ser humano no solamente tiene una conciencia de su acto sino que también puede tenerla de las causas por las que es conducido.

Nadie objetará que el niño *no es libre* cuando ansía beber la leche, ni tampoco que lo es el borracho cuando dice cosas de las que luego se arrepiente. Ninguno de los dos sabe nada de las causas que actúan en las honduras de su organismo y a cuya coacción inexorable se hallan sometidos. Pero ¿es correcto meter en el mismo saco los actos de ese tipo y aquellos en los que el hombre no solo es consciente de ellos, sino también de las razones que le disponen a realizarlos? ¿Son todos los actos del ser humano de un solo tipo? ¿Acaso el acto de un guerrero en el campo de batalla, el de un investigador científico en el laboratorio, o el de un estadista inmerso en enrevesados asuntos diplomáticos pueden situarse científicamente en el mismo nivel que el del niño cuando reclama la leche? Es cierto que para solucionar una tarea lo más fácil es buscar el caso más sencillo. Pero con frecuencia, la falta de discernimiento ha provocado interminables confusiones. Pues hay una profunda diferencia entre el saber por qué estoy haciendo algo y el no saber por qué lo hago. Al principio eso parece ser una verdad evidente, y sin embargo los antagonistas de la libertad nunca preguntan si el motivo de mi acción, que yo conozco y comprendo, tiene para mí el mismo sentido coercitivo que el proceso orgánico que empuja al niño a reclamar su leche.

En su “Fenomenología de la conciencia moral” *Eduard von Hartmann* afirma que la voluntad humana depende de dos factores capitales: de los móviles y del carácter. Si se considera iguales a todos los hombres o se consideran insignificantes sus diferencias, su voluntad aparece como si estuviera determinada desde *fuera*, es decir, por las circunstancias que se les aproximan. Pero si se considera que diversas personas sólo convierten una representación en móvil de su actuación cuando su carácter es tal que se siente predispuesto a desear algo gracias a la representación correspondiente, entonces el hombre parece determinado desde *dentro* y no desde *fuera*. Entonces el hombre cree que es libre, es decir, independiente de motivaciones exteriores, porque, de acuerdo con su carácter, ha de convertir en motivación una representación impuesta desde fuera. Pero la verdad es, según *Eduard von Hartmann*, que: “Cuando nosotros mismos convertimos las representaciones en motivaciones, no estamos haciéndolo por nuestro propio arbitrio, sino por la necesidad de nuestra predisposición caracterológica, y por consiguiente ahí somos

*de todo menos libres*". Ahí tampoco se tiene en cuenta la diferencia entre motivaciones que dejo actuar en mí después de haberlas impregnado por mi consciencia, y las que yo sigo sin que posea un claro conocimiento de ellas.

Eso nos lleva directamente al punto de partida desde el que aquí queremos considerar el asunto. ¿Puede plantearse por sí misma la pregunta sobre la libertad de nuestra voluntad de una manera unilateral? Y en caso contrario, con qué otras ha de ir necesariamente vinculada?

No es lo mismo una motivación consciente para mi actuar que un impulso inconsciente. La primera también llevará a realizar una acción que ha de juzgarse de manera distinta que la ejecutada por un impulso ciego. Así pues, el primer paso consistirá en preguntarse sobre esa diferencia. Y de lo que de ello resulte dependerá cómo habremos de situarnos frente a la cuestión misma de la libertad.

¿Qué quiere decir tener *conocimiento* de las razones del actuar? Se ha tenido muy poco en cuenta esta pregunta, porque por desgracia siempre se ha seccionado en dos partes lo que de por sí es un conjunto: el ser humano. Se distinguía entre el que conoce y el que actúa, y ahí se ha pasado por alto justo aquello de lo que todo depende: el que actúa a partir del conocimiento.

Se dice que el hombre es libre cuando se halla bajo el dominio de su razón y no está sometido a los apetitos animales. También se dice que libertad quiere decir poder determinar la vida y la acción siguiendo propósitos y decisiones.

Pero con afirmaciones de este tipo no llegamos a ninguna parte. Pues ahí puede plantearse también la pregunta de si la razón, o el propósito y la decisión coaccionan también al hombre como lo hacen los apetitos animales. Si surge en mí una decisión racional sin que yo haya hecho nada, con la misma necesidad a como lo hacen el hambre y la sed, entonces sólo puedo seguir las obligado por la necesidad y mi libertad es una ilusión.

Otra versión de lo mismo dice: ser libre quiere decir no poder querer lo que uno quiere, sino poder hacer lo que uno quiere. Esos pensamientos los describe el filósofo y poeta *Roberto Hamerling* en su "Atomística de la voluntad" con palabras muy precisas: "El hombre puede *hacer* lo que quiere, pero no puede *querer* lo que quiere, ¡porque su voluntad está determinada por *motivaciones*! ¿No puede querer lo que quiere?"

Observemos más de cerca estas palabras. ¿Hay algún sentido racional en ellas? ¿Acaso la libertad de la voluntad tendría que consistir entonces en que uno pueda querer algo sin motivo ni razón? Pero ¿acaso querer no significa sino *tener una razón* para hacer o pretender una cosa en lugar de otra? Sin razón, sin motivo para querer algo, implicaría querer algo *sin quererlo*. Con el concepto del querer se halla *inseparablemente* unido el concepto de motivo. Sin un motivo determinante la voluntad es una *capacidad* vacía: sólo gracias al motivo se vuelve activa y real. Por consiguiente es totalmente cierto que la voluntad humana no es 'libre' mientras su dirección se vea siempre determinada por el motivo más fuerte. Mas por otra parte hay que admitir que frente a esa 'falta de libertad' es absurdo hablar de una concebible 'libertad' de la voluntad que consistiera en poder querer lo que *no se quiere*".

También aquí se habla de motivos en general sin tener en cuenta la diferencia entre los conscientes y los inconscientes. Si un motivo actúa sobre mí y me veo obligado a seguirlo porque se manifiesta como el más fuerte entre todos los demás, entonces la idea de la libertad deja de tener sentido. ¿Que importancia ha de tener para mí que yo pueda o no pueda hacer algo si el motivo me *obliga* a hacerlo? En principio, cuando el motivo ha actuado sobre mí, lo importante no es si puedo o no puedo realizar algo, sino si existen motivos que actúan con necesidad coercitiva. Si *debo* querer algo, entonces da totalmente igual que pueda llevarlo a cabo o no. Si a causa de mi carácter y de las circunstancias dominantes que me rodean, se me impone algún motivo que se muestra irracional ante mi pensar, tendría que estar contento incluso de ser incapaz de hacer lo que quiero.

No se trata de que sea capaz de llevar a cabo una resolución que haya tomado, sino de *cómo surge la resolución en mí*.

Lo que distingue al ser humano de los demás seres orgánicos reside en su pensar racional. Él es activo y los demás organismos también lo son. Si queremos iluminar el concepto de libertad en la acción del ser humano, no ganamos nada buscando analogías con el reino animal. A la ciencia natural moderna le encantan esas analogías, y cuando consigue encontrar en los animales alguna cosa que se parezca al comportamiento humano considera haber tocado la pregunta más importante de la ciencia del hombre. En la siguiente frase sobre la libertad, del libro "La ilusión de la libertad de la

voluntad”, de *P. Rée*, publicado en 1885, (pág. 5), se muestra a qué malentendidos se llega con esa opinión: “El que nos parezca que el movimiento de la piedra es algo necesario, mientras que el de la voluntad del asno no lo es, es fácil de explicar. Las causas que mueven la piedra están ahí fuera y son visibles. Pero las causas por las que el asno quiere hacer algo están dentro de él y no son visibles. Entre nosotros y el centro de su actividad se halla el cráneo del asno. ...No se ve la determinación causal y se concluye por tanto que no existe. Y se considera que aunque la voluntad del asno sea la causa de que (el asno) se dé la vuelta, ella misma carece de determinación. Es un comienzo absoluto”. Por consiguiente aquí también vuelven a pasarse por alto los actos del hombre en los que él es consciente de las razones de su acción, pues Rée explica: “Entre nosotros y el centro de su actividad se encuentra el cráneo del asno”. De estas palabras puede deducirse que Rée ignora totalmente que aunque no existan actos en el asno, sí existen actos en el ser humano en los que, entre nosotros y el acto mismo, subyace *el motivo hecho consciente*. Y lo demuestra otra vez unas páginas más adelante cuando dice: “No percibimos las *causas* por las que se ve determinada nuestra voluntad y por eso creemos que carece de determinación causal”.

Bástennos estos ejemplos para mostrar que muchos luchan contra la libertad sin saber en absoluto en qué consiste.

Es del todo evidente que una acción no puede ser *libre* si el que la efectúa no sabe por qué la está haciendo. Pero ¿qué sucede con una acción de cuyas razones somos conscientes? Eso nos lleva a preguntar: ¿cuál es el origen y el significado del pensar? Porque sin conocer la actividad *pensante* del alma es imposible tener un concepto de lo que es saber sobre algo, y por tanto saber sobre una acción. Cuando reconozcamos lo que significa el pensar en general entonces será fácil tener una idea clara del rol que desempeña el pensar en la acción humana. *Hegel* dice, y con razón, que “el alma, de la que también está dotado el animal, se convierte en espíritu gracias al pensar”, y por eso el pensar también imprime su sello particular en el actuar humano.

De ningún modo estamos afirmando que toda nuestra acción fluye de la sobria reflexión de nuestro intelecto. Nada está más lejos de mi intención que limitarme a considerar *humanos*, en el sentido supremo, solamente los actos que emanan del juicio

abstracto. Pero tan pronto como nuestra acción se eleva por encima de la satisfacción de los instintos puramente animales, las razones de nuestro movimiento se hallan siempre impregnadas de pensamiento. El amor, la compasión y el patriotismo son móviles de la acción que no se dejan resolver en fríos conceptos: Se dice: el corazón y el afecto afirman ahí sus derechos. Sin duda. Pero el corazón y el afecto no crean los móviles de la acción. Los presuponen, y los acogen en su propia esfera. En mi corazón se instala la compasión cuando en mi conciencia surge la representación de una persona que despierta compasión. El camino hacia el corazón pasa por la cabeza. El amor tampoco es una excepción de ello. Cuando no es la mera exteriorización del impulso sexual, se basa en las representaciones que nos hacemos del ser querido. Y cuanto más idealistas sean esas representaciones, tanto más felicidad produce ese amor. Ahí también el pensar es el padre del sentir. Se dice que el amor nos hace ciegos ante las debilidades del ser querido. Pero también podemos decirlo al revés: el amor abre precisamente el ojo a las virtudes del ser querido. Muchos pasan por delante de esas virtudes sin percíbilas. Pero alguien las ve y por ello despierta el amor en su alma. No ha hecho otra cosa que hacerse una representación que otros cientos no se han hecho. No tienen el amor porque les falta la *representación*.

Tomemos el asunto como lo tomemos, cada vez ha de sernos más claro que la pregunta sobre la esencia del actuar humano ha de presuponer la otra pregunta sobre el origen del pensar. Por esa razón me ocuparé primero de esta última.

## II EL IMPULSO FUNDAMENTAL HACIA LA CIENCIA

*Dos almas habitan, ¡ay!, en mi pecho,  
y una quiere separarse de la otra;  
la una, en burdo gozo de amor,  
se aferra al mundo con órganos de presa;  
la otra se eleva poderosamente sobre el polvo  
hacia los campos de sublimes antepasados.  
Fausto I*

Con estas palabras Goethe expresa un rasgo característico profundamente arraigado en la naturaleza humana. El hombre no es un ser organizado uniformemente. Siempre exige más de lo que el mundo le ofrece libremente. La naturaleza nos ha dado unas necesidades, entre ellas hay algunas que requieren nuestra actividad para ser satisfechas. Los dones de los que estamos dotados son múltiples, pero aún más lo son nuestros apetitos. Parecemos haber nacido para estar insatisfechos. Nuestro afán de conocimiento es sólo un caso especial de esa insatisfacción. Miramos un árbol dos veces. En una de las ocasiones vemos sus ramas en reposo, y en la otra las vemos en movimiento. No nos quedamos satisfechos con esa observación y nos preguntamos: ¿Por qué en un caso el árbol se nos presenta en reposo y en el otro en movimiento? Cada mirada que efectuamos en la naturaleza genera en nosotros una suma de interrogantes. Con todo fenómeno que se nos presenta se nos plantea una tarea. Cada vivencia se nos convierte en un enigma. Vemos cómo del huevo emerge un animal que se parece a la madre y nos preguntamos por la causa de esa semejanza. Observamos en un ser vivo cómo crece y se desarrolla hasta llegar a un determinado punto de perfección y buscamos cuáles son las condiciones de esa experiencia. En ninguna parte estamos satisfechos con lo que la naturaleza extiende ante nuestros sentidos. Por doquier buscamos lo que llamaríamos *explicación* de los hechos.

La diferencia entre lo que buscamos en las cosas y lo que de ellas nos viene inmediatamente dado escinde nuestro ser en dos partes; nos hacemos conscientes de nuestra contraposición al mundo. El universo se nos aparece en sus dos polaridades: *yo y el mundo*.

Ese muro divisorio entre nosotros y el mundo lo erigimos en el momento mismo en que se enciende en nosotros la



consciencia. Pero nunca perdemos la sensación de que, a pesar de ello, nosotros pertenecemos al mundo, de que existe un lazo que nos une con él, y que no somos un ser que se halla *fuera* del universo, sino dentro de él.

Ese sentimiento engendra la aspiración a superar dicha oposición. Y en el fondo, toda la aspiración espiritual de la humanidad consiste en cruzar el abismo entre esos dos polos. La historia de la vida espiritual es una constante búsqueda de la unidad entre nosotros y el mundo. La religión, el arte y la ciencia persiguen por igual ese objetivo. El creyente religioso busca en la revelación que Dios le transmite la solución de los enigmas del mundo que le encomienda su yo, insatisfecho con el mero mundo de los fenómenos. El artista busca incorporar a la materia las ideas de su yo para que lo que vive en él se concilie con el mundo exterior. Él también se siente insatisfecho con el mero mundo fenoménico e intenta darle forma con ese elemento adicional que su yo lleva dentro de sí, y que se eleva por encima de ese mundo. El pensador busca las leyes que rigen los fenómenos y con el pensar aspira a impregnar lo que experimenta al observarlos. Sólo cuando hemos convertido el *contenido del mundo* en nuestro *contenido de pensamientos*, sólo entonces volvemos a encontrar la coherencia de la que nosotros mismos nos habíamos desprendido. Más adelante veremos que sólo se alcanza ese objetivo cuando la tarea del investigador científico se concibe de una manera más profunda de la que suele ser habitual. Toda esa relación que acabo de exponer se nos presenta en un fenómeno de importancia histórica: en la oposición entre la concepción unitaria del mundo, o *monismo*, y la teoría de los dos mundos, o *dualismo*. El dualismo dirige la mirada solamente a la separación entre el yo y el mundo que ha producido la consciencia humana. Toda su aspiración consiste en una búsqueda impotente de conciliar esos polos que en unos casos llama *espíritu* y *materia*, en otros *sujeto* y *objeto*, y en otros *pensar* y *fenómeno*. Tiene la sensación de que tiene que haber un puente entre ambos mundos, pero no es capaz de encontrarlo. Al experimentarse como “yo”, el hombre no puede hacer otra cosa que situar ese “yo” del lado del *espíritu*. Y al contraponer el mundo a ese yo ha de considerar ese mundo de la percepción que se presenta a los sentidos, como mundo *material*. De ese modo el hombre mismo se sitúa en la contraposición entre espíritu y materia. Y ha de hacer eso aún

más teniendo en cuenta que su cuerpo pertenece a ese mundo material. El yo pertenece así a lo espiritual como una parte de él: los objetos y procesos *materiales* percibidos por los sentidos pertenecen al "mundo". Todos los enigmas que se relacionan con espíritu y materia el hombre ha de volverlos a encontrar en el enigma fundamental de su propio ser. En cambio, el *monismo* dirige su mirada únicamente a la unidad e intenta negar o difuminar los polos contrapuestos existentes. Ninguna de las dos concepciones puede satisfacer, porque no se corresponden a los hechos. El dualismo considera al espíritu (yo) y la materia (el mundo) como dos entidades fundamentalmente distintas y por consiguiente no puede comprender cómo pueden afectarse mutuamente. ¿Cómo va a saber el espíritu lo que sucede en la materia si es totalmente ajeno a su naturaleza? O bien, cómo va actuar sobre ella en estas circunstancias, haciendo que sus intenciones se conviertan en actos? Para resolver estos interrogantes se han planteado las hipótesis más perspicaces y las más absurdas. Pero la cosa no es mejor con el monismo. Hasta el momento ha intentado ayudarse de tres maneras. O bien niega el espíritu y se convierte en materialismo. O bien niega la materia, para buscar su salvación en el espiritualismo. O bien afirma que ya en los seres más simples del mundo el espíritu y la materia están unidos de una manera inseparable, por lo que no habríamos de sorprendernos de que aparezcan en el hombre esas formas de existencia que en ninguna parte están separadas.

El *materialismo* nunca puede ofrecernos una explicación satisfactoria del mundo, pues todo intento de explicarlo ha de empezar haciéndose *pensamientos* sobre los fenómenos del mundo. Por eso el materialismo empieza con los *pensamientos* sobre la materia o los procesos materiales. Con ello tiene ante sí dos grupos de factores: el mundo material y los pensamientos sobre él, e intenta entender estos últimos concibiéndolos como un proceso puramente material. Cree que el pensar surge en el cerebro de modo parecido a como se produce la digestión en los órganos animales. Igual como atribuye efectos mecánicos y orgánicos a la materia, en determinadas condiciones también le atribuye a ella la facultad de pensar. Se olvida que no ha hecho más que trasladar el problema a otro lugar. En lugar de atribuírsela a sí mismo le atribuye a la materia la facultad del pensar. Y con ello vuelve a

encontrarse en su punto de partida. ¿Cómo llega la materia a reflexionar sobre su propio ser? ¿Por qué no está ella simplemente satisfecha consigo misma y acepta su existencia? El materialista ha apartado la mirada del sujeto determinado, de nuestro propio yo, y ha desembocado en una imagen indeterminada y nebulosa. Y allí vuelve a presentársele el mismo enigma de antes. La concepción materialista no logra solucionar el problema, simplemente lo traslada.

¿Y qué pasa con los espiritualistas? El puro *espiritualista* niega la materia en su existencia independiente y la concibe simplemente como producto del espíritu. Si aplica esa concepción del mundo al desciframiento de la propia entidad humana, se ve puesto entre la espada y la pared. Al yo, que puede situarse del lado del espíritu se le enfrenta directamente el mundo sensorial. Y no parece que se abra ningún acceso *espiritual* a ese mundo, pues el yo sólo puede percibirlo y vivenciarlo mediante procesos materiales. El “yo” no encuentra esos procesos materiales en sí mismo si quiere seguir considerándose un ser puramente espiritual. En lo que él elabora espiritualmente no se halla nunca el mundo sensorial. El yo parece verse obligado a admitir que el mundo permanece cerrado para él, si no se relaciona con él de una manera no espiritual. Y cuando pasamos a la acción, igualmente hemos de convertir nuestras intenciones en realidad con la ayuda de procesos y fuerzas materiales. Por lo tanto dependemos del mundo exterior. El espiritualista más extremo, o si queremos, el pensador que se presenta como espiritualista extremo mediante el idealismo absoluto es *Johann Gottlieb Fichte*, que intentaba derivar del “yo” todo el edificio del mundo. Lo que realmente consiguió en ese campo fue una portentosa *imagen mental* del mundo, sin contenido alguno de la experiencia. Igual como el materialista no puede decretar la inexistencia del espíritu, los espiritualistas tampoco pueden desembarazarse del mundo exterior material.

Como quiera que el hombre, al dirigir el conocimiento hacia el “yo”, percibe primero la acción de ese “yo” en la formación mental del mundo de las ideas, la concepción del mundo orientada espiritualistamente, al contemplar la propia entidad humana, puede sentirse tentada a reconocer del espíritu sólo ese mundo de ideas. De ese modo el espiritualismo se convierte en idealismo unilateral. *Mediante* ese mundo de las ideas no llega a *buscar* el mundo *espiritual*; ve el mundo

espiritual en el mundo mismo de las ideas. Con ello, dentro de la actividad misma del “yo”, se ve impelido a permanecer estancado con su concepción del mundo, como si estuviera atado a ella.

Una singular deformación del idealismo es la concepción de *Friedrich Albert Lange*, tal como la postula en su muy leída “Historia del materialismo”. Para él, el materialismo tiene razón cuando considera todos los fenómenos del mundo, incluido nuestro pensar, como el producto de procesos puramente materiales; si bien la materia y sus procesos son a su vez un producto de nuestro pensar. “Los sentidos nos ofrecen... *efectos*, no imágenes verídicas ni siquiera las cosas mismas. A esos meros efectos pertenecen también los sentidos, junto con el cerebro y los movimientos moleculares pensados en él”. Es decir, nuestro pensar es creado por los procesos materiales y éstos por el pensar del “yo”. La filosofía de Lange, pues, no es otra cosa que la historia conceptualizada del valiente barón Münchhausen que se mantiene flotando en el aire estirándose su propio mechón de pelo.

La tercera forma de monismo ve ya reunidas en el ser más simple (el átomo) a ambas entidades, materia y espíritu. Pero con ello lo único a lo que llegamos es a que la pregunta que realmente surge en nuestra conciencia simplemente cambie de escenario. ¿Cómo llega el ente simple a exteriorizarse de manera dual si en el fondo es una unidad indivisa?

Ante todos estos enfoques hay que destacar que es en nuestra conciencia donde se presenta por primera vez esa oposición fundamental y primigenia. Somos nosotros mismos los que nos desprendemos del suelo materno de la naturaleza y como “yo” nos confrontamos al “mundo”. De una forma clásica *Goethe* nos habla de ello en su ensayo “La naturaleza”, aunque la manera en que lo hace parezca en un principio totalmente acientífica: “Vivimos en su seno (el de la naturaleza) y somos extraños a ella. Ella habla con nosotros sin cesar y no nos desvela su misterio”. Pero *Goethe* también conoce el lado inverso: “Todos los hombres están en ella y ella en todos”.

Igual como nos hemos enajenado de la naturaleza, también es cierto que nos sentimos insertos en ella y que pertenecemos a ella. Sólo puede ser su propia acción la que vive en nosotros.

Hemos de volver a encontrar el sendero de retorno a ella. Una simple reflexión puede indicarnos cuál es el camino. Aunque nos hayamos separado de la naturaleza, hemos de haber acogido algo de ella en nuestro ser. Hemos de investigar dónde está ese ser natural que hay en nosotros y entonces volveremos a encontrar el nexo. En ello fracasa el dualismo. Considera el aspecto interior humano como un ser espiritual totalmente ajeno a la naturaleza e intenta engancharlo a ella. No es de extrañar que no pueda encontrar el lazo que los vincula. Sólo podemos encontrar la naturaleza fuera de nosotros cuando la conocemos *en nosotros*. Lo que es igual a ella en nuestro propio interior será nuestro guía. Con ello se nos traza el camino. No queremos hacer especulaciones sobre la interacción mutua entre naturaleza y espíritu; pero queremos descender a las profundidades de nuestro propio ser para encontrar allí los elementos que trajimos con nosotros cuando salimos de ella.

La investigación de nuestro ser ha de aportarnos la solución del enigma. Hemos de llegar a un punto donde podamos decirnos: Aquí no somos meramente “yo”, aquí hay algo que es más que “yo”.

Soy consciente de que algunos de los que hayan leído hasta aquí considerarán que mis exposiciones no están de acuerdo con “el actual *status* de la ciencia”. Sólo puedo decirles que hasta el momento no quise relacionarme con ningún tipo de resultados de la ciencia, sino sólo con las sencillas descripciones *de lo que cada uno vivencia en su propia conciencia*. Si al hacerlo han confluído algunas frases sobre los intentos de conciliación entre conciencia y mundo, ha sido con el único propósito de aclarar los hechos mismos. Por eso no he considerado importante usar términos como “yo”, “espíritu”, “mundo”, “naturaleza”, etc., de la misma manera con que suelen utilizarse en la psicología y la filosofía. La conciencia cotidiana desconoce las precisas distinciones que hace la ciencia, y lo que he pretendido hasta aquí ha sido acoger la situación de los hechos tal como se nos presentan en la vida cotidiana. Para mí, lo importante no es cómo la ciencia ha interpretado hasta ahora la conciencia, sino cómo esta última se manifiesta en cada instante.

### III

#### EL PENSAR AL SERVICIO DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Cuando observo cómo una bola de billar que acaba de ser golpeada trasmite su movimiento a otra, no ejerzo ninguna influencia sobre ese proceso observado. La dirección del movimiento y la velocidad de la segunda bola están determinadas por la dirección y la velocidad de la primera. Mientras siga comportándome como observador, sólo puedo tener conocimiento del movimiento de la segunda bola cuando éste se ha producido. La cosa es distinta cuando empiezo a reflexionar sobre el contenido de mi observación. Mi reflexión tiene como objetivo formar conceptos sobre el proceso. Vinculo el concepto de una bola elástica con otros conceptos de la mecánica y tomo en consideración las especiales circunstancias que intervienen en el caso en cuestión. Por consiguiente, al proceso que tiene lugar sin que yo intervenga intento agregarle un segundo que se realiza en la esfera conceptual. Este último depende de mí. Eso se evidencia por el hecho de que puedo bastarme con la observación y renunciar a toda búsqueda de conceptos cuando no tengo necesidad de ello. Pero si existe esa necesidad, sólo me tranquilizo cuando he vinculado de una determinada manera los conceptos de bola, elasticidad, movimiento, golpe, velocidad, etc., con los que se relaciona concretamente el proceso observado. Y si es cierto que el proceso se realiza independientemente de mí, es igualmente cierto que el proceso conceptual no puede realizarse sin que yo intervenga.

Ya trataremos en una posterior exposición de si esa actividad mía es realmente el aflujo de mi propio ser autónomo, o si tienen razón los fisiólogos al decir que somos incapaces de pensar a nuestra voluntad y que hemos de pensar de acuerdo con lo que determinan los pensamientos y vinculaciones mentales que ya existen en nuestra conciencia<sup>3</sup>. Por el momento queremos constatar simplemente el hecho de que constantemente nos vemos obligados a buscar conceptos y vinculaciones conceptuales que se relacionan de alguna manera con los objetos y procesos que se nos vienen dados sin que nosotros participemos en su aparición. Por el momento dejaremos de lado si ese quehacer es realmente *nuestro*

3.- Véase Ziehen, Líneas directrices de la psicología fisiológica, Jena 1893)

quehacer, o si lo efectuamos siguiendo una necesidad ineludible. Lo indudable es que, en principio, se nos presenta como nuestra actividad. Sabemos perfectamente que con los objetos no nos vienen dados directamente sus respectivos conceptos. Tal vez parezca una ilusión que sea yo quien está activo, pero en todo caso así es como se presenta a la observación inmediata. La pregunta entonces es ¿qué es lo que ganamos añadiendo a un proceso su pareja conceptual?

Hay una profunda diferencia entre la manera cómo se relacionan entre sí las partes de un proceso antes y después de haber encontrado sus respectivos conceptos. La mera observación puede seguir el curso que toman las partes de un proceso dado; pero su relación mutua permanece oscura antes de que hayamos recurrido a la ayuda de los conceptos. Veo la primera bola de billar moviéndose en determinada dirección y con determinada velocidad hacia la segunda; he de esperar a ver lo que pasa después de que haya chocado con ella y eso, a su vez, sólo puedo seguirlo con mis ojos. Supongamos que en el momento de la colisión alguien me tapa el campo de visión en el que se realiza el golpe, en ese caso, como mero observador, me quedo sin saber lo que pasa después. La cosa es distinta si conozco los conceptos correspondientes al conjunto de condiciones que había antes de que se me tapara el campo de visión. En ese caso puedo suponer lo que sucede incluso si desaparece la posibilidad de observar el fenómeno. Un proceso u objeto meramente observados no dicen por sí mismos nada sobre su relación con otros objetos o procesos. Esa relación solamente se hace visible cuando la observación se vincula con el pensar.

La *observación y el pensar* son los dos puntos de partida de toda aspiración espiritual del hombre, en la medida en que sea consciente de ella. Las disposiciones del intelecto común del ser humano y las investigaciones científicas más complejas descansan en estos dos pilares básicos de nuestro espíritu. Los filósofos han partido de los diversos antagonismos: idea y realidad, sujeto y objeto, fenómeno y cosa en sí, yo y no-yo, idea y voluntad, concepto y materia, fuerza y sustancia, consciente e inconsciente. Pero es fácil constatar que a todas estas polaridades ha de precederles la más importante para el hombre: *la observación y el pensar*.

Sea cual sea el principio que queramos erigir, en una parte u otra hemos de demostrar que ha sido observado por nosotros,

o expresarlo en forma de un pensamiento claro que también pueda ser pensado por los demás. Todo filósofo que empiece a hablar sobre sus principios primordiales ha de servirse de la forma conceptual y por tanto del pensar. Con ello admite indirectamente que para su actividad presupone ya el uso del pensar. Sobre el hecho de que el pensar o cualquier otra cosa sea elemento principal de la evolución del mundo no hay todavía nada estipulado. Pero lo que está claro de antemano es que sin el pensar el filósofo no puede adquirir ningún conocimiento sobre ello. Tal vez el pensar tenga algún papel secundario en la aparición de los fenómenos del mundo, pero donde sí desempeña un rol fundamental es en la generación de cualquier concepción.

En lo que se refiere a la observación, hay que decir que el hecho de necesitarla se debe a nuestro organismo. Nuestro pensar sobre el caballo y el objeto caballo son dos cosas distintas que se nos presentan separadas. Y ese objeto es accesible a nosotros mediante la observación. Igual como con la mera observación fija en un caballo no podemos hacernos un concepto del caballo, con el mero pensar no podemos generar el correspondiente objeto (exterior).

Cronológicamente, la observación precede incluso al pensar, pues hasta el pensar mismo hemos de encontrarlo con la observación. Cuando al principio de este capítulo hablamos de la descripción de una observación, ya vimos que era esencial cómo el pensar se enciende ante un proceso y cómo trasciende lo que le vino dado sin que él participara en su aparición. Todo lo que penetra en el círculo de nuestras vivencias lo captamos por primera vez con la observación. El contenido de las sensaciones, percepciones y visiones, los sentimientos, impulsos volitivos e imágenes del sueño o de la imaginación, las representaciones, conceptos e ideas, todas las ilusiones y alucinaciones nos vienen dados mediante la *observación*.

Sin embargo, entre los objetos de la observación sólo el pensar se distingue esencialmente de todas las demás cosas. La observación de una mesa o de un árbol emerge en mí en el momento en que dichos objetos surgen en el horizonte de mis vivencias. Pero el pensar sobre los objetos no lo observo al mismo tiempo. Yo observo la mesa y efectúo el pensar sobre la mesa, pero no lo observo en el mismo instante. Si junto a la mesa quiero observar también mi pensar sobre ella, he de situarme primero en una posición que se halle fuera de mi



propia actividad. Si bien el observar los objetos y procesos, y el pensar sobre ellos, son estados totalmente cotidianos que llenan continuamente mi vida, la observación del pensar es un estado excepcional. Ese hecho hay que constatarlo si lo que pretendemos es determinar cuál es la relación entre el pensar y los demás contenidos de la observación. Hay que tener claro que al observar el pensar estamos aplicando un proceder que constituiría el estado normal en la observación de todos los demás contenidos del mundo, proceder que no aplicamos al pensar mismo cuando prolongamos ese estado normal.

Se podría objetar que lo mismo que he señalado aquí sobre el pensar valdría también para el sentir y las demás actividades espirituales. Cuando, por ejemplo, tenemos el sentimiento de placer, ese sentimiento también se enciende frente un objeto y, aunque observo dicho objeto, no estoy observando el sentimiento del placer. Pero esa objeción se basa en un error. En su relación con su objeto respectivo, el placer no surge en absoluto del mismo modo que el concepto generado por el pensar. Soy plenamente consciente de que el concepto de una cosa ha sido generado por mi actividad, mientras que el placer en mí lo genera un objeto, de la misma manera como, por ejemplo, la alteración que se produce sobre un objeto cuando una piedra cae sobre él. Para la observación, el placer nos viene dado de la misma manera que el proceso que lo provocó. Pero no sucede lo mismo con el concepto. Puedo preguntarme: ¿Por qué un determinado proceso genera placer en mí? Pero no puedo preguntar: ¿por qué un proceso genera en mí toda una serie de conceptos? No tendría ningún sentido. El reflexionar sobre un proceso no consiste en un efecto que se produzca sobre mí. No puedo aprender nada sobre mí por el hecho de conocer los conceptos que correspondan a mi observación de cómo, al tirarle una piedra, se modifica el cristal de una ventana. Pero experimento mucho sobre mi propia personalidad cuando conozco el sentimiento que un determinado proceso despierta en mí. Si ante un objeto observado digo: "esto es una rosa", no digo en lo más mínimo nada sobre mí mismo. Pero si sobre la misma cosa digo: "me provoca un sentimiento de placer", entonces no sólo he descrito la rosa, sino también a mí mismo en relación con ella.

Por consiguiente, no puede decirse que el sentir y el pensar sean equivalentes. Lo mismo podemos afirmar sobre las demás actividades del espíritu humano. A diferencia del pensar,

forman parte de la serie de los demás objetos y procesos observados. Es propio de la singular naturaleza del pensar que sea una actividad que está meramente dirigida hacia el objeto observado y no a la personalidad que piensa. Eso se manifiesta ya en el modo en que expresamos nuestros pensamientos sobre una cosa en comparación con nuestros sentimientos o actos volitivos. Cuando veo un objeto y lo reconozco como una mesa, normalmente no diré: “pienso sobre una mesa”, sino “eso es una mesa”. Pero sí diré: “me encanta esa mesa”. En el primer caso no se trata de expresar que yo tenga una relación con la mesa; en el segundo, sin embargo, estoy hablando precisamente de esa relación. Al decir: “pienso sobre una mesa”, estoy entrando ya en ese estado excepcional antes mencionado donde convierto en objeto de observación algo que está siempre implícito en nuestra actividad espiritual, pero no como objeto observado.

La naturaleza singular del pensar hace que el pensador olvide el pensar mientras lo está ejerciendo. No se ocupa del pensar, sino del objeto del pensar que está observando.

Por consiguiente, la primera observación que hacemos sobre el pensar, es que él es el elemento no observado de nuestra vida espiritual ordinaria.

La razón por la que en nuestra vida espiritual cotidiana no observamos el pensar se debe a que el pensar se apoya en nuestra actividad. Lo que no produzco yo mismo penetra en mi campo de observación como si fuera un objeto. Yo me veo ante él como algo que se ha producido sin mi participación; algo que se me aproxima y que he de tomar como condición previa de mi proceso pensante. Mientras pienso sobre el objeto, estoy ocupado en él, mi mirada esta orientada en su dirección. Esa ocupación es precisamente la observación pensante. Mi atención no se dirige hacia mi actividad, sino hacia el objeto de esa actividad. En otras palabras: mientras estoy pensando, no me fijo en el pensar que yo mismo produzco, sino en el objeto del pensar, objeto que yo no produzco.

Me encuentro incluso en el mismo caso si dejo que se produzca el estado excepcional antes mencionado y pienso sobre mi pensar mismo. Nunca puedo observar mi pensar actual, pues sólo después puedo convertir en objeto del pensar las experiencias que he tenido sobre mi proceso mental. Si quisiera observar mi pensar presente tendría que escindirme en dos personalidades: en una que piensa y en la otra que hace

de espectador de ese pensar mismo. Eso no puedo hacerlo. Sólo puedo hacerlo en dos actos separados. El pensar que ha de ser observado nunca es el que se halla en actividad, sino otro. Nada cambia si para este propósito realizo mis observaciones en mi propio pensar precedente, o que siga el proceso mental de otra persona, o incluso que presuponga un proceso cogitativo simulado, como hicimos en el anterior ejemplo con el movimiento de la bola de billar.

Hay dos cosas incompatibles: la producción activa y la confrontación contemplativa. Eso lo sabe ya el primer libro de Moisés (el Génesis). En los seis primeros días cósmicos Dios crea el mundo y sólo cuando el mundo ya está presente, existe la posibilidad de contemplarlo: "Y Dios contempló todo lo que había hecho, y vio que era bueno". Lo mismo sucede con nuestro pensar. Si quiero observarlo ha de estar ya presente.

La razón que impide observar el pensar mientras está transcurriendo es la misma que nos permite conocerlo de manera más directa e íntima que cualquier otro proceso del mundo. El hecho de que lo produzcamos nosotros mismos nos permite conocer la manera característica en que transcurre, el modo en que produce el acontecer que ahí se está tratando. Lo que en las restantes esferas de observación sólo puede encontrarse de manera indirecta, es decir, la coherencia objetiva acorde con los hechos y la relación entre los diversos objetos concretos, lo sabemos en el pensar de una manera totalmente directa. En mi pura observación, yo no sé en principio por qué el trueno sigue al rayo; ni por qué mi pensar vincula el *concepto* trueno con el concepto de rayo. Naturalmente lo importante no es que yo tenga los conceptos correctos de rayo y trueno. Lo que sí me es claro es la relación entre ellos, relación que establecen por sí mismos.

Esa transparente claridad en lo que se refiere al proceso del pensar es totalmente independiente de nuestro conocimiento de los fundamentos fisiológicos del pensar. Hablo aquí del pensar en la medida en que es resultado de la observación de nuestra propia actividad espiritual. No estamos hablando para nada de cómo, al efectuar una operación mental, un proceso material de mi cerebro predispone o influencia a otro. Lo que yo observo en el pensar no es qué proceso cerebral vincula el concepto del rayo con el del trueno, sino qué es lo que me predispone a reunir ambos conceptos en una determinada relación. Mi observación me dice que, en las vinculaciones de

mis pensamientos, yo no me oriento hacia otra cosa que no sea el contenido mismo de los pensamientos; yo no me oriento hacia los procesos materiales que tienen lugar en mi cerebro. Para una época menos materialista que la nuestra esta observación sería naturalmente del todo superflua. Pero actualmente, donde hay quien cree que cuando sepamos lo que es materia, también sabremos cómo piensa la materia, hay que decir que se puede hablar del pensar sin entrar en colisión con la fisiología cerebral. A muchas personas se les hace hoy difícil captar el concepto de pensar en su pureza. Quien a la idea del pensar que estoy desarrollando aquí le opone la siguiente frase de Cabanis: "El cerebro segrega pensamientos como el hígado hace con la bilis, y las glándulas salivares la saliva", ignora totalmente de lo que estoy hablando. Intenta encontrar el pensar mediante un mero proceso de observación con el mismo método que utilizamos para los demás objetos del contenido del mundo. Pero por ese camino no puede encontrarlo, porque, como ya mostré, justamente ahí se escapa a la observación normal. Quien no pueda superar el materialismo carece de la facultad de realizar en sí mismo ese estado excepcional antes descrito que le hace emerger a la conciencia lo que en cualquier otra actividad espiritual permanece inconsciente. Con quien carezca de la buena voluntad para situarse en este punto de vista no se podrá hablar del pensar, como no puede hablarse con el ciego sobre el color. Pero, sobre todo, no ha de creer que consideramos el pensar como un conjunto de procesos fisiológicos. No explica el pensar porque no lo ve en absoluto.

Mas para quien tiene la facultad de observar el pensar - y con buena voluntad la posee todo ser humano organizado normalmente - esta observación es la más importante que pueda hacer. Pues observa algo que él mismo produce; no se ve a sí mismo frente a un objeto inicialmente ajeno, sino ante su propia actividad. Sabe cómo se produce lo que está observando. Percibe claramente sus condiciones y relaciones. Ha conquistado un punto firme a partir del cual, con fundada esperanza, puede buscar la explicación del resto de fenómenos del mundo.

El sentimiento de tener un punto firme de esta índole predispuso a René Descartes, fundador de la filosofía moderna, a fundamentar todo el saber humano en la frase: "*Pienso, luego existo*". Todas las demás cosas, todo el restante acontecer

existe sin mí; y no sé si es verdad, juego de magia o sueño. Sólo sé una cosa con toda certeza, pues yo la llevo a su existencia cierta: mi pensar. Aunque el origen de su existencia pueda ser otro, aunque venga incluso de Dios o de cualquier otra parte, de lo sí estoy seguro es de que existe en la medida en que yo mismo lo genero. En principio no está justificado atribuirle otro sentido a la frase de Descartes. El podía afirmar que, dentro del contenido del mundo, yo mismo sólo me capto en mi pensar inserto en mi propia actividad más íntima. Mucho se ha discutido sobre lo que quiere decir la segunda proposición: *luego existo*. Pero sólo puede tener un sentido bajo una única condición. La enunciación más sencilla que yo pueda hacer sobre un objeto es de que es, de que *existe*. Ahora bien, ninguno de los objetos que se presentan en el horizonte de mis vivencias puede decir de inmediato cómo hay que determinar con más detalle esa existencia. Habrá que empezar por comprobar cada objeto en sus relaciones con los demás si queremos determinar en qué sentido se puede decir que existe o no. Un proceso que hemos vivenciado puede ser una suma de percepciones, pero también un sueño, una alucinación, etc. Resumiendo, no puedo decir en qué sentido existe. No podré deducirlo del proceso mismo, solamente lo descubriré cuando lo ponga en relación con otros objetos. Pero entonces tampoco puedo saber *más* que la manera en que se relaciona con esos otros objetos. Mi búsqueda empieza a apoyarse en terreno firme cuando encuentro un objeto donde soy capaz de extraer de él mismo el sentido de su existencia. Pero eso es justamente lo que soy yo como pensador, pues yo le doy a mi existencia el contenido determinado y autosuficiente de la actividad pensante. Entonces puedo partir de ahí y preguntar: ¿Existen las demás cosas en el mismo sentido o en algún otro?

Cuando convertimos el pensar en objeto de la observación añadimos a los demás contenidos observados del mundo algo que suele escaparse a nuestra atención; pero no modificamos el modo en que el hombre se relaciona con los demás objetos. Multiplicamos el número de objetos de observación, pero no el método de observación. Mientras observamos los demás objetos, se entremezcla en el acontecer universal - dentro del cual incluyo ahora el observar mismo - un proceso que pasa desapercibido. Existe algo distinto de todo el restante acontecer universal que no se tiene en cuenta. Pero cuando

observo mi pensar ya no se descarta ningún elemento. Pues lo que ahora flota en el trasfondo, nuevamente, es el pensar mismo. Cualitativamente, el objeto observado es idéntico a la actividad que se dirige hacia él. Y eso vuelve a ser una peculiaridad característica del pensar. Cuando lo convertimos en objeto de observación no nos vemos obligados a hacerlo mediante algo de índole cualitativamente distinta, sino que podemos permanecer en el mismo elemento.

Cuando introduzco en mi pensar un objeto que me ha venido dado sin participación mía, trasciendo mi observación y se podrá decir: ¿qué es lo que me autoriza a ello? ¿por qué no dejo simplemente que el objeto actúe sobre mí? ¿de qué manera es posible que mi pensar tenga alguna relación con el objeto? Esas son preguntas que ha de plantearse todo el que reflexione sobre sus propios procesos mentales. Pero se desvanecen cuando reflexionamos sobre el pensar mismo. No le agregamos al pensar algo ajeno y por tanto no nos hace falta justificar esa adición.

Para *Schelling*, “conocer la naturaleza quiere decir crearla”. Si tomamos estas palabras del audaz filósofo de la naturaleza habrá que renunciar de por vida a todo conocimiento de la naturaleza. Pues la naturaleza ya existe y para volverla a crear hay que conocer los principios por los que fue creada. Para la naturaleza que uno quisiera crear habría que escudriñar las condiciones ya presentes de su existencia. Pero esa mirada inquisitiva que habría de preceder a la creación equivaldría a conocer la naturaleza, incluso si tras haberla sondeado con éxito no llegara a producirse esa creación. Sólo podríamos crear una naturaleza si no la conociéramos *de antemano*.

Lo que es imposible en el caso de la naturaleza, es decir, crear antes de conocer; es justamente lo que realizamos en el caso del pensar. Si en el pensar quisiéramos esperar hasta haberlo conocido, nunca lo lograríamos. Hemos de ponernos a pensar resueltamente para que después, mediante la observación de lo que hemos hecho nosotros mismos, lleguemos a conocerlo. Para la observación del pensar nosotros mismos creamos primero el objeto. La existencia de los demás objetos se ha producido sin que nosotros hayamos participado en su génesis.

Podría fácilmente justificarse que a mi frase de que “hemos de pensar antes de que podamos observar el pensar” se le podría objetar que “con la digestión tampoco podemos esperar hasta que hayamos observado el proceso digestivo”. Pero esa

objeción sería equivalente a la que Pascal le hizo a Descartes, al afirmar que también podría decirse: “me voy a pasear, luego existo”. Está claro que he de digerir resueltamente antes de que haya estudiado el proceso fisiológico de la digestión. Pero en lo que se refiere al pensar, eso sería comparable no con el proceso de querer pensar en la digestión después de haber digerido, sino con el de querer comer y digerir. Tampoco deja de ser cierto que, aunque la digestión no puede ser objeto del digerir, el pensar puede ser perfectamente objeto del pensar.

Por consiguiente no cabe duda: en el pensar mantenemos el acontecer universal en un extremo donde hemos de estar presentes si queremos que algo suceda. Y de eso es precisamente de lo que se trata. Ésa es justamente la razón por la que las cosas se me presentan de manera tan enigmática: el que yo no haya participado en su génesis. Simplemente me encuentro con ellas; pero en el pensar yo sé cómo se ha generado. Por ello no existe punto de partida más primigenio que el pensar a la hora de estudiar todo acontecer del mundo.

Quisiera mencionar todavía un error muy extendido que predomina en relación con el pensar. Consiste en decir: “el pensar, tal como es en sí mismo, nunca nos viene dado. El pensar que vincula las observaciones de nuestras experiencias y las entreteje con una red de conceptos, no es lo mismo que lo que después volvemos a desprender de los objetos de la observación y convertimos en objeto de nuestro estudio. Lo que en principio proyectamos y entretejemos inconscientemente en las cosas es algo distinto a lo que luego liberamos conscientemente”.

Quien concluye así, no entiende que de esa manera no le es posible en absoluto escaparse del pensar. No puedo salirme del pensar si quiero observarlo. Si se distingue el pensar preconsciente del pensar posteriormente consciente, no habría que olvidar que esa diferencia es totalmente exterior y no tiene nada que ver con la cosa. No convierto una cosa en otra por el hecho de considerarla con el pensar. Podría pensar que un ser con órganos sensoriales totalmente distintos y con una inteligencia que funciona de manera diferente, tal vez tenga una representación distinta de un caballo de la que yo tengo, pero no puedo pensar que mi propio pensar se convierte en algo distinto por el hecho de que lo observe. Yo mismo observo lo que yo mismo realizo. No se está hablando de cómo mi pensar se presenta a otra inteligencia ajena a la mía; sino de

cómo se me presenta a mí. Y en todo caso, la imagen que otra inteligencia pueda tener de *mi* pensar no tiene porqué ser más verdadera que la mía propia. Sólo en el caso de que no fuera yo mismo el ser pensante, sino que el pensar se me presentara como una actividad de un ser que me es ajeno, sólo en ese caso podría yo decir que, si bien mi imagen del pensar surge de una manera concreta, no podría saber cómo es el pensar de ese ser en sí mismo.

Por el momento no tengo la más mínima intención de considerar mi propio pensar desde otro punto de vista. Yo considero el mundo restante con ayuda del pensar. ¿Por qué habría de hacer aquí una excepción en el caso de mi pensar?

Con ello considero suficientemente justificado partir del pensar a la hora de estudiar el mundo. Cuando Arquímedes inventó la palanca, creyó que con su ayuda podría levantar todo el cosmos y sacarlo de sus goznes, que le bastaría encontrar un punto donde apoyar su instrumento. Necesitaba algo que fuera llevado por sí mismo y no por otra cosa. En el pensar tenemos un principio que existe por sí mismo. Desde ahí se puede intentar comprender el mundo. Podemos captar el pensar con el pensar mismo. La pregunta es si con él podemos todavía aprehender algo más.

He hablado hasta aquí del pensar sin tener en cuenta a su portador, la conciencia humana. La mayoría de filósofos del presente me objetarán: “Antes de que haya un pensar tiene que haber una conciencia. Y por tanto habría que partir de la conciencia y no del pensar. No habría pensar alguno sin conciencia”. Pero yo debo responder a esa objeción diciendo: “Si quiero esclarecer qué relación existe entre el pensar y la conciencia, habré de pensar en ella. Con lo cual presupongo el pensar”. Y aún así podría responderse: “Si el filósofo quiere *comprender* la conciencia, se sirve del pensar, y en esa medida lo presupone; pero en el transcurso habitual de la vida el pensar surge dentro de la conciencia y por tanto la sitúa antes que él”. Pero si se diera esa respuesta al creador del mundo que quiere crear el pensar tendría sin duda toda la razón. Es evidente que no se puede hacer que surja el pensar sin antes haber generado la conciencia. Pero el filósofo no está tratando de la creación del mundo, sino de la comprensión del mismo. Por tanto no ha de buscar los puntos de partida para la creación del mundo, sino para su comprensión. Considero bien peculiar que se reproche al filósofo el hecho de que se



preocupa sobre todo de la certeza de sus principios y de que no lo hace a la vez de los objetos que quiere comprender. El creador del mundo tendría que saber, ante todo, cómo encontrar un portador del pensar, pero el filósofo ha de buscar un fundamento seguro a partir del cual pueda comprender lo existente. ¿De qué nos sirve partir de la conciencia y subordinar a ella la observación pensante, si de antemano no sabemos nada sobre la posibilidad de explicarnos las cosas mediante la observación *pensante*?

Hemos de empezar por considerar el pensar de una manera totalmente neutral, sin relación con un sujeto que piensa o con un objeto pensado. Pues en el sujeto y el objeto ya tenemos conceptos que han sido formados por el pensar. No puede negarse que *antes de que pueda comprenderse otra cosa, el pensar es el primero que ha de ser comprendido*. Quien lo niega no tiene en cuenta que él mismo, como ser humano, no es una parte inicial de la creación, sino un miembro final de la misma. Con el fin de explicar el mundo mediante conceptos, no se puede partir cronológicamente del primer elemento de la evolución, sino de lo que nos viene dado como más cercano e íntimo. No podemos situarnos de un salto en los inicios de la creación para empezar allí nuestro análisis, sino que hemos partir del momento actual y averiguar si desde lo posterior podemos ascender a lo anterior. Mientras la geología hablaba de revoluciones imaginarias para explicar el presente estado de la Tierra, seguía tanteando en la oscuridad. Sólo adquirió un terreno seguro cuando empezó a investigar que procesos tienen lugar todavía hoy en la Tierra y de ahí fue deduciendo los del pasado. Mientras la filosofía suponga una serie de principios como el átomo, movimiento, materia, voluntad, el inconsciente, etc., seguirá flotando en el aire. Sólo cuando el filósofo contemple lo absolutamente último como su primer punto de partida podrá llegar a su meta. Pero ese elemento absolutamente último hacia el que la evolución del mundo lo ha llevado es el *pensar*.

Hay quienes dicen: No podemos determinar con certeza si nuestro pensar es o no es correcto en sí mismo. Y por tanto en ese caso el punto de partida sigue siendo dudoso. Eso está pensado con el mismo raciocinio con el que se dudaría si un árbol es o no es correcto en sí mismo. El pensar es un hecho y carece de sentido hablar de si es correcto o falso. A lo sumo puedo dudar de si el pensar se aplica correctamente, del

mismo modo que podría ponerse en duda si un árbol concreto produce una madera determinada para el utensilio pertinente. La tarea de este escrito consistirá precisamente en mostrar hasta qué punto es correcta la aplicación del pensar al mundo. Puedo entender que se ponga en duda que con el pensar podamos estipular algo sobre el mundo; pero me parece incomprensible que se dude de si el pensar es acertado en sí mismo.

*Anexo a la nueva edición de 1918.* En las exposiciones precedentes se señala la fundamental diferencia entre el pensar y las demás actividades anímicas como si fuera un hecho que resulta de la observación realmente desprejuiciada. Quien no aspire a esa observación sin prejuicios, ante estas manifestaciones se verá tentado a hacer objeciones como la siguiente: cuando pienso sobre una rosa no hago más que expresar una relación de mi "yo" con la rosa, como sucede cuando siento la belleza de la rosa. Hay igualmente una relación entre el "yo" y el objeto de mi pensar, como la hay, por ejemplo, en el caso del sentir o el percibir. Quien haga esa objeción no tiene en cuenta que *únicamente* en la actividad del pensar el yo se reconoce a sí mismo identificado con el ser que está activo, hasta en todas las ramificaciones de esa actividad. Ese no es en absoluto el caso en cualquier otra actividad anímica. Cuando por ejemplo se siente un placer, una observación sutil puede distinguir perfectamente hasta qué punto el yo se siente uno con lo que allí está activo y hasta qué punto hay en él algo pasivo, por el hecho de que el placer simplemente emerge ante el "yo". Y lo mismo sucede en las restantes actividades anímicas. Sencillamente no tendríamos que confundir el "tener imágenes mentales" con la elaboración de pensamientos mediante el pensar. Las imágenes mentales pueden surgir de una manera onírica como nebulosas insinuaciones en el alma. Y eso no es un *pensar*. No obstante alguien podría decir: si eso es lo que quiere decir pensar, es que la voluntad está dentro del pensar y ya no tenemos simplemente el pensar, sino el querer del pensar. Pero eso sencillamente nos autorizaría a decir que el verdadero pensar siempre ha de ser intencionado, (ha de ser querido/pretendido). Aunque esto no tiene nada que ver con la caracterización del pensar que estamos haciendo en estas exposiciones. A pesar de que la esencia del pensar siempre haga necesario que éste haya de ser *intencional*, de lo que se

trata es de que, al realizarse el pensar, no se quiere nada que no se presente al yo como actividad absolutamente propia y abarcable para su observación. Hay que decir incluso que *a causa* de la esencia del pensar que aquí se ha tenido en cuenta éste se presenta al observador como algo totalmente *intencional*. Quien se esfuerce realmente en comprender lo que entra en juego a la hora de analizar el pensar, no podrá evitar señalar que esa actividad anímica posee la propiedad de la que hemos hablado aquí.

Una personalidad que el autor tiene en muy alta consideración (Eduard von Hartmann) le objetó que no se puede hablar del pensar tal como se hace aquí, porque lo que aquí se cree observar como pensar activo es mera apariencia. Y que en realidad sólo se está observando los resultados de una actividad no consciente que subyace en el pensar. Sólo por el hecho de no observar esa actividad no consciente surge la ilusión de que el pensar observado existe por sí mismo, como sucede cuando creemos ver un movimiento si iluminamos algo mediante una serie de rápidos fogonazos sucesivos. Esa objeción se basa también en una inexacta observación del estado de cosas. Quien la hace no tiene en cuenta que es el "yo" mismo que, hallándose *dentro* del pensar, observa *su* propia actividad. Para poder sucumbir a una ilusión como la del aparente movimiento en el caso de los fogonazos sucesivos, el "yo" tendría que estar fuera del pensar. Podría decirse más bien que quien hace esa comparación comete un grave error, como el que ante una luz que está en movimiento dijera: en cada lugar donde aparece la luz es encendida de nuevo por una mano desconocida. Quien quiera ver en el pensar algo que no sea la actividad claramente perceptible generada en el "yo" mismo, habrá de empezar haciéndose ciego ante el simple estado de cosas que podemos observar, para luego poder tomar por base una hipotética actividad en el pensar. Quien no se ciegue de esa manera ha de reconocer que todo lo que "pensando añade" al pensar lo está extrayendo de la misma esencia del pensar. La observación desprejuiciada nos muestra que no se puede contar con nada de la esencia del pensar que no lo hayamos encontrado *en el* pensar mismo. No se puede llegar a algo que *provoca* el pensar, si dejamos la esfera del pensar.

## IV

### EL MUNDO COMO PERCEPCIÓN

Con el pensar surgen *conceptos e ideas*. No puede explicarse en palabras lo que es un concepto. Las palabras sólo pueden indicarle al hombre que tiene conceptos. Cuando alguien ve un árbol, su pensar reacciona a la observación, al objeto exterior se le añade un objeto ideico equivalente que se le corresponde. Cuando el objeto exterior desaparece del campo de observación, sólo queda el objeto ideico. Este último es el concepto del objeto. Cuanto más se amplía nuestra experiencia tanto más aumenta la suma de nuestros conceptos. Pero los conceptos no se hallan aislados entre sí, pues se relacionan mutuamente generando un conjunto coherente. El concepto de "organismo" se relaciona con los otros conceptos de "desarrollo regido por ciertas leyes", "crecimiento", etc. Otros conceptos formados ante cosas aisladas concurren finalmente en uno. Todos los conceptos que me hago del león, confluyen en el concepto global de "león". De ese modo todos los conceptos aislados se vinculan en un sistema conceptual cerrado donde cada uno de ellos ocupa su lugar. Cualitativamente, las ideas no son distintas de los conceptos. Son simplemente conceptos más llenos de contenido, más saturados y más abarcantes. He de recalcar en este punto que mi punto de partida aquí es lo que yo describí como *pensar*, y no los *conceptos e ideas* que justo se adquieren gracias al pensar. Estos ya presuponen la presencia del pensar. Por tanto, no hemos de extrapolar a los conceptos lo que he dicho sobre la naturaleza autosuficiente e incondicionada del pensar. (Recalco esto de manera expresa porque aquí reside mi diferencia con Hegel. Éste sitúa el concepto como el elemento primigenio y original.)

El concepto no puede adquirirse a partir de la observación. Eso se deduce ya del hecho de que el niño se va formando lenta y paulatinamente los conceptos sobre los objetos que le rodean. Los conceptos se agregan a la observación.

Un filósofo muy leído del presente *Herbert Spencer*, describe del modo siguiente el proceso espiritual que realizamos frente a la observación:

"Cuando en una tarde de septiembre estamos dando un paseo por el campo y unos pasos frente a nosotros oímos un ruido, y junto a la zanja del que parece proceder vemos cómo se mueve

la hierba, lo más probable es que nos acerquemos al lugar para averiguar qué es lo que produjo el movimiento y el ruido. Al acercarnos vemos una perdiz que aletea en la zanja, y con ello queda satisfecha nuestra curiosidad: tenemos lo que llamamos una explicación de los fenómenos. Esta aclaración se basa en lo siguiente: como quiera que en la vida hemos experimentado miles de veces que cuando se altera la posición en reposo de cuerpos pequeños se produce el movimiento de otros cuerpos que se hallan entre ellos, y como de ello hemos generalizado las relaciones entre esas alteraciones y dichos movimientos, consideramos explicada esa alteración especial en el momento en que descubrimos que ella es un ejemplo de esa relación en concreto". Pero si se observa con más precisión, la cosa es distinta de lo que aquí se describe. Cuando oigo un ruido, lo primero que hago es buscar el concepto para esa observación. Y ese concepto es el que me permite trascender el ruido. Quien no reflexiona más, se limita a oír el ruido y se da por satisfecho. Pero mi reflexión me permite entender que he de concebir el ruido como efecto de algo que lo ha producido. Por tanto, cuando vinculo el concepto de *efecto* con la percepción del ruido, me veo predispuesto a salirme de la observación concreta y buscarle la *causa*. El concepto de efecto llama al concepto de causa y entonces busco el objeto causante que finalmente encuentro en la figura de la perdiz. Pero estos conceptos de causa y efecto nunca puedo adquirirlos con la mera observación, por mucho que los extienda a muchísimos más casos. La observación estimula a que salga el concepto y sólo éste me indica el camino para vincular esa vivencia concreta con otras.

Si se exige a una "ciencia rigurosamente estricta" que extraiga su contenido exclusivamente de la observación, habrá que exigir también que renuncie a todo pensar. Porque éste, por su naturaleza, trasciende lo observado.

Ahora es el momento de pasar del pensar al ser pensante. Porque es gracias a éste que la observación es vinculada al pensar. La conciencia humana es el escenario donde se encuentran el concepto y la observación, y donde se vinculan entre sí. Mas con esto estamos describiendo también esa conciencia (humana). Ella es el intermediario entre pensar y observación. Cuando el ser humano observa una cosa ésta se le presenta como algo dado, cuando piensa se ve a sí mismo como alguien activo. Considera la cosa como *objeto* y a sí mismo

*sujeto*. Por dirigir su pensar hacia la observación tiene conciencia de los objetos; por dirigir su pensar hacia sí mismo tiene conciencia de sí mismo, o *autoconciencia*. Necesariamente, la conciencia humana ha de ser a la vez autoconciencia, porque es conciencia *pensante*. Pues cuando el pensar dirige su mirada hacia su propia actividad convierte en objeto su propia entidad primigenia, es decir, su sujeto.

Ahora bien, no hay que olvidar que sólo nosotros, con ayuda del pensar, podemos determinarnos como sujeto y enfrentarnos a los objetos. Por eso nunca podemos concebir el pensar como una actividad meramente subjetiva. El pensar está *más allá* de sujeto y objeto. Construye ambos conceptos como lo hace con los demás conceptos. Por tanto, cuando nosotros, como sujeto pensante, relacionamos el concepto con un objeto, no podemos considerar esa vinculación como algo meramente subjetivo. No es el sujeto el que realiza la vinculación, sino el pensar. El sujeto no piensa porque sea sujeto, sino que aparece como sujeto porque es capaz de pensar. Por consiguiente, la actividad que el hombre realiza como ser *pensante* no es una actividad meramente subjetiva, es una actividad que no es ni subjetiva ni objetiva, sino que trasciende ambos conceptos. Nunca puedo decir que mi sujeto individual piensa, este vive, más bien, por la gracia de mi pensar. Por eso, el pensar es un elemento que me lleva más allá de mí mismo y me vincula con los objetos. Pero al mismo tiempo me separa de ellos al enfrentarme con ellos como sujeto.

Ahí reside la naturaleza doble del ser humano: piensa, y con ello se abarca a sí mismo y al resto del mundo; pero al mismo tiempo, mediante el pensar, ha de determinarse a sí mismo como un individuo que se sitúa frente a los objetos.

El próximo paso consistirá ahora en preguntarnos: ¿cómo hace el otro elemento, que hasta aquí hemos descrito como mero objeto de observación y que se encuentra con el pensar en la conciencia, para penetrar en esta última?

Para responder a esta pregunta hemos de eliminar de nuestro campo de observación todo lo que ya ha sido introducido en él por el pensar. Pues de la manera más multifacética, nuestro respectivo contenido de la conciencia se halla siempre impregnado de conceptos.

Hemos de imaginarnos que de la nada surge un ser con inteligencia humana plenamente desarrollada y se sitúa frente al mundo. Lo que se captó antes de poner en acción el pensar

es el puro contenido de la observación. En ese momento el mundo le mostraba a ese ser únicamente la mera yuxtaposición inconexa de *objetos de la sensación*: colores, sonidos, sensaciones de presión, calor, gusto y olfato; luego sentimientos de placer y disgusto. Esa yuxtaposición de cosas es el contenido de la pura observación carente de pensamiento. Frente a ella se sitúa el pensar que está dispuesto a desplegar su actividad cuando encuentra un punto de aplicación. Y la experiencia nos enseña que lo encuentra pronto. El pensar está en condiciones de tender hilos entre un objeto de observación y otro. Vincula con esos elementos determinados conceptos y con ello los relaciona mutuamente. Ya vimos que un ruido que viene a nuestro encuentro se vincula con otra observación gracias a que consideramos lo primero como efecto de lo segundo.

Si recordamos ahora que no hemos de considerar la actividad del pensar como algo subjetivo, tampoco nos veremos tentados a creer que esas relaciones que son generadas por el pensar tienen un valor meramente subjetivo.

Nuestra labor consistirá ahora en averiguar, mediante la reflexión, de qué manera se relaciona con nuestro sujeto consciente el mencionado contenido de la observación que nos venía directamente dado.

Por las oscilaciones en la utilización de la lengua me parece obligado ponerme de acuerdo con el lector sobre el uso de una palabra que en lo que habré de aplicar en lo sucesivo. A los objetos inmediatos de la sensación que antes he mencionado, en la medida en que el sujeto se percata de ellos mediante la observación, los llamaré *percepciones*. Es decir, que con ese nombre no me refiero al proceso de la observación, sino al *objeto* de la misma.

No escojo el término *sensación*, porque tiene un significado determinado en la fisiología, mucho más limitado que el de mi concepto de *percepción*. Puedo llamar percepción a un sentimiento en mi interior, pero no puedo denominarlo sensación en el sentido fisiológico. También noto la presencia de mi sentimiento porque se convierte en *percepción* para mí. Igualmente podemos llamar percepción al modo en que nos percatamos de nuestro pensar mediante la observación, por la forma en que el pensar surge ante nuestra conciencia en su primer instante.

El hombre ingenuo considera sus percepciones en el sentido en que se le aparecen, es decir, como cosas que tienen total independencia de él. Cuando ve un árbol, al principio cree que éste, con la forma y los colores que tienen sus diversas partes, se halla situado en el lugar al que dirige su mirada. Cuando la misma persona por la mañana ve aparecer el sol como un disco en el horizonte y sigue el curso de ese disco, considera que todo eso existe (por sí mismo) de la manera en que él lo percibe. Y se aferra a esa creencia mientras no tenga otras percepciones que la contradigan. El niño que carece todavía de experiencias sobre las distancias quiere coger la luna y no rectifica lo que a primera vista consideraba correcto, hasta que se encuentra con una segunda percepción que se contradice con la primera. Toda ampliación del círculo de mis percepciones me obliga a rectificar mi imagen del mundo. Eso se muestra tanto en la vida cotidiana como en la evolución espiritual de la humanidad. La imagen que los antiguos se hacían de la relación entre el sol, la Tierra y los demás cuerpos celestes, Copérnico tuvo que sustituirla por otra, porque no coincidía con percepciones que antes eran desconocidas. Cuando el Dr. Franz operó a un ciego de nacimiento, éste explicó que antes de su operación, mediante las percepciones del sentido del tacto, se había hecho una imagen totalmente distinta del tamaño de los objetos. Con las percepciones visuales tuvo que rectificar sus percepciones del tacto.

¿De dónde viene que constantemente nos veamos obligados a rectificar nuestras observaciones?

Una simple observación nos proporciona la respuesta a este interrogante. Cuando estoy al extremo de una avenida, los árboles que se hallan al otro extremo se me aparecen más pequeños y juntos entre sí que los que tengo más cerca. Mi imagen perceptiva se modifica en el momento en que varío mi posición desde la que observo las cosas. Por la forma en que se me aproxima, esa imagen depende de una determinación que no hay que atribuir al objeto, sino a mí mismo, que soy el perceptor. A la alameda o el paseo le da igual dónde esté yo situado. Pero la imagen que obtengo de ella depende esencialmente de esa posición. Del mismo modo, al sol y al sistema planetario les da igual que el hombre los contemple desde la Tierra. Pero la imagen de la percepción que se le ofrece a él se halla determinada por el lugar donde habita. El que la imagen de la percepción dependa del lugar de nuestra



observación es lo más fácil de descubrir. Pero la cosa ya es más difícil cuando descubrimos que nuestro mundo de la percepción depende de nuestro organismo corporal y espiritual. El físico nos muestra que dentro del espacio donde oímos un ruido, tienen lugar vibraciones del aire y que el cuerpo en el que buscamos el origen de ese ruido muestra un movimiento vibratorio de sus partes. Si tenemos un órgano auditivo organizado normalmente, nosotros sólo percibimos esos movimientos como sonido, sin él, el mundo entero permanecería eternamente mudo. La fisiología nos enseña que existen personas que no perciben nada de la magnificencia de los colores que nos rodean. Su imagen perceptiva únicamente les muestra matices de claroscuro. Hay otros que no perciben sólo un color determinado, por ejemplo, el rojo. En su imagen del mundo no existe ese color y por lo tanto es distinta de la de cualquier otra persona común. A la dependencia que existe entre la imagen de mi percepción y mi puesto de observación quisiera llamarla matemática, y llamaré cualitativa a la que depende de mi organismo. Con la primera se ven determinadas las dimensiones y las distancias mutuas que me ofrecen las percepciones, la segunda determina la cualidad de éstas. El que en una superficie roja vea el rojo - que es una determinación cualitativa - depende de la organización de mi ojo.

Por consiguiente, las imágenes de mi percepción comienzan por ser subjetivas. El conocimiento del carácter subjetivo de nuestras percepciones puede llevarnos fácilmente a dudar de si en realidad algo objetivo subyace en ellas. Cuando sabemos que una percepción, por ejemplo del color rojo, o de un determinado sonido, no es posible sin una determinada disposición de nuestro organismo, puede llegar a creerse que al margen de nuestro organismo subjetivo, esa percepción no existe, que sin el acto de percepción del que ella es objeto carece de existencia alguna. Esa concepción tuvo en *George Berkeley* a su clásico representante, pues, según él, cuando el hombre se ha hecho consciente del significado que el sujeto tiene para la percepción ya no puede creer que exista un mundo sin el espíritu consciente. Y por eso nos dice: "Algunas verdades son tan cercanas y tan esclarecedoras que basta con abrir los ojos para verlas. Para mí una de ellas es la proposición de que todo el coro celestial y todo lo que pertenece a la Tierra, en pocas palabras, todos los cuerpos que

conforman el poderoso edificio del mundo, no existen fuera del espíritu y que su existencia consiste en su ser percibidos o reconocidos; y que, por consiguiente, en la medida en que no sean percibidos por mí, o que no existan en mi conciencia o en la de cualquier otro espíritu creado, en esa misma medida o bien carecen absolutamente de existencia o bien existen en la conciencia de un espíritu eterno". Para esta concepción no queda nada de la percepción si se prescinde de lo percibido. No existe ningún color si no se ve ninguno, ningún sonido si no se oye ninguno. E igual como sucede con el color o el sonido, tampoco existen la extensión, la forma y el movimiento fuera del acto de percepción. En ninguna parte vemos mera extensión o forma, sino siempre las vemos vinculadas con algún color o con otras propiedades incuestionablemente dependientes de nuestra subjetividad. Si estas últimas desaparecen con nuestra percepción, habrá de suceder lo mismo con las primeras que van ligadas a ellas.

Cuando a dicha concepción se le objeta que aunque figura, color, forma, sonido, etc., no tengan otra existencia que la que poseen dentro del acto de la percepción, han de haber cosas que existen sin la conciencia, y que son semejantes a las imágenes de la percepción consciente, esta concepción suele responder diciendo: un color sólo puede parecerse a un color y un sonido a un sonido. Nuestras percepciones sólo pueden parecerse a nuestras percepciones y no a cualquier otra cosa. Incluso lo que llamamos objeto no deja de ser un grupo de percepciones que se hallan vinculadas de una manera determinada. Si a una mesa le quito la forma, la extensión, el color, o sea, todo lo que sea sólo mi percepción, entonces ya no queda nada. Si se sigue consecuentemente esta concepción se llega a la afirmación de que los objetos de mis percepciones sólo existen gracias a mí y únicamente mientras los percibo. Desaparecen cuando desaparece la percepción y sin ella carecen de sentido. Fuera de mis percepciones no conozco ni puedo conocer ningún objeto.

Contra esa afirmación no hay nada que objetar, exceptuando el hecho, a nivel general, de que en la percepción está implicada la determinación que ejerce el organismo de mi sujeto. Pero la cuestión se plantearía esencialmente de manera distinta si fuéramos capaces de señalar cuál es la función de nuestro percibir en el surgimiento de una percepción. Sabríamos entonces qué es lo que sucede en la percepción

mientras estamos percibiendo y podríamos determinar también qué es lo que ha de haber en ella antes de que sea percibida.

Con ello nuestro estudio del objeto de la percepción se ve conducido hacia el sujeto. No sólo percibo cosas, sino también me percibo a mí mismo. En principio, la percepción de mí mismo tiene como contenido el hecho de que *yo soy lo que permanece*, en comparación con las restantes imágenes perceptivas que van y vienen. La percepción del yo puede surgir siempre en mi conciencia mientras estoy teniendo otras percepciones. Cuando estoy inmerso en la percepción de un objeto dado, provisionalmente sólo tengo conciencia de dicho objeto. A ello puede siempre agregársele la percepción de mi yo. A partir de ese momento ya no soy únicamente consciente del objeto, sino también de mi personalidad que se halla frente al objeto y lo observa. No veo simplemente un árbol, sino sé también que *soy yo quien* lo está viendo. También reconozco que en mí sucede algo mientras estoy observando el árbol. Cuando el árbol desaparece de mi campo de visión queda para mi conciencia un remanente de ese proceso: una imagen del árbol. Durante la observación esa imagen se ha vinculado con mi yo. Mi yo se ha enriquecido, su contenido ha acogido un nuevo elemento. A ese elemento le llamo *representación* del árbol. Nunca llegaría a poder hablar de representaciones, si no las vivenciara en la percepción de mi yo. Las percepciones vendrían y se irían, las dejaría pasar de largo. Pero únicamente porque percibo mi yo y descubro que con cada percepción se modifica el contenido *de éste*, me veo obligado a relacionar la observación del objeto con la alteración de mi propio estado y a hablar de representación.

La representación la percibo en mí mismo, de modo parecido a como percibo color, sonido, etc., en los demás objetos. Ahora puedo distinguir también y llamar *mundo exterior* a esos otros objetos que tengo frente a mí, mientras llamo *mundo interior* al contenido de mi autopercepción. El desconocimiento de la relación entre representación y objeto ha conducido a los mayores malentendidos en la filosofía moderna. Se resaltó la percepción de una alteración en nosotros, la modificación que experimenta mi yo y se perdió de vista el objeto que provocaba esa modificación. Se dijo entonces: no percibimos los objetos, sino sólo nuestras representaciones. No puedo tener conocimiento de la mesa en sí, que es el objeto de mi observación, sino sólo la alteración que tiene lugar conmigo

mismo mientras estoy percibiendo la mesa. No puede confundirse esa concepción con la antes mencionada de Berkeley. Berkeley afirma la naturaleza subjetiva de los contenidos de mi percepción, pero no dice que yo sólo puedo tener conocimiento de mis representaciones. Él limita mi conocimiento a mis representaciones porque considera que no existen objetos fuera de la representación. Para Berkeley, lo que yo veo como mesa, deja de existir en el momento en que ya no le dirijo la mirada. Por eso Berkeley hace que mis percepciones surjan directamente gracias al poder de Dios. Veo una mesa porque Dios provoca esa percepción en mí. Por eso Berkeley sólo conoce dos seres reales: Dios y los espíritus humanos. Lo que llamamos mundo sólo existe dentro de los espíritus. Para Berkeley no existe lo que el hombre ingenuo llama mundo exterior, naturaleza corporal. Esa concepción se enfrenta a la de Kant, hoy en boga, que limita nuestro conocimiento del mundo a nuestras representaciones, no porque esté convencida de que no puede existir nada fuera de nuestras representaciones, sino porque nos considera organizados de un modo que sólo nos permite experimentar las alteraciones de nuestro propio yo y no las cosas en sí que provocan dichas alteraciones. Del hecho de que sólo conozco mis representaciones no infiere que no haya una existencia que sea independiente de esas representaciones, sino simplemente que el sujeto no puede acogerla directamente en sí mismo, y que ha de limitarse a "imaginar, fingir, pensar, conocer, y tal vez desconocer, por medio de sus pensamientos subjetivos". (O. Liebmann, Para un análisis de la realidad). Esa concepción cree estar diciendo algo categórico, algo que se comprende directamente sin necesidad de demostrarlo. "La primera proposición fundamental de la que el filósofo ha de hacerse claramente consciente consiste en el conocimiento que nuestro saber *al principio* se extiende exclusivamente a nuestras representaciones. Ellas son lo único que experimentamos y vivenciamos de manera inmediata y por ese hecho la duda más radical no puede evitar que la conozcamos. En cambio, el saber que trasciende nuestra representación - utilizo aquí en todas partes esta expresión en el sentido más amplio, abarcando así también todo acontecer psíquico - no está protegido ante la duda. Por esa razón, al *empezar cualquier tarea filosófica*, todo conocimiento que vaya más allá de las representaciones ha de ponerse expresamente en duda". Así es

como *Volkelt* comienza su libro sobre la "Teoría del Conocimiento de Kant". Lo que aquí se expone como si fuera una verdad inmediata y evidente, en realidad es el resultado de una operación mental que transcurre del modo siguiente: el hombre ingenuo cree que los objetos, tal como los percibe, existen también fuera de su conciencia. Pero la física, la fisiología y la psicología parecen enseñarnos que para que podamos tener representaciones hace falta la presencia de nuestro organismo, y por consiguiente que no podemos saber nada más que lo que éste nos suministra sobre las cosas. Nuestras percepciones son, pues, modificaciones de nuestro organismo y no cosas en sí. De hecho, para *Eduard von Hartmann* esa reflexión ha de llevar a la convicción de que sólo podemos tener conocimiento directo de nuestras representaciones (véase su "Problema fundamental de la Teoría del Conocimiento"). El hecho de que fuera de nuestro organismo hallamos vibraciones de los cuerpos y del aire que se nos manifiestan como sonido, lleva a deducir que lo que llamamos sonido no es otra cosa que una reacción subjetiva de nuestro organismo frente a los movimientos que tienen lugar en el mundo exterior. Del mismo modo se considera que el color y el calor son únicamente modificaciones de nuestro organismo. Y se considera que esos dos tipos de percepción son provocados en nosotros por la acción de procesos del mundo exterior que son totalmente distintos de lo que es la vivencia del color y del calor. Si esos procesos estimulan los nervios epidérmicos de mi cuerpo tengo la percepción subjetiva del calor, si esos procesos afectan al nervio óptico percibo luz y color. Por consiguiente, la luz, el calor y el color son aquello con lo que mis nervios sensoriales responden al estímulo de fuera. El sentido del tacto tampoco me da a conocer objetos del mundo exterior, sino sólo mis propios estados. En el sentido de la física moderna podría pensarse que los cuerpos están hechos de infinitas partículas, las moléculas, y que éstas no son contiguas, sino que mantienen una cierta separación entre sí. Por lo que entre ellas existe el espacio vacío, y a través de éste interactúan mutuamente por medio de fuerzas de atracción y repulsión. Cuando acerco mi mano a un cuerpo, las moléculas de mi mano no tocan directamente las de ese cuerpo, sino que sigue habiendo una cierta distancia entre el cuerpo y mi mano. Y lo que yo siento como resistencia del cuerpo no es otra cosa que el efecto de la

fuerza repelente que ejercen sus moléculas obre mi mano. Estoy totalmente fuera del cuerpo y sólo percibo su acción sobre mi organismo.

Completando estas reflexiones aparece la doctrina de las energías sensoriales específicas que propuso *J. Müller* (1801-1858). Consiste en el hecho de que cada sentido posee la propiedad de responder a todos los estímulos exteriores de una manera determinada que le es propia. Si se ejerce una acción sobre el nervio óptico, emergerá una percepción de luz, con independencia de que el estímulo lo produzca lo que llamamos luz o una presión mecánica o una corriente eléctrica aplicadas al nervio óptico. Por otra parte, los mismos estímulos exteriores producirán en los diversos sentidos percepciones igualmente distintas. De ahí parece deducirse que nuestros sentidos sólo pueden transmitirnos lo que sucede en ellos mismos, pero nada del mundo exterior. Ellos determinan las percepciones según la naturaleza que le es propia a cada uno de ellos.

La fisiología muestra que tampoco puede hablarse de un conocimiento directo de lo que provocan los objetos en nuestros órganos sensoriales. Al investigar los procesos que tienen lugar en nuestro propio cuerpo, la fisiología descubre que en los órganos sensoriales mismos los efectos del mundo exterior se transforman ya de la manera más variada. Eso lo vemos más claramente en el ojo y en el oído. Ambos son órganos muy complejos que transforman esencialmente el estímulo exterior, antes de llevarlos al nervio correspondiente. Y del extremo periférico del nervio el estímulo ya transformado es conducido hacia el cerebro. Allí los órganos centrales han de volver a ser estimulados. De ahí se concluye que el proceso exterior ha experimentado toda una serie de transformaciones antes de llegar a la conciencia. Lo que en ese caso sucede en el cerebro se halla unido con el proceso exterior mediante tantos procesos intermedios que ya no puede concebirse ninguna semejanza con el proceso exterior. Lo que el cerebro acaba transmitiendo al alma no son ni procesos exteriores ni procesos que tengan lugar en los órganos sensoriales, sino sólo los que se realizan dentro del cerebro. Pero aún estos últimos tampoco los percibe el alma directamente. Lo que finalmente tenemos en la conciencia no son procesos cerebrales, sino *sensaciones*. Mi sensación del *rojo* no se parece en nada al proceso que tiene lugar en el cerebro cuando siento el rojo.

Éste reaparece como efecto en el alma y sólo es causado por el proceso cerebral. Por eso en su "Problema fundamental de la teoría del conocimiento" dice *Hartmann*: "Por consiguiente, lo que el sujeto percibe son siempre modificaciones de sus propios estados psíquicos y nada más". Cuando tengo las sensaciones, éstas ya no se hallan entre lo que percibo como cosas. Sólo me pueden ser transmitidas sensaciones aisladas por el cerebro. Las sensaciones de dureza o blandura se me transmiten mediante el sentido del tacto, las de color y luz me las transmite el órgano visual. Y sin embargo ambas se hallan unidas en un mismo objeto. Esa reunión ha de haberla provocado primero el alma. Es decir, el alma agrupa en cuerpos las sensaciones aisladas proporcionadas por el cerebro. Mi cerebro me transmite aisladamente las sensaciones visuales, táctiles y auditivas, por vías totalmente distintas entre sí, que luego el alma reúne en la representación de la trompeta. Ese miembro final (representación de la trompeta) de un proceso es lo primero que se le presenta a mi conciencia como algo dado. En él ya no podemos hallar nada de lo que hay fuera de mí y que en origen provocó la impresión en mis sentidos. En su camino hacia el cerebro y de éste hacia el alma, el objeto exterior se ha perdido totalmente.

Será difícil encontrar un segundo edificio mental en la historia de la vida espiritual humana que se haya construido con tanta ingeniosidad. Y sin embargo se desmorona en la nada sin lo examinamos minuciosamente. Observemos primero cómo se produce. Se empieza partiendo de lo que a la conciencia ingenua le viene dado de las cosas percibidas. Luego se muestra que todo lo que se halla en esas cosas no existiría para nosotros si careciéramos de sentidos. Si no hay ojo, no hay color. Y por tanto el color todavía no existe en aquello que actúa sobre el ojo. Sólo surge por la interacción mutua entre el ojo y el objeto. Éste, por tanto es incoloro. Pero en el ojo tampoco existe el color, porque allí existe un proceso físico o químico que es transmitido por el nervio hasta el cerebro provocando otro proceso en él. Ese todavía no es el color. Sólo es color cuando el cerebro lo genera en el alma. Pero ahí todavía sigue sin aparecérseme en la conciencia, sólo lo hace cuando el alma lo traslada hacia fuera en un cuerpo. Y es en éste finalmente que creo percibir el color. Hemos realizado un círculo completo. Nos hemos hecho conscientes de la presencia de un cuerpo dotado de color. Eso es lo primero. Ahora

empieza la operación mental. Si no tuviera ojos, el cuerpo para mí sería incoloro. Por tanto no puedo proyectar el color a dicho cuerpo. Voy a buscarlo. Y lo busco en el ojo, pero es en vano. Si lo busco en el nervio, es inútil. Si lo busco en el cerebro, tampoco me sirve de nada. Si lo busco en alma, acabo encontrándolo en ella, pero no se halla unido al cuerpo (que percibí). Sólo encuentro el cuerpo dotado de color en el punto de donde he partido al principio. Se ha cerrado el círculo. Lo que el hombre ingenuo cree que existe ahí fuera en el espacio yo creo reconocerlo como creación de mi alma.

Mientras nos quedemos ahí todo parece perfectamente en orden. Pero hay que volver a empezar todo desde el principio. Hasta ahora he estado tratando de una cosa: de la percepción exterior de la que antes, como hombre ingenuo, había tenido una falsa concepción. Creía que existía tal y como la había percibido. Ahora descubro que desaparece con mi representación y que sólo es una modificación de mis estados anímicos. ¿Tengo entonces algún derecho a partir de ella en mis estudios? ¿Puedo decir que actúa sobre mi alma? La mesa, que antes creía ejerciendo un efecto sobre mí y creando en mí una representación de sí misma, desde ahora tengo que tratarla como si fuera por sí misma una representación. En consecuencia, mis órganos sensoriales y los procesos que tienen lugar en ellos son también puramente subjetivos. No tengo derecho alguno para hablar de un ojo real, sino sólo de mi representación del ojo. Lo mismo sucede con el ducto nervioso, el proceso cerebral y hasta con el proceso que tiene lugar en el alma misma, gracias al cual han de construirse cosas a partir del caos de las múltiples sensaciones. Si presupongo la certeza del primer razonamiento y vuelvo a recorrer las fases de las que consta mi acto de conocimiento, éste último se muestra como un tejido de representaciones que, como tales, no pueden siquiera interactúan unas sobre otras. No puedo decir: mi representación del objeto actúa sobre la representación de mi ojo y de esa interacción emerge la representación del color. Pero tampoco me hace falta. Pues tan pronto como me es evidente que los órganos sensoriales y sus actividades y mi proceso nervioso y anímico sólo me pueden ser dados mediante la percepción, la mencionada hipótesis se muestra en toda su imposibilidad. Es cierto que para mí no existe ninguna percepción sin su correspondiente órgano sensorial. Pero tampoco puede haber un órgano



sensorial sin percepción. De mi percepción de la mesa puedo pasar a mi ojo que está viéndola, a los nervios epidérmicos que la están tocando, pero lo que en éstos sucede, a su vez, sólo puedo experimentarlo gracias a la percepción. Y pronto descubro que en el proceso que se realiza en el ojo no hay rastro de similitud alguna con lo que yo percibo como color. No puedo destruir mi percepción del color mostrando el proceso que tiene lugar en el ojo mientras se está produciendo en él esa percepción. Tampoco encuentro el color en los procesos cerebrales y nerviosos; simplemente vinculo nuevas percepciones dentro de mi organismo con la primera que el hombre ingenuo sitúa fuera de su organismo. Lo único que hago es ir de una percepción a otra.

Por otra parte, toda esa argumentación contiene un salto. Estoy en posición de seguir los procesos que suceden en mi organismo hasta los que tienen lugar en el cerebro, incluso si mis suposiciones se van haciendo cada vez más hipotéticas cuanto más me acerco a los procesos centrales del cerebro. El camino de la observación *exterior* desaparece con el proceso que tiene lugar en mi cerebro y justamente con el proceso que percibiría si pudiera tratar el cerebro con medios físicos, químicos, etc. El camino de la observación *interior* comienza con la sensación y llega hasta la edificación de las cosas a partir del material de la sensación. El camino de observación se interrumpe en la transición entre el proceso cerebral y la sensación.

La forma de pensar descrita que, en contraposición al punto de vista de la conciencia ingenua que llamamos realismo ingenuo, se denomina a sí misma *idealismo crítico*, comete el error de considerar *una* percepción como mera representación, mientras considera *la otra* en el sentido en que lo hace el realismo ingenuo que pretende rebatir. Intenta demostrar el carácter de representación que tienen las percepciones tomando de manera ingenua las percepciones que se tienen en el propio organismo como hechos de valor objetivo, y aún así pasa totalmente por alto el hecho de que entremezcla dos campos de observación entre los que no puede haber mediación alguna.

El idealismo crítico sólo puede rebatir al realismo ingenuo si de manera realista-ingenua toma el propio organismo como algo que existe objetivamente. En el instante mismo en que se hace consciente de que todas las percepciones que tienen

lugar en el propio organismo son totalmente equiparables a las percepciones que el realista ingenuo considera como objetivamente existentes, ya no puede apoyarse en las primeras como fundamento seguro. Tendría que contemplar su propio organismo como un mero complejo de representaciones. Pero con ello se pierde la posibilidad de considerar el contenido del mundo percibido como algo provocado por el propio organismo mental. Habría que suponer que la representación "color" es únicamente una modificación de la representación "ojo". El llamado idealismo crítico no puede demostrarse sin pedirle algo prestado al realismo ingenuo. Este último sólo es rebatido haciendo que, sin comprobación alguna, sus propias premisas se den por válidas en otro campo.

Hasta aquí sólo una cosa es cierta: investigando dentro de la esfera de la percepción el idealismo crítico no puede ser demostrado, por lo que la percepción no puede ser despojada de su carácter objetivo.

Y aún menos puede afirmarse la frase "*el mundo percibido es mi representación*" como algo evidente y sin necesidad de prueba alguna. *Schopenhauer* empieza su obra "El mundo como voluntad y representación" con las siguientes palabras: "El mundo es mi representación, - esa es la verdad que rige en relación a todo ser viviente y cognoscente; si bien sólo el ser humano puede elevarla a la conciencia reflexiva abstracta. Si realmente lo hace es que ha aparecido en él el discernimiento filosófico. Entonces se le hace claro y evidente que él no conoce el sol ni la tierra; sino que siempre es un ojo el que ve el sol y una mano la que siente la tierra al tocarla; que el mundo que le rodea sólo existe como representación, es decir, sólo como algo que se refiere a otro elemento, a alguien que se hace las representaciones, que no es sino él mismo. Si se puede expresar alguna verdad *a priori* es ésta. Pues ella es la manifestación de aquella forma de toda experiencia posible y concebible que es más general que todas las demás, como lo serían tiempo, espacio, causalidad; pues todas éstas ya presuponen aquélla..." Toda la frase sucumbe a la circunstancia, que antes ya expuse de que el ojo y la mano no son menos percepciones que el sol y la tierra. En el sentido de *Schopenhauer*, y apoyándose en su forma de expresión, podríamos responder a sus proposiciones diciendo: Mi ojo que ve el sol y mi mano que siente la tierra, son representaciones más, igual como el sol y la tierra. Es evidente que al decir eso

vuelvo a invalidar la frase. Pues sólo mi ojo y mi mano reales podrían tener las representaciones del sol y de la tierra como modificaciones que suceden en sí mismos, pero no así mis representaciones “ojo” y “mano”. No obstante, el idealista crítico sólo estaría autorizado a hablar de estas últimas.

El idealismo crítico es totalmente inadecuado para adquirir una concepción de la relación entre percepción y representación. Pues no puede anticipar el divorcio (expuesto en la página 56 y siguientes) entre lo que sucede en la percepción mientras se está percibiendo y lo que ya ha de haber en ella antes de ser percibida. Para ello hay que recorrer otro sendero.

## EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO

De las consideraciones precedentes se deriva la imposibilidad de demostrar, investigando el contenido de nuestra observación, que nuestras percepciones son representaciones. Esa demostración sólo puede aportarse mostrando que si el proceso de la percepción tiene lugar del modo que se imaginan las hipótesis ingenuo-realistas sobre la constitución psicológica y fisiológica de nuestro individuo, entonces ya no tenemos que ver con las cosas en sí, sino meramente con las representaciones de las cosas. Ahora bien, si el realismo ingenuo es consecuente, si conduce a resultados que expresan justamente lo contrario de sus propios supuestos, éstos han de considerarse inadecuados para fundar una concepción del mundo y hay que desecharlos. En todo caso es improcedente rechazar sus hipótesis y aceptar las argumentaciones que hace el idealista crítico que apoya en las demostraciones anteriores su afirmación de que “el mundo es mi representación”. (Eduard von Hartmann, en su escrito “El problema fundamental de la Teoría del Conocimiento”, hace una exposición detallada de ese proceso demostrativo).

Una cosa es la veracidad del idealismo crítico y otra el poder de convicción que tienen sus demostraciones. Más adelante veremos qué es lo que pasa con la primera en el contexto de nuestras exposiciones. Pero la fuerza de convicción de su demostración es igual a cero. Cuando uno edifica una casa y al construir el primer piso se hunde el piso de abajo, el primer piso también se desmorona. El realismo ingenuo y el idealismo crítico se comportan de manera semejante a como lo hace el primer piso con la planta baja.

Quien considere que todo el mundo percibido es meramente un mundo representado y que sólo es el efecto ejercido sobre mi alma por cosas que me son desconocidas, no se plantea el verdadero interrogante cognoscitivo sobre las representaciones que existen en mi alma, sino sobre cosas independientes de nosotros y que se hallan más allá de nuestra conciencia. Su pregunta es: “¿Cuánto podemos conocer de estas últimas de manera *indirecta*, teniendo en cuenta que no nos son accesibles de manera *directa*? Quien se halla situado en este punto de vista no se preocupa de la relación interior de sus percepciones conscientes, sino de sus causas ya no

conscientes que tienen una vida independiente de él, mientras que, para él, las percepciones desaparecen en el momento mismo en que nuestros sentidos dejan de dirigirse a las cosas. Desde este punto de vista, nuestra conciencia actúa como un espejo cuyas imágenes de determinadas cosas desaparecen en el instante en que su superficie de reflexión deja de orientarse hacia éstas. Pero quien no vea las cosas mismas, sino sólo sus imágenes reflejas habrá de averiguar de manera indirecta y por deducción cuál es la constitución de las primeras por el comportamiento de estas últimas. La moderna ciencia natural se sitúa en esta posición que utiliza la percepción simplemente como medio último para lograr explicación sobre los procesos de la materia que se hallan detrás de ésta y que serían los únicos realmente existentes. Si el filósofo idealista crítico otorga validez a algún tipo de existencia, su aspiración cognoscitiva, haciendo uso indirecto de las representaciones, se dirigirá únicamente a esa existencia. Su interés pasa por encima del mundo subjetivo de las representaciones y desemboca en el generador de dichas representaciones.

Pero el idealista crítico hasta puede llegar a decir: yo estoy incluido en mi mundo de representaciones y no puedo salirme de él. Si pienso que hay alguna cosa detrás de mis representaciones, ese pensamiento a su vez no es otra cosa que mi representación. Un idealista así o bien negará totalmente la cosa en sí o al menos explicará que para nosotros los seres humanos ésta no tiene importancia, es decir, que da lo mismo que exista o no, porque somos incapaces de saber nada de ella.

Para un idealista crítico de este tipo el mundo se presenta como un sueño y cualquier impulso a conocerlo es simplemente absurdo. Para él sólo pueden haber dos especies de personas: los que, llenos de prejuicios, consideran su propia urdimbre onírica como si estuviera hecha de cosas reales, y los sabios que perciben claramente la nulidad de ese mundo de sueños y que poco a poco van perdiendo las ganas de seguir preocupándose de él. Para ese enfoque, la propia personalidad puede convertirse en una mera imagen de sueño. Igual como entre las imágenes del sueño aparece nuestra propia imagen onírica, del mismo modo, en la conciencia despierta, a la representación del mundo exterior se agrega la del propio yo. Entonces no tenemos presente en nuestra conciencia a nuestro propio yo, sino tan solo nuestra representación del yo. Quien

ahora niegue que existen cosas, o que al menos podemos saber algo de ellas, también habrá de negar la existencia o el conocimiento de la propia personalidad. El idealista crítico llega entonces a afirmar que “toda realidad se transforma en un prodigioso sueño, sin una vida en la que se sueñe, sin un espíritu que sueñe; en un sueño que se establece nexos con un sueño de sí mismo” (véase: *Fichte*, El destino del hombre).

Da igual que el que crea reconocer la vida inmediata como un sueño no intuya la presencia de nada detrás de ésta, ni que relacione sus representaciones con cosas reales: la vida misma ha de perder cualquier interés científico para él. De un lado hay quien cree que con el sueño se agota el Todo inaccesible a nosotros y considera cualquier ciencia como algo absurdo; de otro, hay quien se siente autorizado a sacar conclusiones sobre las cosas a partir de las representaciones y a afirmar que la ciencia consiste en la investigación de esas “cosas en sí”. La primera concepción podemos designarla con el término de *ilusionismo* absoluto. En el caso de la segunda, su representante más consecuente, *Eduard von Hartmann*, la llama *realismo trascendental*<sup>4</sup>.

Estas dos concepciones tienen en común con el realismo ingenuo que intentan asentarse en el mundo investigando las percepciones. Pero dentro de esa esfera no pueden encontrar en ninguna parte un punto sólido.

Una pregunta básica para el partidario del realismo trascendental tendría que ser: ¿cómo genera el yo desde sí mismo el mundo de la representación? Para un mundo de representaciones que nos viene dado y que desaparece en el instante en que nuestros sentidos se cierran al mundo exterior, la seria aspiración cognoscitiva puede sentirse impregnada de calor, mientras sea un medio para investigar indirectamente el mundo del yo que existe por sí mismo. Si los objetos de nuestra experiencia fueran representaciones, nuestra vida cotidiana sería comparable a un sueño y el conocimiento de la verdadera

---

4.- En el contexto de esta concepción del mundo, llamamos trascendental al conocimiento que, conscientemente, considera que no se puede decir nada directamente sobre las cosas en sí, sino que, partiendo de lo subjetivo conocido, indirectamente saca conclusiones sobre lo desconocido que se halla más allá (trasciende) de lo subjetivo. Según este enfoque, la cosa en sí se halla más allá de la región del mundo que nos es directamente conocido, es decir, es trascendente. Pero nuestro mundo puede relacionarse con lo trascendente de manera trascendental. La concepción de Hartmann se llama realismo porque pasa por encima de lo subjetivo, ideal y llega a lo trascendental, real.

situación sería semejante al despertar. Las imágenes de nuestros sueños nos interesan también en la medida en que soñamos y, por tanto, no reconocemos su naturaleza onírica. En el momento de despertar ya no nos preguntamos sobre los nexos íntimos entre las imágenes de nuestros sueños, sino sobre los procesos físicos, fisiológicos y psicológicos que subyacen en ellos. El filósofo que considera el mundo como su representación tampoco puede interesarse por la coherencia interna entre los elementos aislados que hay en él. En el caso de que llegue a considerar la existencia de un yo, no preguntará cómo se relacionan unas representaciones con otras, sino qué es lo que en el alma independiente de él sucede cuando en su conciencia se desenvuelve un determinado proceso de representación. Cuando sueño que estoy bebiendo vino y que me provoca una quemazón en la garganta, y luego despierto con ganas de toser (véase *Weygandt*, Origen de los sueños, 1893), en el momento de despertarme la acción que tenía lugar en el sueño deja de tener interés para mí. Mi atención se dirige únicamente a los procesos fisiológicos y psicológicos que las ganas de toser expresan de manera simbólica en la imagen onírica. De modo parecido, el filósofo, tan pronto como esté convencido del carácter de representación del mundo dado, ha de saltar inmediatamente de éste hasta el alma real que se halla detrás. No obstante la cosa se hace más difícil cuando el ilusionismo niega al *yo en sí* detrás de las representaciones, o al menos lo considera incognoscible. A esa concepción puede llevarnos fácilmente la observación de que aunque frente a los sueños tenemos el estado de vigilia que nos permite ver la naturaleza de los sueños y relacionarnos con condiciones reales, carecemos de un estado que se relacione de manera parecida con la vida de la conciencia despierta. Quien sea partidario de esa concepción deduce la existencia de algo que con la mera percepción se comporta de manera parecida a como se relaciona la experiencia vigílica con el soñar. Ese algo es el *pensar*.

No podemos achacar esa falta de comprensión al hombre ingenuo. Él se entrega a la vida y considera reales las cosas tal como se le presentan a la experiencia. Pero el primer paso que se emprende más allá de esa posición sólo puede consistir en la pregunta: ¿cómo se relaciona el pensar con el percibir? Con total independencia de si la percepción sigue existiendo o no

en la forma que me viene dada, antes y después de generar mi representación, cuando quiero decir cualquier cosa sobre ella sólo puedo hacerlo con ayuda del pensar. Cuando digo: “el mundo es mi representación” acabo de expresar el resultado de un proceso de pensamiento, y si mi pensar no es aplicable al mundo exterior, entonces ese resultado es un error. Entre la percepción y cualquier tipo de explicación sobre ella se inserta el pensar.

Ya explicamos antes la razón por la cual casi nunca se tiene en cuenta el pensar cuando estudiamos las cosas (véase la pág. 33s). Se basa en la circunstancia de que únicamente dirigimos nuestra atención al objeto sobre el que estamos pensando pero no simultáneamente al pensar. Por eso la conciencia ingenua trata al pensar como si fuera algo que no tiene nada que ver con las cosas, algo que se halla fuera de ellas y que se limita a examinar el mundo. La imagen de los fenómenos del mundo que el pensar bosqueja no se considera como algo que forme parte del mundo, sino como algo que tan sólo existe en la cabeza humana. El mundo es algo completo aún sin la presencia de esa imagen. El mundo es algo terminado en todas sus sustancias y fuerzas y el hombre se hace una imagen de ese mundo acabado. A quienes piensan así habría que preguntarles: ¿con qué razón consideráis ya completo el mundo sin que en él exista el pensar? ¿Acaso el mundo no genera el pensar en la cabeza humana con la misma necesidad que genera la flor en la planta? Plantad una semilla en el suelo. Veréis que de ella brotan la raíz y el tallo. Luego se despliega en hojas y flores. Situad la planta frente a vosotros. Ella se une en vuestra alma con un concepto determinado. ¿Por qué ese concepto pertenece menos a la planta en su conjunto que la hoja y la flor? Vosotros decís: las hojas y flores existen sin la presencia de un sujeto perceptor; el concepto surge sólo cuando el hombre se sitúa frente a la planta. Muy bien. Pero las flores y las hojas surgen en la planta sólo cuando existe la tierra donde puede enterrarse el germen, cuando existen la luz y el aire donde puedan desplegarse hojas y flores. Justamente del mismo modo surge el concepto de la planta cuando una conciencia pensante se acerca a la planta.

Es totalmente arbitrario tomar por una totalidad, por un conjunto, la suma de lo que experimentamos sobre una cosa mediante la mera percepción, y tomar lo que resulta de la aproximación *pensante* como algo añadido que no tiene que



ver con la cosa misma. Si hoy tengo ante mi el capullo de una rosa, la imagen que se ofrece a mi percepción es algo cerrado al principio. Cuando pongo el capullo en agua, mañana obtendré una imagen totalmente distinta de mi objeto. Si no apartara mi ojo del objeto vería cómo el estado de hoy se va convirtiendo en el de mañana mediante una serie de incontables etapas intermedias. La imagen que en un momento determinado se me ofrece no es más que una fracción casual del objeto sometido a un constante estado de devenir. Si no pongo el capullo en agua no llega a desarrollar toda una serie de estados que, como posibilidad, se hallaban latentes en él. Igualmente puede suceder que mañana no me sea posible seguir observando la flor, con lo que tendré una imagen incompleta.

La opinión de que las imágenes que se ofrecen en un cierto período de tiempo me dicen ya que *eso* es la cosa, no se adecua para nada a los hechos, y se aferra a meras casualidades.

Tampoco se sostiene considerar que la suma de características que me ofrece la percepción constituyen la cosa misma. Podría muy bien ser que un espíritu al mismo tiempo que la percepción y al margen de ella recibiera también el concepto. A ese espíritu no se le ocurriría considerar ese concepto como algo que no pertenece a la cosa. Tendría que atribuirle una existencia inseparablemente ligada con la cosa.

Quiero explicarme aún con más claridad con un ejemplo. Cuando tiro una piedra en dirección horizontal y ésta atraviesa el aire, yo la veo sucesivamente en diferentes lugares. Reúno esos lugares en una línea. En las matemáticas aprendo a conocer diversos tipos de líneas, entre las cuales se encuentra también la parábola. Conozco la parábola como una línea que surge cuando un punto se mueve siguiendo una ordenación determinada. Si investigo las condiciones por las que se mueve la piedra que he lanzado, descubro que la línea que traza su movimiento es idéntica a la que conozco como parábola. El que la piedra se mueva describiendo una parábola es consecuencia de las condiciones dadas y resulta necesariamente de éstas. La forma de la parábola forma parte del fenómeno en su conjunto, como todo lo demás que tenga que ver con él. Al espíritu antes descrito que no tuviera que tomar el desvío del pensar, no solamente le vendría dada una suma de sensaciones visuales en distintos lugares, sino también la forma parabólica de la

línea de lanzamiento que *nosotros* sólo añadimos al fenómeno mediante el pensar.

El que los objetos se nos aparezcan al principio sin sus correspondientes conceptos no se debe a los objetos, sino a nuestro organismo espiritual. Nuestra entidad total funciona de tal manera que en cada objeto de la realidad confluyen desde dos lados los elementos que se refieren a la cosa: del lado del *percibir* y del lado del *pensar*.

La manera cómo yo estoy constituido para captar las cosas, nada tiene que ver con la naturaleza de las cosas mismas. La hendidura existente entre el percibir y el pensar existe justo en el momento en que yo, el observador, me sitúo frente a las cosas. Pero cuáles elementos pertenecen a las cosas y cuáles no, no puede depender en absoluto de la manera en que alcanzo el conocimiento de esos elementos.

El ser humano es un ente limitado. En primer lugar es un ser entre otros seres. Su existencia pertenece al espacio y al tiempo. Y ello hace que sólo pueda ofrecérsele una parte limitada del universo en su conjunto. Ese fragmento restringido, sin embargo, se relaciona con otras cosas a su alrededor, tanto temporal como espacialmente. Si nuestra existencia estuviera vinculada con las cosas de tal modo que cada acontecer del mundo fuera al mismo tiempo *nuestro* acontecer, entonces no habría diferencia entre nosotros y las cosas. Y tampoco existirían para nosotros cosas aisladas. Todo acontecer se fundiría continuamente en otro. El cosmos sería una unidad y una globalidad cerrada en sí misma. La corriente de los hechos no sufriría nunca interrupción alguna. Pero a causa de nuestra limitación se nos aparecen aisladas las cosas que en realidad no lo son. En ninguna parte existe la cualidad del rojo separada, por sí misma. Se halla por doquier rodeada de otras cualidades de las que forma parte y sin las cuales no existiría. Mas para nosotros es necesario destacar determinados fragmentos del mundo para poderlos observar. Nuestro ojo sólo puede captar colores sucesivamente aislados separándolos de un conjunto cromático multipartito y nuestro intelecto sólo puede captar conceptos aislados de un sistema conceptual interrelacionado. Esa separación es un acto subjetivo, condicionado por la circunstancia de que no somos idénticos con el proceso universal, sino un ser entre otros seres.

Se trata ahora de determinar la posición del ser que somos nosotros mismos con respecto a los demás seres. Hay que distinguir esa determinación de la mera toma de conciencia de nuestro yo. Ésta última se basa en la percepción, igual como el hacerse consciente de cualquier otra cosa. La autopercepción me muestra una suma de propiedades que yo resumo en el conjunto de mi personalidad de la misma manera como resumo las propiedades del amarillo, brillante metálico, duro, etc., en la unidad "oro". La percepción de mí mismo no me saca de la región que me pertenece. Esa autopercepción hay que distinguirla de la autodeterminación *pensante*. Igual como con el pensar integro una percepción aislada en el contexto del mundo, del mismo modo integro en el proceso universal, mediante el pensar, las percepciones hechas en mí mismo. Mi autopercepción me encierra dentro de determinadas fronteras, mi pensar no tiene nada que ver con esas fronteras. En ese sentido soy un ser doble. Estoy encerrado en la región que percibo como la de mi personalidad, pero soy portador de una actividad que desde una esfera superior determina mi existencia limitada. Nuestro pensar no es individual como lo son nuestra sensación y nuestro sentir. Es universal. Contiene un sello personal en cada ser humano individual únicamente porque se halla referido a su sentimiento y sensación individuales. Los seres humanos individuales se distinguen unos de otros por los especiales matices del pensar universal. El triángulo posee un único concepto. Al contenido de ese triángulo le da igual que el ser humano portador de la conciencia sea A o B. Pero será captado de manera individual por cada uno de los dos portadores de conciencia.

A esa idea se le enfrenta un prejuicio difícil de superar para los hombres. Esa parcialidad no llega a entender que el concepto de triángulo que capta mi cabeza, es el mismo que el que capta la cabeza de mis semejantes. El hombre ingenuo considera que él mismo es el que construye sus conceptos y por lo tanto cree que cada persona tiene sus propios conceptos. Una exigencia fundamental del pensar filosófico consiste en superar ese prejuicio. El concepto unitario del triángulo no se convierte en una multiplicidad por el hecho de que sea pensado por muchos. Porque el pensar mismo de los muchos es una unidad.

En el pensar nos viene dado el elemento que reúne en una unidad nuestra individualidad particular con el cosmos. Al

tener sensaciones y sentimientos (y también percepciones) somos seres individuales, al pensar somos el ser uno y todo que todo lo penetra. Esa es la base más profunda de nuestra doble naturaleza. Vemos cómo en nosotros viene a existencia una fuerza decididamente absoluta, una fuerza universal, pero no aprendemos a conocerla en su emanación desde el centro del universo, sino en un punto de la periferia. Si el primero fuera el caso, en el momento en que nos hiciéramos conscientes conoceríamos todo el enigma del universo. Mas como estamos en un punto de la periferia y encontramos nuestra propia existencia acotada dentro de determinadas fronteras, hemos de aprender a conocer la región que se halla situada fuera de nuestro propio ser con ayuda del pensar que penetra en nosotros desde la existencia universal del mundo.

Gracias a que el pensar en nosotros va más allá de nuestra existencia particular y se relaciona con la existencia general universal, surge en nosotros el impulso del conocimiento. Los seres que carecen de pensar no tienen ese impulso. Cuando otros objetos se sitúan frente a ellos no se producen preguntas. Esos seres permanecen exteriores a esos otros objetos. En los seres que piensan el concepto brota ante el objeto exterior. El concepto es lo que recibimos del objeto, mas no desde fuera, sino desde dentro. El *conocimiento* es quien ha de armonizar y reunir ambos elementos, el interior y el exterior.

Por consiguiente, la percepción no es algo acabado, cerrado, sino tan solo *uno* de los aspectos de la realidad total. El otro aspecto es el concepto. El acto de conocimiento es la síntesis de percepción y concepto. Sólo la percepción y el concepto de una cosa constituyen la cosa completa.

Las exposiciones anteriores nos demuestran que es absurdo buscar otra cosa en común en los seres particulares del mundo que no sea el contenido ideico que nos ofrece el pensar. Están condenadas al fracaso todas las demás tentativas que busquen otra unidad universal distinta de ese contenido ideico dotado de coherencia propia y que adquirimos enfocando nuestras percepciones con el pensamiento. No pueden sernos válidos como unidad cósmica universal ni un dios humano-personal, ni fuerza ni sustancia alguna, ni siquiera la voluntad sin idea (Schopenhauer). Esas entidades en su conjunto sólo pertenecen a una región limitada de nuestra observación. En nosotros sólo percibimos la personalidad humana limitada y en las cosas exteriores captamos fuerza y materia. En lo que se

refiere a la voluntad sólo puede tener valor como exteriorización de la actividad de nuestra personalidad limitada. *Schopenhauer* quiere evitar convertir el pensar “abstracto” en portador de la unidad universal, y en su lugar busca algo que se le presenta directamente como algo real. Según él, nunca llegamos a captar el mundo si lo consideramos como mundo exterior. “De hecho, nunca podría encontrarse el significado estudiado del mundo, que a fin de cuentas se me aparece como mi representación, ni la transición de él como mera representación del sujeto cognoscente hacia lo que el mundo pueda ser, si el investigador no fuera otra cosa que sujeto cognoscente (cabeza alada de ángel, sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en ese mundo y se encuentra en él como *individuo*, es decir, su conocimiento, que es el portador condicionante del mundo entero como representación, no deja de tener como intermediario un cuerpo cuyas características, como ya vimos, son para el intelecto el punto de partida de su concepción de ese mundo. Para el sujeto puramente cognoscitivo ese cuerpo, como tal, es una representación como las demás, un objeto entre objetos: sus movimientos y acciones solamente le son conocidos de la misma manera que las alteraciones que percibe en los demás objetos perceptibles, y seguirían siéndole ajenos e incomprensibles, si el significado de los mismos no se le desvelara de una manera totalmente distinta... Para el sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le viene dado de dos maneras totalmente distintas. Por un lado como representación en su visión intelectual, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de éstos; pero a su vez se le presenta de una manera muy distinta, a saber, como aquello que es conocido directamente por todos y que designa el término de *voluntad*. Todo verdadero acto de su voluntad, inmediata e inevitablemente, es también un movimiento de su cuerpo. No puede realmente querer el acto sin percibir al mismo tiempo que se le aparece como movimiento del cuerpo. El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados distintos reconocidos separadamente que el reúne con el lazo de la causalidad, no se relacionan entre sí como causa y efecto; sino que son una y la misma cosa, si bien se nos presentan de dos maneras totalmente distintas: por un lado como algo totalmente inmediato y por el otro como algo que se le presenta al intelecto en el acto de contemplación”. Con estas

consideraciones Schopenhauer se siente justificado para encontrar en el cuerpo del ser humano la "objetividad" de la voluntad. En su opinión, en las acciones del cuerpo cree sentir de manera *directa* una realidad, la cosa en sí en concreto. A esas exposiciones hay que responder que las acciones de nuestro cuerpo sólo se nos presentan a la conciencia como autopercepciones y, como tales, no tienen nada que las haga prevalecer sobre las otras. Si queremos *conocer* su naturaleza, sólo podemos hacerlo con la aproximación *pensante*, es decir, integrándolas en el sistema ideico de nuestros conceptos e ideas.

Arraigada en lo más profundo de la conciencia ingenua de la humanidad existe la opinión de que el pensar es abstracto, sin contenido concreto alguno, y que a lo sumo puede suministrarnos una contraimagen "ideica" de la unidad del mundo, pero no esta misma. Quien piensa así es que nunca se ha hecho una imagen clara de lo que es la percepción sin el concepto. Si observamos únicamente ese mundo de la percepción veremos que ella se presenta como una mera yuxtaposición en el espacio y sucesión en el tiempo, un agregado de cosas aisladas e inconexas. Ninguna de las cosas que aparecen y desaparecen en el escenario de la percepción tiene nada que ver directamente con las demás que se dejan percibir. Ahí el mundo es una multiplicidad de objetos del mismo valor. Ninguno desempeña un papel mayor que el otro en el engranaje del mundo. Si queremos averiguar si un hecho u otro tiene más importancia que los demás, hemos de preguntar al pensar. Si no tenemos activo el pensar, el órgano rudimentario del animal, que carece de importancia para su vida, se nos presenta con el mismo valor que su miembro corporal más importante. Los hechos aislados emergen en el significado que tienen para sí mismos y para el resto del mundo cuando el pensar tiende sus hilos entre unos seres y otros. Esa actividad del pensar está *llena de contenido*. Pues sólo por un contenido totalmente concreto puedo saber porqué el organismo del caracol se halla en un nivel inferior que el del león. La mera visión, la percepción no me da ningún contenido que sea capaz de instruirme sobre la perfección del organismo.

Desde el mundo de los conceptos e ideas del hombre, el pensar ofrece ese contenido a la percepción. En contraposición al contenido de la percepción que nos viene dado desde fuera, el contenido del pensamiento se nos presenta en el interior. La

forma primigenia en que se nos aparece la llamaremos *intuición*. Ella es para el pensar lo que la *observación* es para la percepción. La intuición y la observación son las fuentes de nuestro conocimiento. Nos mantenemos ajenos ante un objeto observado del mundo mientras no tengamos en nuestro interior la correspondiente intuición que nos completa la porción de realidad que nos falta en la percepción. La realidad permanece cerrada para quien carezca de la facultad de encontrar las intuiciones correspondientes a las cosas. Igual como el daltónico ve únicamente diferencias de clarooscuro sin cualidades de color, quien no tiene intuiciones sólo puede observar inconexos fragmentos de la percepción.

*Explicar un objeto, hacerlo comprensible* no quiere decir otra cosa que sumergirse en la coherencia de la que fue extraído por la estructura de nuestro organismo antes mencionada. No existen cosas separadas del conjunto del mundo. Toda disociación tiene mero valor subjetivo para nuestro organismo. Para nosotros, el mundo global se nos separa en arriba y abajo, delante, detrás, causa y efecto, objeto y representación, sustancia y fuerza, objeto y sujeto, etc. Lo que en la observación se nos presenta como objetos aislados se vincula miembro a miembro gracias al mundo unitario y coherente de nuestra intuiciones; y con el pensar volvemos a reunirlo todo en una unidad que nosotros habíamos separado con la percepción.

La índole enigmática de un objeto se halla en su existencia aislada. Pero ésta ha sido producida por nosotros y puede ser nuevamente superada dentro del mundo de los conceptos.

No hay nada que nos venga dado directamente que no sea mediante el pensar y el percibir. Surge entonces la pregunta: De acuerdo con nuestras exposiciones ¿qué significado tiene la percepción? Aunque hayamos reconocido que lo que dice el idealismo crítico para demostrar la naturaleza subjetiva cae por su propio peso; comprender que la demostración es incorrecta todavía no nos permite averiguar que la cosa misma se basa en un error. En su proceso demostrativo, el idealismo crítico no parte de la naturaleza absoluta del pensar, sino que se apoya en el hecho de que el realismo ingenuo se desmonta a sí mismo si se lo sigue consecuentemente. ¿Qué es lo que pasa si reconocemos la índole absoluta del pensar?

Supongamos que en nuestra conciencia aparece una determinada percepción, por ejemplo, el rojo. Cuando se la

sigue observando, la percepción se muestra relacionada con otras percepciones, por ejemplo, la de una figura concreta con determinadas percepciones térmicas y táctiles. Yo considero esa relación como un objeto del mundo sensorial. Puedo entonces preguntarme: al margen de lo antes descrito ¿qué es lo que hay todavía en esa fracción del espacio en la que se me aparecen las mencionadas percepciones? Encontraré entonces procesos químicos y de otro tipo en esa zona espacial. Luego sigo adelante e investigo los procesos que encuentro en el camino que va del objeto a mis órganos sensoriales. Puedo encontrar procesos de movimiento en un medio elástico que en su naturaleza no tienen nada en común con las percepciones originales. Llego al mismo resultado cuando investigo la ulterior comunicación entre los órganos sensoriales y el cerebro. En cada una de esas regiones realizo nuevas percepciones; pero lo que atraviesa esas percepciones sucesivas en el tiempo y el espacio, como si fuera un lazo que las vincula, es el pensar. Las vibraciones que el sonido transmite al aire me vienen dadas como percepción igual como el sonido. Sólo el pensar integra todas esas percepciones entre sí y las muestra en sus relaciones mutuas. No podemos decir que aparte de lo percibido directamente exista otra cosa que no sea lo que reconocemos por los nexos ideales que existen entre las percepciones (descubiertos por el pensar). La relación existente entre el objeto y el sujeto de percepción, relación que trasciende lo meramente percibido, es por tanto meramente ideica, es decir, sólo expresable mediante conceptos. Sólo en el caso en que pudiera percibir cómo un objeto de percepción afecta al sujeto de la percepción, o al revés, si pudiera observar cómo el sujeto edifica la imagen percibida, sólo entonces podría hablar como lo hacen la moderna fisiología y el idealismo crítico edificado sobre ella. Esa concepción confunde una relación ideica (del objeto con el sujeto) por un proceso del que sólo podría hablarse si pudiera ser percibido. Por consiguiente, la frase “no hay color sin ojo que perciba el color” no puede significar que el ojo produce el color, sino solamente que entre la percepción “color” y la percepción “ojo” existe una relación ideica reconocible por el pensar. La ciencia empírica tendrá que constatar cómo se comportan entre sí las propiedades del ojo y las del color, mediante qué estructuras o procesos el órgano visual percibe los colores, etc. Puedo observar cómo una percepción sigue a



otra y cómo se relacionan espacialmente unas con otras, y luego expresar ese hecho conceptualmente; pero no puedo percibir cómo una percepción emerge de lo imperceptible. Todos los esfuerzos en buscar entre las percepciones otra cosa que no sean relaciones de pensamiento necesariamente han de fracasar.

¿Qué es pues la percepción? Planteada de una manera general, esta pregunta es absurda. La percepción surge siempre como un contenido totalmente determinado, concreto. Ese contenido nos viene dado de manera directa y se agota en lo dado. Al respecto sólo podemos preguntarnos: eso que nos viene dado ¿qué es fuera de la percepción, es decir, qué es para el pensar? La pregunta sobre el “qué” de una percepción sólo puede referirse a la intuición conceptual que le corresponde. Desde este punto de vista, la pregunta sobre la subjetividad de la percepción no puede plantearse en absoluto en el sentido del idealismo crítico. Sólo puede llamarse subjetivo lo que se percibe como perteneciente al sujeto. Crear el lazo entre lo objetivo y lo subjetivo no le corresponde a ningún proceso real en sentido ingenuo, es decir, a un acontecer perceptible, sino solamente al pensar. Por tanto, para nosotros es subjetivo lo que para la percepción se sitúa fuera del sujeto perceptivo. El sujeto de mi percepción seguirá siéndome perceptible cuando la mesa que se halla frente a mí haya desaparecido de mi círculo de observación. La observación de la mesa ha generado en mí una alteración igualmente duradera. Yo retengo la facultad de volver a generar más tarde una imagen de la mesa. Esa facultad de engendrar en mí una imagen permanece unida conmigo. La psicología llama esa imagen “representación recordativa”. Pero ella es en realidad lo único que correctamente podemos llamar *representación* de la mesa, y se corresponde a la alteración perceptible de mi propio estado provocado por la presencia de la mesa en mi campo de visión. Pero no significa la modificación de un “yo en sí” que se halle detrás del sujeto de percepción, sino la alteración del mismo sujeto perceptible. La representación, pues, es una percepción subjetiva en contraposición a la percepción objetiva que se produce cuando el objeto está presente en el horizonte perceptivo. La mezcolanza de la percepción subjetiva con la objetiva lleva al malentendido del idealismo: el mundo es mi representación.

Nuestro propósito será ahora concretar aún más el concepto de representación. Lo que hasta aquí hemos dicho sobre ella no es el concepto mismo, sino una indicación del camino por donde podemos encontrarla en el campo de la percepción. Un concepto de representación más preciso nos permitirá asimismo adquirir una clave satisfactoria sobre la relación entre representación y objeto. Eso nos llevará también a franquear la frontera donde la relación entre el sujeto humano y el objeto perteneciente al mundo será trasladada desde el campo puramente conceptual del conocer a la *vida* individual concreta. Si empezamos sabiendo a qué hemos de atenernos con respecto al mundo, será sencillo entonces organizarnos en consecuencia. Sólo podemos estar activos con plena energía si conocemos el objeto que pertenece al mundo, objeto al que dedicamos nuestra actividad.

*Anexo a la nueva edición de 1918.* La concepción aquí descrita puede considerarse como una visión a la que el ser humano se siente impulsado de manera prácticamente natural cuando comienza a reflexionar sobre su relación con el mundo. Y así se ve enredado en una formación mental que se le resuelve cuando la configura. Pero esa formación mental, por su naturaleza, requiere algo más que la mera teoría para poder rebatirla. Hay que *vivirla a fondo* para encontrar una salida partiendo de la comprensión del trastorno al que conduce. No ha de surgir cuando tratemos sobre la relación del hombre con el mundo porque queramos rebatir a los que creemos equivocados en su forma de considerar esa relación, sino porque hemos de conocer en qué pueden confundirnos las primeras reflexiones sobre esa relación. Hay que adquirir *la* visión de cómo uno se refuta *a sí mismo* con respecto a esa primera reflexión. Las anteriores exposiciones parten de esos puntos de vista.

Quien quiera elaborar una concepción sobre la relación entre el hombre y el mundo, notará que ya genera una parte de esa relación al hacerse representaciones sobre los objetos y procesos del mundo. Ello aparta su mirada de lo que existe *fuera* en el mundo y la conduce hacia su mundo interior, hacia su vida de representaciones. Y así empieza a decirse: no puedo relacionarme con ninguna cosa ni proceso si no surge en mí una representación. Una vez descubierta esa situación basta dar un solo paso para considerar que yo únicamente vivencio mis propias representaciones y que sólo tengo conocimiento

del mundo exterior mientras éste exista como representación *dentro de mí*. Con esa opinión se abandona el punto de vista ingenuo de la realidad que el hombre adquiere antes de ponerse a reflexionar sobre su relación con el mundo; el punto de vista de que tenía trato con las cosas reales. El reflexionar sobre sí mismo hace que abandone ese enfoque, y que al hombre deje de considerar real la realidad que su conciencia ingenua creía tener ante sí. Esa reflexión sólo le permite contemplar sus representaciones; éstas se insertan entre la propia entidad y el mundo, supuestamente real, del enfoque ingenuo. El ser humano ya no puede contemplar esa realidad a través del mundo de representaciones que se le ha intercalado. Ha de suponer que es ciego para esa realidad. De ese modo surge la idea de que existe una “cosa en sí” inaccesible al conocimiento.

Mientras permanezcamos estancados en la relación que el hombre parece establecer con el mundo mediante su mundo de representaciones, no podremos escapar de esa configuración mental. No podemos permanecer en el punto de vista ingenuo de la realidad si no queremos cerrarnos artificialmente a nuestro impulso hacia el conocimiento. El hecho de que exista ese impulso a conocer cuál es la relación entre el ser humano y el mundo, muestra que hay que abandonar ese criterio ingenuo. Si el enfoque ingenuo ofreciera algo que pudiera reconocerse como verdad, no podríamos sentir ese impulso (hacia el conocimiento).

Pero no llegamos a otra cosa que podamos considerar realidad si nos limitamos a abandonar el punto de vista ingenuo y mantenemos inconscientemente la forma de pensar que (el realismo ingenuo) impone. Caemos en ese error cuando decimos: yo sólo vivencio mis representaciones, y aunque creo estar ante realidades, sólo me son conscientes las representaciones de esos objetos reales; por consiguiente he de suponer que sólo existen realidades, “cosas en sí”, fuera del círculo de mi conciencia, de las que directamente no sé nada de nada, cosas que de alguna manera se me aproximan y me influyen haciendo que cobre vida mi mundo de representaciones. Quien piensa así lo único que hace es añadir al mundo que se halla frente a él otro mundo que tiene que volver a abordar desde el principio con el trabajo de su pensamiento. Pues en su relación con la propia entidad del ser humano, la “cosa en sí” desconocida se sigue considerando del

mismo modo que la cosa conocida por el punto de vista ingenuo de la realidad.

Solamente nos libramos de la confusión en que nos sume la reflexión crítica sobre este punto de vista cuando notamos que *dentro* de lo que podemos vivenciar en nuestro propio interior y en el exterior, en el mundo, hay *algo* que no puede sucumbir a ese destino según el cual entre el proceso y el hombre que observa se intercala la representación. Y *ese algo* es el *pensar*. Ante el pensar el hombre *puede* permanecer en el punto de vista ingenuo de la realidad. Si no lo hace simplemente es porque ha notado que debe dejar ese punto de vista por otra cosa, pero no se da cuenta de que lo que logró entender con ello no es aplicable al pensar. Si se percata de ese hecho se le abre el acceso al otro conocimiento, es decir, que *en el* pensar y *mediante el* pensar ha de reconocerse el elemento al que el hombre parece cerrar los ojos cuando se siente obligado a insertar la vida de la representación entre él mismo y el mundo.

Alguien muy apreciado por el autor de este libro le ha reprochado que lo antedicho sobre el pensar nos hace permanecer en un realismo ingenuo del pensar, parecido al que tenemos al considerar el mundo real y el mundo representado como uno solo. Pero el autor cree haber mostrado que la validez de ese "realismo ingenuo" *aplicable al pensar* es resultado de una observación desprejuiciada de éste, y que el realismo ingenuo que no es válido para lo demás se supera con el conocimiento de la verdadera naturaleza del pensar.

## VI

### LA INDIVIDUALIDAD HUMANA

Los filósofos consideran que la principal dificultad en la explicación que se da sobre las representaciones se halla en la circunstancia de que nosotros mismos no somos las cosas exteriores y sin embargo nuestras representaciones han de tener una forma que se corresponda con las cosas. Mas con una observación más precisa se constata que esa dificultad no existe en absoluto. Aunque nosotros no seamos las cosas exteriores pertenecemos junto a ellas a un mismo mundo. El sector escindido del universo que yo percibo como mi sujeto se halla interpenetrado por la corriente del acontecer universal del mundo. Para mi percepción empiezo por estar encerrado dentro de los límites de mi piel corporal. Pero lo que hay dentro de esa piel pertenece al cosmos en su conjunto. Por tanto, para que exista una relación entre mi organismo y el objeto fuera de mí no hace ninguna falta que en el objeto haya algo que se infiltre en mí o que ejerza una influencia sobre mi espíritu, como lo haría un sello sobre la cera. La pregunta de cómo me percato del árbol situado a diez pasos frente a mí se plantea de manera totalmente equivocada. Surge de la concepción de que mis límites corporales son barreras de separación absoluta por las que se infiltran las noticias sobre las cosas. Las fuerzas que actúan dentro de los límites de mi piel son las mismas que las que existen fuera. Por tanto, en realidad yo soy las cosas; aunque no yo en la medida en que soy sujeto de la percepción; sino yo en la medida en que soy una parte dentro del acontecer general del universo. La percepción del árbol se halla situada con mi yo en el mismo conjunto global. Ese acontecer universal del mundo provoca la percepción del árbol en la misma medida en que aquí provoca la percepción de mi yo. Si no fuera conocedor del mundo, sino creador del mundo, objeto y sujeto (percepción y yo) surgirían en un mismo acto. Pues ambos se determinan mutuamente. Como conocedor del mundo sólo puedo encontrar lo que ambos tienen en común como entidades que se pertenecen, gracias al pensar que los relaciona entre sí mediante conceptos.

Lo que es más difícil de eliminar son las llamadas demostraciones fisiológicas de la subjetividad de nuestras percepciones. Cuando ejerzo una presión sobre la piel de mi cuerpo la percibo como sensación de presión. La misma

presión sobre el ojo puedo percibirla como luz y si la ejerzo sobre el oído la percibo como sonido. Una descarga eléctrica la percibo como luz por el ojo, como sonido por el oído, como golpe por los nervios de la piel y como olor de fósforo por el órgano olfativo. ¿Qué se deduce de este hecho? Simplemente que percibo una descarga eléctrica (respectivamente una presión) y además una cualidad lumínica, o un sonido, o un determinado aroma, etc. Si no existiera ningún ojo, a la percepción de la vibración mecánica en el entorno no se agregaría la percepción de una cualidad de luz; sin la presencia de un órgano auditivo tampoco se produciría la percepción acústica. ¿Con qué derecho podemos decir que sin órganos de percepción no existiría todo el proceso? Si por el hecho de que un proceso eléctrico provoca luz en el ojo, alguien concluye que lo que percibimos como luz fuera de nuestro organismo no es más que un proceso de movimiento mecánico, se olvida que simplemente está pasando de una percepción a otra y de ningún modo se acerca a algo que pudiera hallarse fuera de la percepción. De la misma manera que podemos decir que el ojo percibe como luz un proceso mecánico de movimiento de su entorno, igualmente podemos afirmar que la alteración de un objeto siguiendo ciertas leyes la percibimos como proceso de movimiento. Si en la periferia de un disco giratorio dibujo doce veces un caballo, de modo que cada una de las figuras esté ligeramente modificada con respecto a la anterior, recorriendo las diversas fases que suele seguir cuando está trotando, y luego hago girar el disco, provocaré la impresión de que el caballo está trotando. Me basta con mirar por un orificio, de manera que en los períodos intermedios respectivos vea las posiciones sucesivas del caballo. No veo doce figuras de caballo, sino la imagen del caballo corriendo.

Por consiguiente, el hecho fisiológico mencionado no puede aclararme cómo se relacionan percepción y representación. Hemos de abrirnos camino de otra manera.

Tan pronto como aparece una percepción en mi horizonte de observación, hago que también entre en acción el pensar. Un miembro de mi sistema de pensamientos, una determinada intuición, un concepto, se vincula entonces con la percepción. Cuando luego desaparece la percepción de mi campo visual, ¿qué es lo que queda? Mi intuición junto y su vínculo con determinada percepción que se formó en el momento del

percibir. La vivacidad con la que más tarde podré volver a imaginarme esa relación dependerá del modo en que funcione mi organismo corporal y espiritual. La *representación* no es otra cosa que una intuición referida a determinada percepción, un concepto que en un momento estuvo vinculado con una percepción y al que le ha quedado el vínculo con esa percepción. Mi concepto de león no ha sido formado *a partir* de mi reiterada percepción de leones. Pero mi *representación* del león sí que se ha formado *con la* percepción. Puedo transmitirle el concepto de león a alguien que nunca haya visto un león. Pero si quiero transmitirle una representación viva del león, no podré hacerlo sin que él lo haya percibido.

Por consiguiente, la *representación* es un concepto individualizado. Sólo entonces se nos aclara que podemos hacernos una imagen de las cosas de la realidad haciendo uso de las representaciones. La plena realidad de una cosa se nos presenta, en el instante de observarla, por la confluencia de concepto y percepción. Mediante la percepción, el concepto adquiere una forma individual, una relación con esa determinada percepción. En esa forma individual, una de cuyas propiedades consiste en la relación con la percepción, el concepto sigue viviendo en nosotros y crea la representación del objeto en cuestión. Si nos encontramos con una segunda cosa con la que se vincula el mismo concepto, la reconocemos como de la misma especie que la primera. Si encontramos la misma cosa una segunda vez, descubrimos en nuestro sistema de conceptos no solamente un concepto que se le corresponda, sino también el concepto individualizado con la propiedad inherente de su relación con el mismo objeto, y entonces volvemos a reconocer ese objeto.

La representación, por tanto, se halla entre la percepción y el concepto. Es el concepto determinado que se refiere a la percepción.

La suma de aquello sobre lo que puedo hacerme representaciones puedo llamarla mi experiencia. La persona que posea mayor número de conceptos individualizados tendrá una experiencia más abundante. La persona que carezca de esa capacidad de intuición no está preparada para adquirir experiencia. Vuelve a perder los objetos de su campo visual, porque le faltan los conceptos con los que ha de relacionarlos. Una persona con una capacidad de pensamiento bien desarrollada, pero con una deficiente capacidad de percepción

causada por rudimentarios instrumentos sensoriales, tampoco podrá reunir experiencia. Y aunque de algún modo pueda adquirir conceptos, a sus intuiciones les faltará la relación viva con las cosas concretas. Quien recorre el mundo sin pensamientos y el erudito que vive inmerso en sistemas conceptuales abstractos son igualmente incapaces de adquirir una próspera experiencia.

La realidad se nos presenta como percepción y concepto, y la imagen subjetiva de esa realidad se nos presenta como representación.

Si nuestra personalidad se expresara puramente como entidad cognoscente, la suma de todo lo objetivo nos vendría dada en la percepción, concepto y representación.

Pero no nos basta con relacionar la percepción y el concepto con ayuda del pensar, sino que también los relacionamos con nuestra particular subjetividad, con nuestro yo individual. La expresión de esa relación individual es el sentimiento que se manifiesta como placer o disgusto.

El *pensar* y el *sentir* se corresponden con la naturaleza doble de nuestro ser en la que ya hemos pensado. El *pensar* es el elemento con el que participamos en el acontecer universal del mundo; el *sentir* es aquello que nos permite retirarnos a las angosturas de nuestro propio ser.

Nuestro pensar nos vincula con el mundo, nuestro sentir nos hace volver sobre nosotros mismos, nos convierte en individuo. Si sólo fuéramos seres pensantes y perceptores toda nuestra vida tendría que transcurrir en una apatía indiferente. Si solamente pudiéramos *llegar a conocernos* como yo, seríamos totalmente indiferentes a nosotros mismos. El simple hecho de que con el autoconocimiento captemos el sentimiento de nosotros mismos, y que con la percepción de las cosas sintamos placer y dolor, hace que vivamos como seres individuales cuya existencia no se agota en la relación conceptual que mantienen con el resto del mundo, sino como seres que además poseen un especial valor por sí mismos.

Podríamos vernos tentados a ver en la vida del sentir un elemento más saturado de realidad que el que es propio en la captación mental del mundo. Pero a ello habría que responder que la vida del sentir sólo tiene ese significado más pleno para mi individuo. Para el conjunto del mundo mi vida de sentimiento sólo puede tener valor si el sentir, como



percepción en mí mismo, surge vinculado con un concepto y siguiendo ese rodeo se integra en el cosmos.

Nuestra vida es una constante oscilación entre la convivencia con el acontecer universal del mundo y nuestra existencia individual. Cuanto más ascendemos en la naturaleza universal del pensar, donde lo individual nos interesa en último término como ejemplo, como ejemplar del concepto, tanto más se pierde en nosotros el carácter del ser particular, de la personalidad concreta determinada. Cuanto más descendemos a las profundidades de la vida propia y dejamos que nuestros sentimientos resuenen con las experiencias del mundo exterior, tanto más nos separamos de la existencia universal. Será verdadera individualidad quien con sus sentimientos llegue más lejos en la región de las ideas. Hay personas en quienes las ideas más universales que se consolidan en su mente todavía llevan consigo aquella tonalidad inequívocamente relacionada con su portador. Existen otras cuyos conceptos se acercan a nosotros sin huella alguna de particularidad, como si no hubieran surgido de una persona de carne y hueso.

La capacidad de representación otorga a nuestra vida conceptual un sello individual. Cada uno ocupa su propia posición desde la cual observa el mundo. Sus conceptos se adhieren a sus percepciones, y pensará los conceptos generales de una manera particular. Esa especial determinación es resultado de la posición que ocupamos en el mundo, de la esfera de percepción vinculada con el lugar donde vivimos.

A ese condicionamiento se le antepone otro que depende de nuestro organismo. Nuestro organismo es una unidad específica, totalmente determinada. En sus diversos grados de intensidad, vinculamos todo sentimiento especial con nuestras percepciones. Ese es el aspecto individual de nuestra propia personalidad, y es lo que permanece como resto cuando hemos tenido en cuenta todas las determinaciones del escenario de la vida.

Una vida de pensamiento totalmente carente de sentimiento habría de perder poco a poco toda relación con el mundo. En la persona orientada hacia la totalidad, el conocimiento de las cosas va de la mano con la formación y desarrollo de la vida del sentimiento.

El sentimiento es el medio por el cual los conceptos empiezan a adquirir *vida* concreta.



## VII

### ¿EXISTEN FRONTERAS DEL CONOCIMIENTO?

Hemos constatado que los elementos necesarios para explicar la realidad hay que extraerlos de las dos esferas: del percibir y del pensar. Como ya hemos visto, nuestro organismo es quien condiciona que la realidad completa y total, incluyendo a nuestro sujeto, se nos presente en principio como dualidad. El conocer supera esa dualidad al reunir la cosa completa, partiendo de los dos elementos de la realidad: la percepción y el concepto elaborado por el pensar. Tomemos el modo en que el mundo se nos presenta antes de adquirir su forma correcta mediante el conocer, es decir, el mundo tal como se nos aparece en contraste con la entidad unitaria que ha generado la unión de percepción y concepto. Entonces podremos decir: el mundo primero nos viene dado como dualidad (dualista) y el conocer lo elabora convirtiéndolo en unidad (monista). Una filosofía que parta de ese principio fundamental puede denominarse filosofía monista o *monismo*. A ella se contrapone la teoría de la dualidad o *dualismo*. Este último no acepta dos aspectos de la realidad separados entre sí por nuestro organismo, sino dos mundos absolutamente diferentes entre sí. Y busca en un mundo los principios que le expliquen el otro.

El dualismo se basa en una concepción errónea de lo que llamamos conocimiento. Separa toda la existencia en dos regiones, cada una con sus propias leyes, y deja que esas regiones se sitúen exteriormente una frente a otra.

De semejante dualismo emerge la diferencia entre objeto de percepción y "cosa en sí", introducida por Kant en la ciencia, y que hasta hoy aún no ha sido revocada. De acuerdo con nuestras exposiciones, la naturaleza de nuestro organismo espiritual provoca que la cosa particular se nos presente únicamente como percepción. El pensar supera esa singularidad asignando a cada percepción el lugar que, por sus leyes, tiene en el conjunto del universo. Mientras las partes aisladas del conjunto universal sean determinadas como percepciones, en su aislamiento no hacemos más que seguir una ley de nuestra subjetividad. Pero si consideramos la suma de todas las percepciones como una de las partes y a ella le enfrentamos una segunda con las "cosas en sí" estamos filosofando en el vacío. En ese caso tenemos que ver con un mero juego conceptual. Construimos una polaridad artificial,

pero para su segundo miembro constitutivo no podemos lograr ningún contenido, porque el contenido de toda cosa particular sólo podemos extraerlo de la percepción.

Todo tipo de existencia que se suponga fuera de la percepción y del concepto hay que relegarla a la esfera de las hipótesis injustificadas. A esta categoría pertenece la "cosa en sí". Es totalmente natural que el pensador dualista no pueda encontrar la relación entre el principio universal admitido hipotéticamente y lo que nos viene dado por la experiencia. Sólo podemos conseguir contenido para el principio universal hipotético cuando lo pedimos prestado de la experiencia y de ese modo logra engañarse sobre ese hecho. Pues sin ello seguiría siendo un concepto vacío de contenido, un "no-concepto" que sólo tiene forma de concepto. El pensador dualista acostumbra entonces a afirmar que el contenido de ese concepto es inaccesible a nuestro conocimiento; lo único que podemos saber es *el hecho* de que existe ese contenido, pero no *qué es* lo que existe. En ambos casos la superación del dualismo es imposible. Si se introducen un par de elementos abstractos del mundo empírico en el concepto de la cosa en sí, sigue siendo imposible reducir la abundante vida concreta de la experiencia a un par de propiedades que, a su vez, han sido obtenidas solamente de esa percepción. Para *Du Bois-Reymond* los átomos imperceptibles de la materia, por su situación y movimiento, generan sensación y sentimiento, para luego concluir que nunca podemos llegar a explicarnos satisfactoriamente cómo la materia y el movimiento generan sensación y sentimiento, pues "es totalmente inconcebible que a una serie de átomos de carbono, hidrógeno, nitrógeno, oxígeno, etc., no les sea indiferente cómo están situados y cómo se mueven, cómo lo estaban y se movían, y cómo lo estarán y se moverán. De ninguna manera puede verse cómo de su colaboración puede surgir conciencia". Ese argumento es característico de dicho enfoque mental. Del próspero mundo de las percepciones se separan la situación y el movimiento, y luego se extrapolan al mundo de los átomos que hemos elucubrado. Y entonces nos sorprendemos de que de ese principio que hemos hecho nosotros mismos, y que hemos obtenido del mundo de la percepción, no se pueda desplegar la vida concreta.

El hecho de que el dualista, trabajando con el concepto de lo "en sí", que está vacío de contenido, no pueda llegar a una

explicación del mundo, es resultado directo de la mencionada definición de su principio.

En cada caso el dualista se ve obligado a levantar infranqueables barreras a nuestra capacidad cognoscitiva. El partidario de la concepción monista sabe que todo lo que necesita para explicarse un fenómeno del mundo que le venga dado ha de encontrarse en la región de este último. Lo que le impide llegar a ello sólo pueden ser incidentales barreras temporales o espaciales, o bien defectos de su organismo. Y no del organismo humano en general, sino del suyo propio individual.

Del concepto de conocer que hemos determinado se deduce que no puede hablarse de fronteras del conocimiento. El conocer no es una cuestión universal general, sino un asunto que el hombre ha de solucionar consigo mismo. Las cosas no reclaman ninguna explicación. Simplemente existen e interactúan siguiendo las leyes que podemos descubrir con el pensar. Existen en una unidad inquebrantable con esas leyes. Pero entonces nuestra yoidad se sitúa frente a las cosas y en el primer momento solamente capta de ellas lo que hemos llamado percepción. Sólo cuando la yoidad ha reunido también para sí misma los dos elementos de la realidad que en el mundo se hallan inseparablemente unidos, entonces se produce la satisfacción del conocimiento, el yo ha vuelto a desembocar en la realidad.

Las condiciones previas para que surja el conocer son producidas *para* el yo y *por* el yo. Este último se plantea a sí mismo las preguntas del conocimiento. Y las obtiene del elemento del pensar que es, en sí mismo, totalmente claro y transparente. Si nos planteamos interrogantes que no podemos responder, es posible que el contenido de la pregunta no sea claro y preciso en todos sus componentes. No es el mundo que nos plantea las preguntas, somos nosotros mismos que las hacemos.

Puedo hacerme la idea de que soy incapaz de responder una pregunta que veo escrita en alguna parte, sin que conozca la esfera de la que se ha extraído el contenido de la pregunta.

En nuestro conocimiento lo que sucede es que surgen preguntas porque ante una esfera de percepción condicionada por el lugar, el tiempo y el organismo subjetivo se yergue otra esfera conceptual que señala hacia la totalidad del mundo. Mi tarea consiste en equilibrar esas dos esferas que me son bien

conocidas. Ahí no puede hablarse de una frontera del conocimiento. Puede que en algún momento esto o aquello quede sin explicar, porque el escenario de la vida nos impide percibir las cosas que allí están en juego. Pero lo que hoy no se encuentra, podemos encontrarlo mañana. Las barreras condicionadas por este hecho son tan solo pasajeras y pueden ser superadas con el avance de la percepción y el pensar.

El dualismo incurre en el error de traspasar a entidades ajenas a la esfera de la percepción la polaridad entre objeto y sujeto, que sólo tiene significado en dicha esfera. Mas comoquiera que las cosas aisladas que se hallan en el horizonte perceptual sólo se hallan aisladas mientras el perceptor se abstiene del pensar que disuelve todo aislamiento, y considera ese aislamiento como algo meramente subjetivo, el dualista atribuye ciertas determinaciones a entes situados detrás de las percepciones que para éstas no tienen un valor absoluto sino relativo. Con ello fracciona los dos factores implicados en el proceso cognoscitivo, la percepción y el pensar, y los convierte en cuatro: 1) el objeto en sí; 2) la percepción que el sujeto tiene del objeto; 3) el sujeto; 4) el concepto que relaciona la percepción con el objeto en sí. La relación entre el objeto y el sujeto es *real*; el sujeto se ve realmente (dinámicamente) afectado por el objeto. Ese proceso real no emergería a nuestra conciencia, pero habría de provocar en el sujeto una reacción al efecto procedente del objeto. El resultado de ese contraefecto sería la percepción. Y ésta es la que aparece en la conciencia. El objeto tendría una realidad objetiva (independiente del sujeto) y la percepción la tendría subjetiva. Esa realidad subjetiva vincularía el sujeto al objeto y esa vinculación sería ideal. De ese modo el dualismo escinde el proceso cognoscitivo en dos partes: una de esas partes es la creación del objeto de percepción a partir de la "cosa en sí", algo que se efectuaría *fuera* de la conciencia; mientras que la otra es la vinculación de la percepción con el concepto y la relación de éste con el objeto, y que tendría lugar *dentro de la conciencia*. Con estos presupuestos es evidente que el dualista cree que en sus conceptos solamente adquiere representantes subjetivos de lo que se halla *antes* de su conciencia. Para el dualista el proceso objetivo real en el sujeto por el que se produce la percepción y aún más las relaciones objetivas de las "cosas en sí" permanecen directamente incognoscibles. En su opinión, el ser humano sólo puede

crearse representantes conceptuales de lo real objetivo. El lazo de unidad de las cosas que vincula éstas entre sí y objetivamente las enlaza con nuestra individualidad (como "cosa en sí"), permanece más allá de la conciencia en un "ser en sí" del que solamente podemos tener un representante conceptual en nuestra conciencia.

El dualismo cree que el mundo entero se desvanece en un esquema conceptual abstracto si junto a las relaciones conceptuales de los objetos no establece relaciones reales. En otras palabras, al dualista los principios ideales que puede descubrir el pensar le parecen demasiado vaporosos y busca principios aún más reales que le permitan sostenerlos.

Intentemos observar más de cerca esos principios reales. El hombre ingenuo (realista ingenuo) considera los objetos de la experiencia exterior como realidades. La circunstancia de que pueda asirlos con las manos y verlos con los ojos le sirve de testimonio de la realidad. "Lo que uno no puede percibir no existe" puede considerarse el primer axioma del hombre ingenuo, y que se reconoce igualmente en su inversión: "Todo lo que puede ser percibido, existe". La mejor demostración de esa afirmación es la creencia del hombre ingenuo en la inmortalidad y en los espíritus. Se imagina el alma como si fuera una materia sensorial sutil que en determinadas circunstancias puede llegar a hacerse visible (creencia ingenua en los espectros).

Ante ese mundo real el realista ingenuo considera todo lo demás, es decir, el mundo de las ideas, como algo irreal, meramente "ideal". Lo que añadimos al pensar sobre los objetos no es más que un mero pensamiento *sobre* las cosas. El pensamiento no agrega nada real a la percepción.

Pero no sólo con respecto a la existencia de las cosas el hombre ingenuo considera la percepción sensorial como el único testimonio de la realidad, sino también con respecto a los acontecimientos. En su opinión, una cosa sólo puede actuar sobre otra si una fuerza existente para la percepción sensorial surge de esa cosa y aprehende la otra. La antigua física creía que sustancias muy sutiles fluían desde los cuerpos y penetraban en nuestra alma a través de nuestros órganos sensoriales. Ver realmente esas sustancias era imposible dada la tosquedad de nuestros sentidos en comparación con la sutileza de dichas sustancias. En principio se atribuía realidad a esas sustancias por la misma razón por la que se la admite en

los objetos del mundo sensorial, es decir, por su forma de existencia que se consideraba análoga a la de la realidad sensible.

Para la conciencia ingenua, la entidad autosuficiente de lo que puede vivenciarse como ideas no tiene la misma categoría de realidad que lo perceptible sensorialmente. Un objeto captado en la "mera idea" se sigue considerando una simple quimera hasta el momento en que la percepción sensorial pueda proporcionar la convicción de su realidad. Para decirlo en pocas palabras, el hombre ingenuo como testimonio ideal de su pensar sigue reclamando el aspecto real de los sentidos. En esa necesidad del hombre ingenuo se halla la razón del origen de las primitivas formas de creencias suministradas por la revelación. El Dios que nos es dado por el pensar sigue siendo para el hombre ingenuo un Dios "*pensado*". La conciencia ingenua exige que las cosas se le presenten por medios accesibles a la percepción sensorial. El Dios ha de aparecer corporalmente, uno quiere fiarse poco del testimonio del pensar, a lo sumo sólo cuando la divinidad es demostrada por la transformación de agua en vino, constatable por los sentidos.

El hombre ingenuo considera también el conocimiento mismo como un proceso parecido a los procesos sensoriales. Las cosas ejercen una *impresión* en el alma, o emanan imágenes que penetran en los sentidos, etc.

Lo que el hombre ingenuo puede percibir con los sentidos es lo que considera real, y aquello que es incapaz de percibir de ese modo (Dios, el alma, el conocimiento, etc.) lo imagina como algo semejante a lo percibido.

Si el realista ingenuo quiere fundar ciencia sólo puede concebirla como una mera *descripción* exacta del contenido de la percepción. Los conceptos son simplemente medios para ese propósito. Existen para crear contraimágenes ideicas de las percepciones. Para las cosas mismas carecen de significado. Para el hombre ingenuo sólo son reales los tulipanes concretos que él puede ver o pueden llegar a verse. La idea unitaria del tulipán le parece una mera abstracción, una imagen mental irreal que el alma se ha hecho reuniendo las características comunes de todos los tulipanes.

Al realismo ingenuo con su proposición básica de la realidad de lo percibido viene a contradecirle la experiencia de que el contenido de las percepciones es de índole precedera. El



tulipán que yo veo es real hoy; dentro de un año habrá desaparecido en la nada. Lo que se ha afirmado es la *especie* del tulipán. Pero para el realismo ingenuo esa especie es “*solamente*” una *idea*, no una realidad. Por eso su concepción del mundo se ve en situación de ver cómo sus realidades aparecen y desaparecen, mientras que lo que en su opinión es irreal se va afirmando frente a lo real. El realismo ingenuo, por tanto, junto a las percepciones, ha de otorgar valor a algo de índole ideica. Ha de asumir que hay entidades que no puede percibir con sus sentidos. Ello hace que se encuentre consigo mismo, por el hecho de considerar que la forma de existencia de esas entidades es análoga a las de los objetos sensoriales. Esas realidades asumidas hipotéticamente son las fuerzas invisibles por las que las cosas perceptibles actúan entre sí sensorialmente. Una de esas cosas es la herencia que obra trascendiendo el individuo, y que constituye la razón por la cual de un individuo se desarrolla otro nuevo que se le parece y gracias a ello se preserva la especie. Otra de esas cosas es el principio vital que interpenetra el cuerpo orgánico, es decir el alma, para la que la conciencia ingenua encuentra siempre un concepto que, siguiendo la analogía, está siempre constituido de realidades sensoriales, concepto que acaba siendo el ser divino del hombre ingenuo. A ese ser divino se lo considera activo de una manera equiparable a lo que *se percibe* como forma de actuar del hombre mismo, es decir, de una manera antropomórfica.

La moderna física reduce las sensaciones que nos suministran los sentidos a procesos de las partículas de los cuerpos y de una sustancia infinitamente sutil, del éter, o algo parecido. Lo que por ejemplo percibimos como calor sería movimiento de sus partes dentro del espacio ocupado por el cuerpo que provoca el calor. Aquí vuelve a considerarse algo imperceptible similar a lo perceptible. En este sentido, el equivalente análogo del concepto de “cuerpo” sería algo así como el interior de un espacio cerrado por todas partes, dentro del cual se mueven esferas elásticas que colisionan entre sí, chocan contra las paredes y son rebotadas por éstas, etc.

Sin esas conjeturas, al realismo ingenuo se le desmoronaría el mundo en un agregado incoherente de percepciones sin relaciones mutuas, que no logra cohesionarse en una unidad. Pero es evidente que el realismo ingenuo sólo puede llegar a esa hipótesis siendo inconsecuente. Si quiere permanecer fiel

a su proposición básica de que sólo es real lo percibido, entonces no tendría por qué admitir realidad alguna allí donde no percibe nada. Las fuerzas imperceptibles que actúan desde los objetos perceptibles son en realidad hipótesis injustificadas desde el punto de vista del realismo ingenuo. Y puesto que no conoce otras realidades, dota a sus fuerzas hipotéticas de contenido perceptual. Por consiguiente, aplica una forma de existencia (la de la percepción) a una esfera donde le falta el único medio que le permite decir algo sobre esa forma de existencia, y ese medio es la percepción sensorial.

Esta concepción del mundo, contradictoria en sí misma, conduce al realismo metafísico. Pues junto a la realidad perceptible edifica otra imperceptible que considera análoga a la primera. Por ello, el realismo metafísico es necesariamente dualismo.

Allí donde el realismo metafísico capta una relación entre las cosas perceptibles (aproximación mediante el movimiento, toma de conciencia de un elemento objetivo, etc.), allí sitúa una realidad. Sin embargo, la relación que constata sólo puede expresarla con el pensar. La relación ideica se convierte arbitrariamente en algo parecido a lo perceptible. Por ello, para esa forma de pensar, el mundo real se halla ensamblado a partir de los objetos de la percepción que se hallan en eterno devenir, aparecen y desaparecen, surgidos de las fuerzas imperceptibles, y duraderas, que producen los objetos percibidos.

El realismo metafísico es una contradictoria combinación de realismo ingenuo e idealismo. Sus fuerzas hipotéticas son entidades imperceptibles dotadas de cualidades perceptibles. Al margen de la esfera del mundo para cuya forma de existencia posee la percepción como método cognoscitivo, el realismo metafísico ha decidido admitir otra esfera en la que fracasa ese método y que sólo es asequible mediante el pensar. Pero no puede decidirse al mismo tiempo a reconocer la forma de existencia que le suministra el pensar, el concepto (la idea), como factor igualmente justificado junto a la percepción. Si se quiere evitar la contradicción de la percepción imperceptible, hay que admitir que para las relaciones que el pensar nos permite descubrir entre las percepciones, no existe otra forma de existencia que no sea la del concepto. Si apartamos el elemento injustificado del realismo metafísico, el mundo se manifiesta como la suma de percepciones y sus interrelaciones

conceptuales (ideicas). De ese modo, el realismo metafísico desemboca en una concepción del mundo que reclama el principio de la *perceptibilidad* para la percepción y la *inteligibilidad* para las relaciones entre las percepciones. Junto al mundo de la percepción y el del concepto, esa cosmovisión no puede aceptar una tercera esfera del mundo donde estén en vigor los dos principios, el llamado principio real y el principio ideal.

Cuando el realismo metafísico afirma que junto a la relación ideal entre el objeto de percepción y su sujeto perceptivo ha de existir todavía una relación real entre “la cosa en sí” de la percepción y “la cosa en sí” del sujeto perceptor (del llamado espíritu individual), esa afirmación se basa en la errónea suposición de que existe un proceso existencial no perceptible, análogo a los procesos del mundo sensorial. Por otra parte, si para el realismo metafísico, con nuestro mundo perceptual llegamos a establecer una relación ideal consciente, mientras que con el mundo real sólo puedo generar una relación dinámica (es decir, de fuerzas), no deja de caerse en el mismo error. Sólo se puede hablar de una relación entre fuerzas dentro del mundo de la percepción (la esfera del sentido del tacto), pero no fuera de él.

Esa concepción del mundo en la que acaba desembocando el realismo metafísico, una vez despojada de sus elementos contradictorios, la llamaremos *monismo*, porque reúne el realismo unilateral con el idealismo, llevándolos a una unidad superior.

Para el realismo ingenuo, el mundo real es una suma de objetos de la percepción; el realismo metafísico no sólo atribuye realidad a las percepciones, sino también a las fuerzas no perceptibles. El monismo, en el lugar de las fuerzas sitúa los nexos ideicos que conquista con su pensar. Pero esos nexos son las *leyes naturales*. Una ley natural no es otra cosa que la expresión conceptual de cómo se relacionan ciertas percepciones.

El monismo no necesita preguntarse si además de la percepción y el concepto existen otros principios que expliquen la realidad. Sabe que en toda la esfera de la realidad no encuentra motivo para ello. En el mundo de la percepción, tal como se nos presenta de manera inmediata, ve sólo media realidad; y en la reunión de lo percibido con el mundo de los conceptos encuentra la realidad plena. El realista metafísico

puede reprocharle al monista: “es posible que para tu organismo tu conocimiento sea completo en sí mismo, que no le falte ningún elemento constitutivo; pero tú no sabes cómo se refleja el mundo en otra inteligencia que se halle organizada de manera distinta a la tuya”. La respuesta del monismo será: “Si existen inteligencias distintas de la humana, si sus percepciones tienen una forma diferente a las nuestras, solamente tiene significado para mí lo que de ellas me llega por la percepción y el concepto. Por mi percepción, y en particular por esta percepción específicamente humana, me hallo contrapuesto al objeto como sujeto. Con ello se ha interrumpido la conexión entre las cosas. Mediante el pensar el sujeto restablece esa relación. Con ello ha vuelto a integrarse en el conjunto del mundo. Como quiera que nuestro sujeto hace que esa globalidad aparezca escindida en el lugar intermedio entre nuestra percepción y nuestro concepto, con la reunión de ambos se produce realmente un verdadero conocimiento. Para seres con otro tipo de mundo perceptivo (por ejemplo con el doble de órganos sensoriales) la relación aparecería interrumpida en otro lugar y por consiguiente su restablecimiento tendría una forma específica para ese ser. Sólo para el realismo metafísico y el ingenuo que ven en el contenido del alma simplemente una representación mental del mundo, existe la cuestión de los límites del conocimiento. Para ellos, lo que se encuentra fuera del sujeto es algo absoluto, algo autosuficiente, y el contenido del sujeto es una imagen de ello, situada en definitiva fuera de ese absoluto. La plenitud del conocimiento se basa en la mayor o menor similitud de la imagen con el objeto absoluto. Un ser que posea menos órganos de los sentidos que el hombre percibirá menos del mundo que otro ser que posea más. El primero tendrá pues un conocimiento más incompleto que el último.

Para el monismo, la situación es distinta. La organización del ser perceptor determina la forma donde los nexos del mundo se presentan escindidos en sujeto y objeto. El objeto no es algo absoluto, sino relativo, es decir en relación a este sujeto concreto. Por eso, establecer el puente entre estos dos polos sólo puede volver a lograrse de una manera totalmente específica y propia del sujeto humano. Tan pronto como el yo, que en la percepción se halla separado del mundo, vuelve a introducirse en los nexos del mundo con la aproximación del

pensar, sólo entonces, desaparecen todas las preguntas que resultan de la separación.

Un ser hecho de manera distinta tendría un conocimiento de índole también distinta. El nuestro es suficiente para responder a los interrogantes que plantea nuestro propio ser.

El realismo metafísico ha de preguntar: ¿Qué es lo que hace que lo dado nos venga dado como percepción; qué es lo que afecta al sujeto?

Para el monismo la percepción se halla determinada por el sujeto. Pero a su vez éste tiene en el pensar el medio para hacer que desaparezca esa determinación provocada por él mismo.

El realismo metafísico se halla ante otra dificultad, cuando quiere explicarse la semejanza entre las imágenes del mundo que tienen los diversos individuos humanos. Pues ha de preguntarse: ¿Cómo es que la imagen del mundo que yo edifico partiendo de mis conceptos y de la percepción determinada por mi sujeto se parece a la que otro individuo construye partiendo igualmente de ambos factores subjetivos? ¿Cómo es posible que a partir de mi imagen subjetiva del mundo puedo inferir la de otra persona? Para el realista metafísico la similitud entre las diversas imágenes subjetivas del mundo se debe al hecho de que los seres humanos se encuentran entre sí en la práctica. Y por el parecido entre esas concepciones infiere la igualdad de los espíritus individuales que subyacen en los diversos sujetos perceptores o del “yo en sí” que se halla tras ellos.

Esta conclusión surge de que de una suma de efectos se infiere el carácter de las causas inherentes. A partir de una cantidad suficiente de casos creemos reconocer la situación, y suponemos cómo se comportarán en otros casos las causas que hemos inferido. A esa conclusión la llamamos inductiva. Nos vemos obligados a modificar los resultados de la misma cuando en una posterior observación se produce algo inesperado, porque el carácter del resultado únicamente se halla determinado por la forma individual de las observaciones que se han llevado a cabo. Pero el realista metafísico considera que ese conocimiento condicionado de las causas ya es suficiente para la vida práctica.

La conclusión inductiva es el fundamento metodológico del realismo metafísico moderno. Hubo una época donde se consideraba que de los conceptos podía extraerse algo que ya

no es concepto. Se creía que a partir de los conceptos podía conocerse a los seres metafísicos reales que necesita el realismo metafísico. Este modo de ejercer filosofía está hoy superado. En su lugar hoy se considera que, partiendo de un suficiente número de hechos de la percepción, se puede colegir cuál es el carácter de la cosa en sí que subyace en esos hechos. Y como tenemos los conceptos ante nosotros en toda su claridad transparente, se consideraba que de ellos también se podía inferir lo metafísico con absoluta certidumbre. Las percepciones no se presentan con claridad tan diáfana. Cada percepción posterior vuelve a presentarse como algo diferente a la anterior del mismo tipo. Y por ello, en el fondo, lo que se dedujo de la precedente ha de ser parcialmente modificado por la posterior. La forma que uno alcanza de ese modo para lo metafísico, sólo puede considerarse relativamente correcta, se halla sujeta a la corrección a que la someterán los casos venideros. La metafísica de Eduard von Hartmann posee un carácter determinado por esta premisa metodológica, cuyo lema expone en el subtítulo de su primera obra fundamental: "Resultados especulativos del método inductivo de la ciencia natural".

La forma que el realista metafísico otorga a sus cosas en sí la ha conseguido mediante conclusiones inductivas. Por sus consideraciones sobre el proceso cognoscitivo, está convencido de que existe una coherencia objetivo-real en el mundo, en comparación a la "subjetiva" que reconoce la percepción y el concepto. Y mediante conclusiones inductivas extraídas de sus percepciones cree poder determinar cómo está constituida esa realidad objetiva.

*Anexo a la nueva edición de 1918.* Hay ciertas representaciones surgidas del estudio de la naturaleza que obstaculizan la observación desprejuiciada de la experiencia de percepción y concepto, tal como hemos intentado exponerla aquí. Partiendo de ese estudio se dice que en el espectro cromático, el ojo percibe los colores que van del rojo al violeta, y que más allá del violeta hay en el espacio de radiación espectral fuerzas (ultravioleta) a las que ya no corresponde ninguna percepción visual de color, sino una acción química. Igualmente, más allá de la frontera del rojo hay rayos (infrarrojos) que sólo tienen efectos térmicos. Con reflexiones referidas a estos fenómenos, y otros parecidos, se llega a concebir que la amplitud del campo de percepción del mundo

que tiene el ser humano se halla condicionada por la amplitud de los sentidos que posee, y que tendría ante sí un mundo totalmente diferente si tuviera sentidos adicionales, o incluso otros sentidos distintos. Quien quiera implicarse en las desenfrenadas fantasías que en este sentido nos ofrecen, tentadoramente, los brillantes descubrimientos de la investigación natural moderna, puede llegar a aceptar que en el campo de observación del ser humano sólo penetra lo que actúa sobre los sentidos generados a partir de su organismo. No tiene derecho a considerar como algo que sirva de patrón para la realidad eso que ha percibido con las limitaciones de su organismo. Cada nuevo sentido tendría que colocarle ante una imagen de la realidad enteramente distinta. Considerada en sus respectivos límites, esa es una opinión totalmente justificada. Pero si con esa opinión alguien se deja extraviar en la observación desprejuiciada de la relación entre percepción y concepto que hemos establecido en estas exposiciones, se está obstruyendo el camino hacia un conocimiento del hombre y del mundo arraigado en la realidad. Vivenciar la esencia del pensar, es decir, la elaboración activa del mundo del concepto, es algo totalmente distinto a vivenciar algo percibido con los sentidos. Sean cuales sean los sentidos que pueda tener el ser humano, ninguno de ellos le otorgaría una realidad si con el pensar no impregnara de conceptos lo que le ha suministrado la percepción. Una vez impregnado de ese modo, cada sentido, esté constituido como esté, le permite al hombre vivir dentro de la realidad. La fantasía sobre la posible imagen perceptiva totalmente distinta suministrada por sentidos distintos, no tiene nada que ver con la cuestión de cómo se sitúa el ser humano en el mundo real. Hay que entender que cada imagen perceptiva extrae su forma del organismo del ser perceptor, pero que la imagen perceptiva impregnada por la aproximación pensante que hemos vivenciado conduce al hombre a la realidad. La fantástica especulación de cuán distinto sería un mundo para sentidos distintos a los humanos no es lo que puede predisponer al hombre a buscar conocimientos sobre su relación con el mundo, sino la comprensión de que *cada* percepción no ofrece más que *un fragmento* de la realidad que éste contiene, y que por tanto lo aleja de *su propia realidad*. Comprender esto lleva también a comprender que el pensar lo introduce en la parte oculta de la realidad gracias a la percepción que se hizo de ésta. También puede obstaculizar la

observación imparcial de la mencionada relación entre percepción y concepto elaborado por el pensar, el hecho de que en el campo de experiencia de la física se siente la necesidad de hablar, no ya de elementos directamente perceptibles, sino de magnitudes de fuerza eléctrica, magnética, etc., que se sustraen a la percepción. Podría *parecer* que los elementos de la realidad de los que habla la física no tuvieran nada que ver ni con lo perceptible, ni con el concepto elaborado en el pensar activo. Pero esa opinión se basa en una autoilusión. En primer lugar, lo importante es que *todo* lo que se elabora en la física, en la medida en que no expone hipótesis erróneas que debieran descartarse, se ha adquirido mediante la percepción y el concepto. Lo que aparentemente es un contenido que se sustrae a la percepción, por un correcto instinto cognoscitivo del físico, se ve trasladado al campo donde se hallan las percepciones, y se lo piensa con conceptos que habitualmente se utilizan para ese campo. Las intensidades de fuerza en el campo eléctrico, magnético, etc., *por su naturaleza* no se adquieren por otro proceso cognoscitivo que no sea el que se efectúa entre la percepción y el concepto.

Una multiplicación o transformación de los sentidos humanos generaría otra imagen perceptiva del mundo, un enriquecimiento o alteración de la experiencia humana; pero el conocimiento real ante *esa* experiencia tendría que producirse también mediante la interacción entre concepto y percepción. La *profundización* del conocimiento depende de las fuerzas de la intuición (véase página 85) que se despliegan en el pensar. En la *vivencia* que se desenvuelve en el pensar, esa intuición puede penetrar en trasfondos más o menos profundos de la realidad. Con la ampliación de la imagen perceptiva, esa inmersión puede recibir estímulos y de ese modo verse fomentada indirectamente. Pero que no se confunda *nunca* esa inmersión en la profundidad, como conquista de la realidad, con la confrontación de una imagen perceptiva más estrecha o más extensa, en la que *siempre* nos hallamos con una *media realidad*, tal como a ello nos condiciona nuestro organismo cognoscente. Quien no se pierda en *abstracciones* comprenderá que, para el conocimiento del ser del hombre, también hay que tener en cuenta el hecho de que la física ha de *inferir* elementos en el campo de la percepción para los que no existe un órgano sensorial como lo hay para el color o el



sonido. El ser *concreto* del hombre no se halla únicamente determinado por lo que se le presenta como percepción directa mediante su organismo, sino por el hecho de que excluye algo de esa percepción inmediata. Igual como junto al estado consciente de vigilia también es necesario para la vida el estado inconsciente de sueño, para la vivencia de sí mismo en el ser humano también es necesario que, junto al horizonte de su percepción sensorial, exista un horizonte mucho más extenso incluso, hecho de elementos sensorialmente no perceptibles dentro del ámbito de donde proceden las percepciones sensoriales. Todo esto está ya descrito de manera indirecta en la exposición original del presente escrito. Su autor agrega esta ampliación del contenido, porque su experiencia es que algunos lectores no lo han leído con suficiente precisión.

También habría que considerar que la idea de la *percepción* que se desarrolla en este escrito no hay que confundirla con la de percepción sensorial exterior, que no es más que un caso especial de la misma. De lo antedicho y aún más de lo que se expondrá más adelante, podemos colegir que aquí se considera percepción todo lo que se acerca al ser humano sensorial y *espiritualmente*, antes de que sea captado por el concepto elaborado de manera activa. Para tener percepciones de índole anímica o espiritual son necesarios sentidos que no son como los habituales. Podría decirse que esa ampliación del uso lingüístico habitual es inaceptable. Pero es *imprescindible* si en nuestra ampliación del conocimiento no queremos dejarnos encadenar a determinados ámbitos por culpa del uso lingüístico. Quien habla de percepción *únicamente* en sentido de percepción sensorial, no trascenderá tampoco *esa* percepción sensorial para llegar a un concepto útil para el conocimiento. A veces *debemos* ampliar un concepto para que, en un ámbito más restringido, pueda adquirir un sentido más apropiado. A lo que se piensa sobre un concepto a veces hemos de añadir otros elementos, a fin de que lo que se había pensado con él descubra su justificación y hasta su ajuste. Así por ejemplo, en la página 96 de este libro se dice: “Por consiguiente, la representación es un concepto individualizado”. A esa frase se me objetó que estaba haciendo un uso poco común de la lengua. Pero ese uso del lenguaje es necesario si queremos descubrir el trasfondo de lo que realmente es la representación. Vale la pena pensar en qué se

convertiría el avance del conocimiento si a quien le hiciera falta reajustar los conceptos se le objetara que “está haciendo un uso poco común del lenguaje”

## LA REALIDAD DE LA LIBERTAD

### VIII

#### LOS FACTORES DE LA VIDA

Recapitulemos lo adquirido en los capítulos precedentes. El mundo se le presenta al hombre como una multiplicidad, una suma de elementos particulares. Uno de ellos, un ser entre otros seres, es él mismo. A esa forma del mundo la llamamos *dada*, pero sólo en la medida en que no la desarrollemos mediante la actividad consciente, es decir, mientras nos la encontramos como *percepción*. Dentro del mundo de las percepciones nos percibimos a nosotros mismos. Esa autopercepción seguiría siendo como las demás percepciones, si desde su centro mismo no surgiera algo que es apto para vincular la suma de las percepciones restantes con la percepción de uno mismo. Ese algo que emerge ya no es una mera percepción; ni se lo encuentra del mismo modo que las demás percepciones. Se genera mediante la actividad. En principio se nos presenta unido a lo que llamamos nuestro yo. Pero por su significado interior trasciende al yo. Vincula con las percepciones aisladas determinaciones ideales que se relacionan mutuamente y que se hallan fundamentadas en un conjunto. Y determina aquello que hemos adquirido en la autopercepción de la misma manera ideal con que lo hacía en las restantes percepciones, situándolo luego como sujeto o "yo" frente a los objetos. Ese algo es el pensar y las determinaciones ideicas son los conceptos e ideas. El pensar, pues, empieza por manifestarse en la percepción del yo; pero no es meramente subjetivo; porque el yo se describe a sí mismo como sujeto sólo con la ayuda del pensar. Esa relación mental consigo mismo es una determinación vital de nuestra personalidad. Gracias a ella llevamos una existencia de índole puramente ideal. Nos sentimos como seres pensantes gracias a ella. Esa determinación de la vida seguiría siendo puramente conceptual (lógica) si no se agregaran otras determinaciones de nuestro yo. Seríamos entonces seres cuya vida se agotaría con la producción de nexos puramente ideicos entre las percepciones y de éstas con nosotros mismos. Si a la creación de esa relación mental la llamamos "conocer", y denominamos "saber" al estado de nuestro yo alcanzado con ella, tendríamos que considerarnos, por lo antedicho, como meros seres que conocen o saben.

Pero esa premisa no es correcta. Como ya vimos, no nos limitamos sólo a relacionar las percepciones con nosotros de una manera puramente ideica, es decir, con el concepto, sino también con el sentimiento. No somos, por tanto, seres con un contenido vital meramente conceptual. El realista ingenuo ve incluso en la vida afectiva una vida más real de la personalidad que la existente en el elemento puramente ideal del saber. Y desde su enfoque tiene toda la razón al explicárselo de ese modo. El sentimiento es, en lo subjetivo, exactamente lo mismo que la percepción en lo objetivo. Si seguimos la premisa básica del realismo ingenuo de que todo lo perceptible es real, habremos de considerar el sentimiento como el garante de la propia personalidad. Pero el monismo del que estamos tratando ha de otorgarle al sentimiento la misma posibilidad de complementación que cree necesaria para la percepción, si queremos que se manifieste como realidad completa. Para este monismo el sentimiento es algo real incompleto que en la forma con que nos viene dado en primera instancia todavía no contiene su segundo factor, el concepto o la idea. Por eso en la vida, el sentimiento, igual que la percepción, emerge por doquier *antes* del conocimiento. Primero nos sentimos como existentes; y a lo largo de la evolución paulatina nos abrimos paso hasta llegar al punto en que, en la propia existencia sentida de una manera imprecisa, vemos cómo alborea el concepto de nuestro propio yo. Mas lo que *para nosotros* surge más tarde, en origen se halla inseparablemente unido con el sentimiento. Esta circunstancia lleva al hombre ingenuo a creer que en el sentir la existencia se le presenta directamente, mientras que en el conocer sólo lo hace de manera indirecta. Por ello la formación de la vida afectiva se le presentará como lo más importante entre todas las cosas. Creerá que ha captado la coherencia del mundo cuando la haya acogido en su sentimiento. Intenta convertir el sentir y no el saber en medio de conocimiento. Y como el sentimiento es algo totalmente individual, algo parecido a la percepción, el filósofo del sentimiento toma un principio que sólo tiene significado dentro de su personalidad convirtiéndolo en principio universal. Intenta impregnar el mundo entero con su propio yo. Lo que el monismo aquí mencionado intenta aprehender en el concepto, el filósofo de lo afectivo intenta alcanzarlo con el sentimiento y considera esa conjunción de sí mismo con los objetos como lo más inmediato.

Esta orientación, la filosofía del sentimiento, con frecuencia se conoce con el nombre de *mística*. El error de una concepción edificada exclusivamente sobre el sentir consiste en que *quiere vivenciar* lo que tendría que saber, en que quiere educar algo individual, el sentimiento, y convertirlo en algo universal.

El sentir es un acto puramente individual, la relación del mundo exterior con nuestro sujeto, en la medida en que esa relación se expresa en una vivencia meramente subjetiva.

Existe aún otra exteriorización de la personalidad humana. Con su pensar, el yo convive con la vida universal del cosmos; gracias a ello, y de una manera puramente ideica o conceptual, relaciona las percepciones consigo mismo y él mismo se relaciona con ellas. En el sentimiento vivencia una relación entre los objetos y su sujeto; mientras que en la *voluntad* sucede a la inversa. En el querer de la voluntad tenemos ante nosotros una percepción, a saber, la relación individual que establece nuestro yo con lo objetivo. Lo que en la voluntad no es un factor puramente ideal es igualmente un mero objeto de la percepción, como sucedía con cualquier objeto del mundo exterior.

No obstante, el realismo ingenuo creará tener ahí una existencia mucho más real que la que puede alcanzarse mediante el pensar. Verá en la voluntad un elemento en el que se percibe *directamente* un acontecer, una causalidad, en contraposición al pensar que capta los acontecimientos en el concepto. Para esa concepción, lo que el yo realiza con su voluntad, manifiesta un proceso que se vivencia directamente. El partidario de esa filosofía cree que con la voluntad ha asido el acontecer universal por un extremo. Mediante la percepción sólo puede seguir los demás acontecimientos desde fuera, pero su voluntad cree que ha vivenciado directamente un suceso real. La forma de existencia en que se le presenta la voluntad dentro del yo, se convierte en un principio real de la realidad. Su propia voluntad se le presenta como un caso especial dentro del acontecer general del universo, y ese acontecer es para él la voluntad universal. La voluntad se convierte en principio cósmico, mientras que en la *mística* afectiva el sentimiento se convierte en principio cognoscitivo. Esa concepción se conoce con el nombre de *filosofía de la voluntad* (telismo). Lo que sólo puede vivenciarse de manera individual lo convierte en factor constituyente del mundo.

E igual como no podemos llamar ciencia a la mística del sentimiento, tampoco podemos hacerlo con la filosofía de la voluntad, pues ambas afirman que no les basta con penetrar conceptualmente el mundo. Ambas exigen que al principio ideal le añadamos un principio real. Y tienen cierta razón. Pero si para los llamados principios reales sólo el percibir nos sirve como medio de aprehensión, las afirmaciones de la mística del sentimiento y de la filosofía de la voluntad equivalen a decir: Tenemos dos fuentes de conocimiento: la del pensar y la del percibir, y este último se presenta en el sentir y en la voluntad como vivencia individual. Como quiera que estas concepciones no pueden llevar directamente lo que mana de una de las fuentes, es decir, las vivencias, a la otra fuente, la del pensar, ambas formas de conocimiento, percibir y pensar, permanecen separadas sin que haya una mediación superior entre ambas. Junto al principio de la idea, alcanzable mediante el saber, tiene que haber todavía un principio real vivenciable que no podemos captar con el pensar. En otras palabras, la mística del sentimiento y la filosofía de la voluntad son realismo ingenuo, porque sostienen la proposición de que lo percibido de manera inmediata es real. Frente al realismo ingenuo original siguen cayendo en la inconsecuencia de convertir una determinada forma de percepción (el sentir, o el querer) en único principio cognoscitivo de la existencia, y eso sólo pueden hacerlo porque sostienen que lo percibido es real. Tendrían que atribuir a la percepción exterior el mismo valor cognoscitivo.

La filosofía de la voluntad se convierte en realismo metafísico cuando sitúa la voluntad en *las* esferas de la existencia en las que no es posible una vivencia inmediata de las mismas como la que tenemos en el propio sujeto. Admite hipotéticamente la existencia de un principio fuera del sujeto para el cual la vivencia subjetiva es el único criterio de realidad. Como realismo metafísico, la filosofía de la voluntad sucumbe a la crítica expuesta en el capítulo anterior, que ha de superar el factor contradictorio de todo realismo metafísico, reconociendo que la voluntad es un acontecer cósmico universal sólo en la medida en que a través de la idea se relaciona con el resto del universo.

*Anexo a la nueva edición de 1918:* La dificultad para captar el pensar y observarlo en su verdadera esencia reside en que esa esencia se le escapa al alma observadora con demasiada

facilidad cuando ésta quiere dirigirle su atención. Entonces sólo le queda lo abstracto y muerto, el cadáver del pensar vivo. Si sólo consideramos ese elemento abstracto, ante él nos veremos compelidos a penetrar en el “vivo” elemento de la mística del sentimiento o de la metafísica de la voluntad. Consideraremos extraño que alguien quiera captar en “meros pensamientos” la esencia de la realidad. Pero quien consiga poseer realmente *la vida en el pensar*, llega a comprender que el mecerse en los meros sentimientos o la visión del elemento volitivo no pueden compararse con la riqueza interior y la *experiencia* autosuficiente que a la vez se mueven dentro de esa vida del pensar, y menos situarse por encima de ella. Justamente a esa riqueza y a esa plenitud vivencial interior se debe que su contraimagen en la situación anímica ordinaria se presente muerta y abstracta. Ninguna otra actividad humana será tan fácilmente malentendida como el pensar. El querer y el sentir dan calor al alma humana, aún incluso cuando los recordamos. Con demasiada facilidad el pensar nos deja fríos en esa reminiscencia posterior; parece como si desecara la vida anímica. Pero eso es sólo la sombra, que se impone intensamente, de su realidad impregnada de luz y que se sumerge con calor en los fenómenos del mundo. Esa inmersión tiene lugar con una fuerza que fluye en la misma actividad pensante, que es una fuerza de amor de índole espiritual. No se puede objetar ese hecho diciendo que quien vea amor en el pensar activo está mezclando en él un sentimiento, que es el amor. Pues esa objeción es en realidad una confirmación de lo antedicho. Quien se orienta hacia el pensar *esencial*, encontrará en él sentimiento y voluntad, y estos últimos también en las profundidades de su realidad; quien se aparte del pensar y se vuelque únicamente en el “mero” sentir y querer pierde también la verdadera realidad de éstos. Quien quiera hacer la *vivencia intuitiva* en el pensar, también hará justicia al sentir y al querer; pero la mística del sentimiento y la metafísica de la voluntad no pueden hacérsela a la penetración de la existencia mediante el pensar intuitivo. Pues con demasiada facilidad llegarán a creer que *ellas* se hallan asentadas en lo real; y que quien piensa intuitivamente, careciendo de sentimiento y ajeno a la realidad, no hace más que formar en “pensamientos abstractos” una fría y umbría imagen del mundo.

## IX

### LA IDEA DE LA LIBERTAD

Para el conocimiento, el concepto del árbol se halla condicionado por la percepción del árbol. Frente a la percepción concreta sólo puedo extraer del sistema conceptual general un concepto muy determinado. El nexo entre concepto y percepción se ve indirecta y objetivamente determinado por el pensar en la percepción. El lazo de la percepción con su concepto se reconoce después del acto perceptivo; pero su pertenencia mutua se halla determinada por la cosa misma.

El proceso es distinto cuando se estudia el conocimiento y la relación que en él se produce entre el hombre y el mundo. En las exposiciones precedentes se intentó mostrar que el esclarecimiento de esa relación es posible gracias a una observación imparcial de la misma. Si se comprende adecuadamente esa observación se comprende que el pensar puede ser considerado directamente como una entidad conclusa en sí misma. Quien para explicarse el pensar como tal crea necesario recurrir a otras cosas, como por ejemplo, los procesos cerebrales o procesos espirituales inconscientes subyacentes tras el pensar conscientemente observado, ignora lo que le ofrece la observación imparcial del pensar. Quien observa el pensar, durante esa observación vive directamente inmerso en un entretejer espiritual ontológico que se sostiene a sí mismo. Puede decirse incluso que quien quiera captar la entidad de lo espiritual en la forma que aparece *inicialmente* en el ser humano, puede hacerlo en el pensar que descansa sobre sí mismo.

Al abordar el estudio del pensar mismo confluye en una unidad aquello que *debe* aparecer siempre separado. Concepto y percepción. Quien no vislumbre esto, únicamente podrá ver en los conceptos elaborados en la percepción vagas reproducciones de esas percepciones, y estas últimas se le presentarán como la verdadera realidad. Se edificará asimismo un mundo metafísico siguiendo el modelo del mundo percibido; y lo llamará mundo de los átomos, mundo de la voluntad, mundo espiritual inconsciente, etc., según sea su manera de representarse las cosas. Y no se dará cuenta de que con todo ello se ha limitado a construir hipotéticamente un mundo metafísico siguiendo el modelo de *su* mundo de percepción. Pero quien comprende lo que sucede con el pensar reconocerá



que en la percepción sólo tenemos *una parte* de la realidad y que *la otra parte* que le corresponde, y que hace que aparezca como realidad plena, se *vivencia* cuando la percepción se impregna con el pensar. En lo que surge en la conciencia como pensar no verá la vaga reproducción de una realidad, sino una esencia espiritual que se sostiene en sí misma. Y de ella podrá decir que se le hace presente en la conciencia mediante la *intuición*. *La intuición* es la vivencia consciente de un contenido puramente espiritual y que transcurre en lo puramente espiritual. Sólo con la intuición puede captarse la esencia del pensar.

Únicamente cuando nos hemos abierto paso hacia el reconocimiento de esa verdad sobre la esencia intuitiva del pensar adquirido en la observación imparcial, se nos despeja el camino para contemplar el organismo anímico-corporal del ser humano. Se reconoce entonces que ese organismo no puede afectar para nada la *esencia* del pensar. Al principio, el estado manifiesto de los hechos *parece* contradecir ese hecho. Para la experiencia ordinaria, el pensar humano surge en ese organismo y a través de él. Ese surgir se hace tan intenso que sólo puede entenderlo en su verdadero significado quien reconozca que en la esencia del pensar nada participa de ese organismo. Y tampoco se le escapará la peculiar manera en que se relaciona el organismo humano con el pensar. Ese organismo no ejerce ninguna acción sobre la esencia del pensar, sino más bien *se retira* cuando emerge la actividad del pensar; abandona su propia actividad dejando el espacio libre; y en ese espacio que ha sido desalojado surge el pensar. Al elemento esencial que actúa en el pensar le incumben dos tareas: En primer lugar hace que el organismo humano retroceda en su propia actividad y acto seguido se sitúa él mismo en su lugar. Pues el primer fenómeno, el retroceso del organismo corporal es consecuencia de la actividad del pensar. En particular de aquella parte que prepara la *aparición* del pensar. Esto permite vislumbrar en qué sentido el pensar encuentra su contraimagen en el organismo corporal. Y cuando eso se percibe ya no se desconocerá el significado que tiene esa contraimagen para el pensar mismo. Quien camina por un terreno blando dejará marcadas en él las huellas de sus pies. No se verá tentado a decir que las formas de esas pisadas son provocadas por unas fuerzas que ascienden desde el suelo. No se atribuirá a *esas* fuerzas participación alguna en la formación

de las huellas. Quien observe imparcialmente la entidad del pensar tampoco atribuirá al organismo corporal las marcas que esa entidad deja en él y que se producen porque el pensar prepara su aparición haciendo uso del cuerpo<sup>5</sup>.

Pero aquí emerge una pregunta llena de significado. Si el organismo humano no participa en la *esencia* del pensar, ¿que significado tiene ese organismo dentro de la entidad global del hombre? Ahora bien, lo que sucede en este organismo mediante el pensar no tiene nada que ver con la esencia del pensar mismo, en cambio sí que tiene que ver con la aparición de la conciencia del yo a partir de ese pensar. Dentro de la esencia propia del pensar se halla el verdadero “yo”, pero no la autoconciencia. Eso puede verlo quien observa imparcialmente el pensar. El “yo” se encuentra dentro del pensar y la “conciencia del yo” emerge gracias a que en la conciencia general se graban las huellas de la actividad pensante en el sentido antes mencionado. (Por consiguiente, gracias al organismo corpóreo surge la conciencia del yo. Pero no hay que confundir ese hecho con la afirmación de que la autoconciencia, una vez emergida del organismo corporal, sigue dependiendo del organismo corpóreo. Una vez que ha surgido, es acogida en el pensar y *a partir de ese momento participa en su esencia espiritual.*)

La “conciencia del yo” se halla edificada sobre el organismo humano. De éste emanan actos de la voluntad. En el sentido de las precedentes consideraciones se podrá adquirir un vislumbre en la relación que existe entre pensar, yo consciente y acto volitivo, sólo cuando se observe cómo la acción de la voluntad emerge del organismo humano.

Para el acto volitivo individual hay que tener en cuenta el motivo y el resorte que lo pone en marcha. El motivo es un factor conceptual o de la índole de la representación; el resorte impulsor es el factor de la voluntad que se halla directamente condicionado en el organismo humano. El factor conceptual o motivo constituye la momentánea razón determinante de la voluntad; mientras que el resorte impulsor es la duradera razón determinante del individuo. El motivo de la voluntad puede ser un concepto puro o un concepto ligado de alguna manera con la percepción, y eso es una representación.

---

5.- En diversos escritos posteriores a este libro el autor expone, en diversos aspectos, cómo se ha ido imponiendo esa opinión en la psicología, la fisiología, etc. Aquí nos limitamos a mencionar lo que produce la observación imparcial del pensar mismo.

Conceptos generales e individuales (representaciones) se convierten en motivos de la voluntad que actúan sobre el individuo humano y lo determinan a actuar en una determinada dirección. Un mismo concepto, o una misma representación, actúa de manera distinta sobre individuos distintos. Y predispone a personas diferentes a realizar acciones igualmente distintas. Por tanto la voluntad no es meramente un resultado del concepto o de la representación, sino también de la constitución individual del hombre. Siguiendo lo que dice al respecto Eduard von Hartmann, llamaremos a esa complexión individual la disposición caracterológica. El modo en que concepto y representación actúan sobre la disposición caracterológica le da a su vida un determinado sello moral o ético.

La disposición caracterológica se configura con el contenido más o menos permanente de la vida de nuestro sujeto, es decir, con nuestro contenido de representación y sentimiento. El que una representación que me surge en este momento me incite a una volición depende de cómo se relaciona con el restante contenido de mis representaciones y con mis particularidades afectivas. Mi contenido de representación, a su vez, se halla determinado por la suma de los conceptos que han entrado en contacto con percepciones, es decir, que se han convertido en representaciones a lo largo de mi vida individual. Y éste a su vez depende de mi mayor o menor capacidad de intuición y del ámbito de mis observaciones, es decir, del factor subjetivo y objetivo de las experiencias, de la determinación interior y del escenario de mi vida. Mi disposición caracterológica se halla especialmente condicionada por la vida de mis sentimientos. Que yo sienta alegría o dolor ante una representación determinada o ante un concepto dependerá de si quiero convertirla o no en motivo de mi acción. Esos son los elementos que entran en juego en un acto de la voluntad. La actual representación o concepto inmediatos que se convierten en motivo, determinan el objetivo, el propósito de mi voluntad; mi disposición caracterológica me condiciona a dirigir mi actividad hacia esa meta. La representación de que en la próxima media hora daré un paseo determina el objetivo de mi acción. Pero esa representación sólo llega a convertirse en motivo de volición cuando se presenta en una disposición caracterológica adecuada, es decir, cuando, por la vida que he vivido hasta ese momento, se han formado en mí

representaciones sobre la conveniencia de realizar paseos, el valor de la salud, etc., y más aún cuando el sentimiento de placer se vincula con la representación del pasear.

Por consiguiente hemos de distinguir:

- 1.- Las posibles predisposiciones subjetivas, idóneas para convertir en motivos determinadas representaciones y conceptos.
- 2.- Las posibles representaciones y conceptos capaces de influenciar mi predisposición caracterológica de tal manera que resulte de ello una volición.

Los primeros constituyen los *resortes impulsores* y los segundos las *metas* de nuestra ética.

Los resortes impulsores de la ética podemos encontrarlos si revisamos los elementos por los que está constituida la vida individual.

El primer estadio de la vida individual es la *percepción*, en particular la percepción de los sentidos. Nos encontramos situados aquí en esta región de nuestra vida individual, donde la percepción se transforma directamente en voluntad sin la intermediación de un sentimiento o de un concepto. El resorte impulsor del ser humano que entra aquí en consideración lo llamaremos simplemente *impulso*. La satisfacción de nuestras necesidades inferiores, puramente animales (hambre, intercambio sexual, etc.) se produce por esta vía. Lo característico de la vida de los impulsos consiste en la inmediatez con que la percepción aislada desencadena la voluntad. Ese modo de determinar la voluntad que en origen sólo es propia de la vida sensorial inferior, también puede extenderse a las percepciones de los sentidos superiores. A la percepción de cualquier acontecimiento en el mundo exterior, sin reflexionar sobre ella y sin que se vincule con ella ningún sentimiento, dejamos que le siga una acción, como suele suceder en el intercambio convencional con los seres humanos. El resorte impulsor de esa acción lo llamamos *tacto* o *gusto moral*. Si el desencadenamiento inmediato de un acto provocado por una percepción se produce con mucha frecuencia, tanto más dispuesta se mostrará la persona para actuar directamente bajo la influencia del tacto; es decir, que el *tacto* se convertirá en su disposición caracterológica.

La segunda esfera de la vida humana es el *sentir*. A las percepciones del mundo exterior se vinculan determinados sentimientos. Y esos sentimientos pueden convertirse en

resortes impulsores de la acción. Cuando veo a un hombre hambriento, mi compasión por él puede generar el resorte impulsor de mi acción. Sentimientos de ese tipo son el de vergüenza, orgullo, pundonor, humildad, remordimiento, compasión, venganza, gratitud, piedad, fidelidad, amor y sentimiento del deber<sup>6</sup>.

El tercer estadio de la vida es, finalmente, el del *pensar y representar*. Con la mera reflexión, una representación o un concepto puede convertirse en motivo de una acción. Las representaciones se convierten en motivos vinculando durante la vida determinados objetivos de la voluntad a representaciones que se presentan una y otra vez de una manera más o menos modificada. De ahí que en personas que no carecen del todo de experiencia, con determinadas percepciones siempre surgen en la conciencia representaciones de actos que, en circunstancias semejantes, ellas mismas realizaron o vieron realizar. Esas representaciones flotan en ellos como si fueran modelos en todas las ulteriores resoluciones, se convierten en miembros de su disposición caracterológica. Podemos llamar a ese resorte impulsor de la voluntad la *experiencia práctica*. Esa experiencia práctica va convirtiéndose paulatinamente en la pura acción llena de tacto. Cuando en nuestra conciencia ciertas imágenes típicas de acciones se han unido con representaciones de determinadas situaciones de la vida, de una manera tan sólida que en un caso dado pasan directamente de la percepción a la voluntad, saltándose toda reflexión basada en la experiencia, es que estamos ante un caso de ese tipo.

El *grado supremo* de la vida individual es el pensar conceptual no relacionado con ningún contenido de la percepción. Nosotros determinamos el contenido de un concepto con la pura intuición extrayéndolo de la esfera de las ideas. Un concepto de esa índole en principio no contiene relación alguna con determinadas percepciones. Cuando penetramos en la voluntad influenciados por un concepto que se refiere a una percepción, es decir, por una representación, es esa percepción la que nos determina dando el rodeo del pensar conceptual. Cuando actuamos bajo la influencia de intuiciones, el resorte impulsor de nuestra acción es el pensar *puro*. Como

6.- Podemos hallar una completa compilación de los principios de la ética (desde el punto de vista del realismo metafísico) en el libro de Eduard von Hartmann "Fenomenología de la conciencia moral".

en filosofía estamos acostumbrados a llamar razón a la facultad del pensar puro, estamos justificados en llamar al resorte ético impulsor propio de este estadio la *razón práctica*. Quien trató de este resorte impulsor de la voluntad con la máxima claridad fue *Kreyenbühl* (Cuadernos filosóficos mensuales, vol. XVIII, cuaderno 3). Considero el ensayo que escribió al respecto una de las creaciones más importantes de la actual filosofía y en concreto de la ética. *Kreyenbühl* llama el mencionado resorte impulsor *a priori práctico*, es decir, el impulso hacia la acción que fluye directamente desde mi intuición.

Es evidente que un impulso así ya no puede contarse entre los que pertenecen a la esfera de predisposiciones caracterológicas en el sentido estricto de la palabra. Porque lo que ahí actúa como resorte impulsor ya no es algo meramente individual en mí, sino el contenido ideal y por tanto general de mi intuición. Tan pronto como considero la justificación de ese contenido como fundamento y punto de partida de mi acción, penetro en la voluntad, con independencia de que el concepto cronológicamente ya estuviera ahí con anterioridad, o de que se presente en mi conciencia inmediatamente antes de la acción, es decir, tanto si existía ya como predisposición en mí como si no.

Sólo se llega a un verdadero acto de voluntad cuando un momentáneo impulso hacia la acción interviene sobre la predisposición caracterológica en forma de concepto o representación. Ese impulso se convierte entonces en motivo de la volición.

Los motivos para la acción ética son representaciones y conceptos. Existen filósofos de la ética que en los sentimientos ven también una motivación para la moralidad; afirman, por ejemplo, que el objetivo de la acción moral es promover el máximo de placer en el individuo que actúa. Pero el placer mismo no puede convertirse en motivo, sino sólo un *placer representado*. Es la *representación* de un sentimiento futuro y no el sentimiento mismo lo que puede actuar sobre mi disposición caracterológica. Y es que el sentimiento mismo todavía no está presente en el momento de la acción, pues ha de ser más bien provocado por la acción.

Sin embargo, la *representación* del bienestar propio o ajeno podrá considerarse justificadamente como motivo de la voluntad. El principio de que hemos de actuar para producir el máximo de placer propio, es decir, alcanzar la felicidad

individual, se llama *egoísmo*. Esa felicidad individual se intentará alcanzar o bien pensando desconsideradamente en el propio bienestar, a costa incluso de la felicidad de los demás (egoísmo puro), o bien promoviendo el bienestar ajeno porque de ello derivaremos el influjo favorable que aquellos que hicimos felices ejercerán sobre nuestra propia personalidad, o porque al perjudicar a los demás tememos que se perjudique nuestro propio interés (moral de precaución). El especial contenido de los principios morales egoístas dependerá de qué representación se hace el hombre sobre su propia felicidad o la ajena. El modo de considerar lo que es un bien en la vida (bienestar, esperanza de felicidad, liberación de diversos males, etc.) determinará el contenido de su propia aspiración egoísta.

Otro motivo a considerar es el contenido puramente conceptual de una acción. Es un contenido que no se aplica a una sola acción como lo haría la representación del propio placer, sino a fundamentar una acción partiendo de un sistema de principios morales. Esos principios éticos pueden regular la vida moral en forma de conceptos abstractos, sin que el individuo se preocupe del origen de los conceptos. Entonces nos limitamos a sentir el sometimiento al concepto moral que flota sobre nuestro actuar como mandamiento, como necesidad moral. La fundamentación de esa necesidad se la dejamos a quien exige esa subordinación moral, es decir, a la autoridad moral que reconocemos (cabeza de familia, Estado, usos sociales, autoridad eclesiástica, revelación divina). Una modalidad especial de este tipo de principios morales es aquel donde el mandamiento no nos lo da a conocer una autoridad exterior, sino nuestro propio interior (autonomía moral). En ese caso dentro de nosotros sentimos la voz a la que hemos de someternos. La expresión de esa voz es la *conciencia moral*.

El ser humano avanza un paso en lo moral cuando no convierte en motivo de su actuar el mandamiento de una autoridad exterior o interior, sino cuando se esfuerza en comprender la razón por la que habría de dejarse influenciar por algún precepto que regule su actuación. Ese progreso consiste en avanzar de la moral autoritaria a la actuación que parte de la propia comprensión ética. En este nivel de la ética el ser humano indagará las necesidades de la vida moral y se dejará determinar en sus acciones por el conocimiento de aquéllas. Esas necesidades son:

1. El máximo posible bienestar de la humanidad global motivado pura y exclusivamente por ese bienestar.
- 2.- El progreso cultural, o la *evolución* moral de la humanidad hacia una creciente perfección.
- 3.- La realización de fines éticos individuales captados de manera puramente intuitiva.

*El máximo posible bienestar de la humanidad global* evidentemente será captado de manera diferente por personas distintas. Esa máxima no se refiere a una determinada representación de dicho bienestar, sino a que cada individuo que reconoce ese principio se esfuerce en hacer lo que según su propia visión promueve al máximo el bienestar de la humanidad en su conjunto.

Para quien relacione un sentimiento de placer con los bienes de la cultura, *el progreso cultural* se muestra como un caso especial del anterior principio moral. Si bien habrá de conformarse con la decadencia y la destrucción de algunas cosas que también contribuyen al bienestar de la humanidad. Pero también es posible que, con independencia del sentimiento de placer ligado a ello, alguien vea en el progreso cultural una necesidad ética. Para él entonces, éste es, junto al anterior, un principio moral especial.

Tanto la máxima del bienestar global como la del progreso cultural se basa en la representación, es decir, en la relación que uno establece entre el contenido de las ideas morales y determinadas vivencias (percepciones). Pero el principio ético que puede considerarse como el más elevado, es el que no contiene ninguna relación de ese tipo, sino el que brota de la fuente de la intuición pura y que sólo después busca la relación con la percepción (con la vida). La determinación de lo que hay que querer, procede en esta ocasión de otra instancia, distinta de la de los casos anteriores. Quien rinde homenaje al principio ético del bienestar global, en todos sus actos comenzará preguntándose en qué contribuyen sus ideales a ese bienestar colectivo. Lo mismo hará quien se proclame partidario del principio ético del progreso cultural. Pero hay algo superior que en el caso individual no emerge de un objetivo ético determinado, sino que otorga cierto valor a todas las máximas morales y, dado el caso, se pregunta siempre si ahí el principio moral más importante es el uno o el otro. Puede suceder que en unas condiciones alguien considere correcto el fomento del progreso cultural, que en otras lo sea el bienestar colectivo y



que en un tercer caso lo sea favorecer el bienestar propio convirtiéndolo en el principio de su acción. Pero cuando las demás razones determinantes pasan a segundo plano, entra en consideración, en primera línea, la intuición conceptual misma. Ello hace que las restantes motivaciones dejen de llevar la dirección y sólo actúe como motivo el contenido ideal de la acción.

Entre los grados de disposición caracterológica hemos considerado el más elevado el que actúa como *pensar puro*, como *razón práctica*. Entre los diversos motivos hemos considerado como el supremo la *intuición conceptual*. Pero si hacemos una reflexión más precisa, pronto constataremos que en ese nivel de moralidad el impulso a la acción y el motivo coinciden, es decir, que no actúan sobre nuestra acción ni una disposición caracterológica determinada previamente, ni un principio moral exterior acogido como norma. Por tanto, el acto no es algo maquinal realizado siguiendo algún tipo de reglas, ni algo que el hombre ejecute automáticamente impelido por un estímulo exterior, sino un acto determinado totalmente por su contenido ideal.

Ese acto requiere como condición previa la facultad de las intuiciones éticas. A quien le falta esa capacidad de vivenciar en cada caso concreto la especial máxima ética, tampoco será capaz de traerla a la voluntad realmente individual.

El polo directamente opuesto a ese principio de la ética es el que postula Kant, que nos dice: "Actúa de tal modo que los presupuestos básicos de tu acción puedan ser válidos a todos los hombres". Esa frase es la muerte de todo impulso individual para la acción. Para mí no puede ser decisivo cómo actuarían *todos los seres humanos*, sino qué es lo que yo tengo que hacer en cada caso individual.

Un juicio superficial podría tal vez objetar a estas consideraciones, diciendo: En ese caso concreto, ¿cómo puede la acción llevar individualmente la huella de un caso y una situación particulares, y al mismo tiempo estar determinada de una manera puramente ideal desde la intuición? Esa objeción se basa en una confusión entre motivación moral y contenido perceptual de la acción. Este último *puede* ser motivación y lo es también, por ejemplo, en el caso del progreso cultural, en la actuación a partir del egoísmo, etc.; pero *no* lo es en la acción basada en la pura intuición ética. Está claro que mi yo dirige su mirada a ese contenido de la percepción, pero no se deja

*determinar* por él. Ese contenido es simplemente utilizado para formarse un *concepto cognoscitivo*, pero el yo no toma del objeto el *concepto moral* que le corresponde. El concepto cognitivo que surge de una situación determinada ante la que me encuentro sólo se convierte en concepto ético cuando estoy situado en un principio moral determinado. Si quisiera mantenerme en el terreno de la moral universal del desarrollo cultural, recorrería el mundo siguiendo rutas impuestas. De todo acontecer que yo percibo y que puede llegar a ocuparme, emerge al mismo tiempo un deber moral, es decir, el de contribuir con mi óbolo para que el respectivo acontecimiento se sitúe al servicio de la evolución cultural. Al margen del concepto que me desvela la coherencia de leyes naturales que subyace en una cosa o en un acontecimiento, estos últimos muestran también una etiqueta moral que contiene para mí, como ser ético, una indicación moral de cómo he de comportarme. Esa etiqueta moral está justificada en su esfera, pero en una posición superior coincide con la idea que emerge en mí en el caso concreto.

Los seres humanos son distintos en su capacidad intuitiva. A uno le brotan las ideas, otros las adquiere con esfuerzo. Las situaciones en las que viven los seres humanos, y que suministran el escenario de su actividad, son igualmente distintas. El modo cómo actúa un ser humano depende de cómo su capacidad intuitiva actúa frente a una situación determinada. La suma de las ideas activas en nosotros, el contenido real de nuestras intuiciones, conforma lo que se halla configurado de manera individual en cada ser humano, a pesar de la universalidad del mundo de las ideas. En la medida en que ese contenido intuitivo se refiera al actuar constituye el contenido ético del individuo. Permitir que se despliegue ese contenido es el impulso moral más elevado y al mismo tiempo la motivación suprema de quien comprende que, en último término, todos los demás principios morales se reúnen en este contenido. Podemos llamar a esta postura el *individualismo ético*.

Lo decisivo de un acto determinado por la intuición en cada caso concreto es el descubrimiento de la respectiva intuición totalmente individual. En ese nivel de ética sólo puede hablarse de conceptos generales de ética (normas, leyes) en la medida en que se produzcan como resultado de la generalización de los impulsos individuales. Las normas

generales siempre presuponen hechos concretos de los que pueden derivarse. Pero los hechos son *creados* en principio por el actuar humano.

Cuando buscamos la regularidad de las leyes (lo conceptual en el actuar de los individuos, pueblos y épocas) adquirimos una ética, mas no como ciencia de las normas morales, sino como doctrina natural de la moralidad. Las leyes logradas en este caso se relacionan con el actuar humano de manera parecida a como lo hacen las leyes naturales con cualquier fenómeno concreto. Pero no son en absoluto idénticas al impulso que nosotros introducimos en el fundamento de nuestra acción. Si queremos captar qué es lo que hace que un acto del hombre surja de su *voluntad* ética, hemos de empezar fijándonos en la relación entre esa voluntad y el acto mismo. Hemos de tener en cuenta en primer lugar actos en los que esa relación sea el factor determinante. Si más tarde yo u otra persona reflexionamos sobre esa acción pueden salir a la luz cuáles eran las máximas éticas que en ella entran en consideración. Mientras actúo, me mueve la máxima ética en la medida en que puede vivir intuitivamente en mí; se halla unida con el *amor* al objeto que quiero realizar mediante mi acción. No le pregunto a nadie ni me refiero a ninguna regla al decirme a mí mismo: ¿debo realizar ese acto?, sino que la efectúo tan pronto como he captado su idea. Sólo de ese modo es *mi* acto. Si alguien actúa sólo porque reconoce determinadas normas, su acción será el resultado de los principios inscritos en su código moral y él será simplemente su ejecutor. Es un autómata superior. Si introducimos en su conciencia un motivo para actuar, inmediatamente se pondrá en marcha la rueda de sus principios morales y transcurrirá siguiendo ciertas leyes para realizar un acto cristiano, humano, un acto para él inegoísta, o un acto de avance histórico-cultural. Sólo cuando sigo mi amor por el objeto, sólo entonces soy yo mismo quien actúa. En ese nivel de ética no actúo porque reconozca a un señor que está por encima de mí, ni la autoridad exterior ni una supuesta voz interior. No reconozco ningún principio exterior de mi acción, porque yo he encontrado en mí mismo la razón de la actuación, el amor a la acción. No compruebo racionalmente si mi acto es bueno malo; lo realizo porque lo *amo*. Se convierte en “bueno” cuando mi intuición inmersa en el amor se halla adecuadamente situada dentro de la coherencia universal que puede vivenciarse intuitivamente; y en “mala” cuando no es

ese el caso. Tampoco me pregunto ¿cómo actuaría otra persona en mi caso?, sino que yo actúo como yo, me veo dispuesto a querer como individualidad particular. No es lo que generalmente se considera habitual, ni la costumbre común, ni una máxima humana general, ni una norma moral lo que me dirige de manera directa, sino mi amor por el acto. No siento ninguna coacción, ni la compulsión de la naturaleza dirigiendo mis impulsos, tampoco la coerción de los mandamientos morales, sino que quiero simplemente realizar lo que hay dentro de mí.

Los defensores de las normas morales generales podrían objetar lo antedicho diciendo: Si cada persona solamente aspirara a desplegarse a sí misma y a hacer lo que le viene en gana, no habría diferencia alguna entre un acto positivo y una fechoría, toda picardía que haya en mí tiene el mismo derecho a desplegarse que la intención de servir al bien general. Como ser humano ético no puede ser decisiva la circunstancia de que yo realice una acción teniendo en cuenta la idea, sino la comprobación de si es buena o es *mala*. Sólo en el primer caso la llevaré a cabo.

Mi respuesta a esa objeción evidente, surgida del desconocimiento de lo que aquí se pretende, es la siguiente: quienquiera conocer la esencia de la voluntad humana ha de distinguir entre el camino que lleva a esa voluntad hasta un determinado grado de evolución y la cualidad propia que adquiere la voluntad al acercarse a ese objetivo. En el camino hacia ese fin, las normas desempeñan su papel justificado. La meta consiste en la realización de objetivos éticos captados de una manera puramente intuitiva. El ser humano alcanza esos objetivos en la medida en que posee la capacidad de elevarse al contenido intuitivo de ideas del mundo. En la voluntad aislada suelen haber en esos objetivos otros elementos entremezclados como pulsión o motivo para actuar. Pero en la voluntad humana lo intuitivo puede ser determinante o codeterminante. Uno hace lo que *debe* hacer; uno simplemente ofrece el escenario en el que el deber se convierte en hacer. La acción propia es lo que uno deja que surja de sí mismo como tal. Ahí el impulso sólo puede ser totalmente individual. En realidad un acto de voluntad brotado de la intuición sólo puede ser individual. Que al acto del malhechor, que al mal se le llame despliegue de la individualidad en el mismo sentido que a la encarnación de la pura intuición, sólo es posible si se

considera que los impulsos ciegos pertenecen a la individualidad. Pero la pulsión ciega que lleva a cometer fechorías no surge de las intuiciones, no forma parte de lo individual del ser humano, sino a lo más general en él, forma parte de lo que vale del mismo modo para todos los individuos, de aquello de lo que el hombre pugna por salir mediante su entidad individual. Lo individual en mí no es mi organismo con sus impulsos y sentimientos, sino el mundo de las ideas que brilla en ese organismo. Mis impulsos, instintos y pasiones sólo fundamentan en mí el hecho de que pertenezco a la especie general del *ser humano*; la circunstancia de que algo de índole ideal se manifieste de una manera especial en estos impulsos, pasiones y sentimientos fundamenta mi individualidad. Por mis instintos e impulsos soy un ser humano de los que hay a docenas; por la especial forma de la idea que me permite designarme a mí mismo como yo dentro de la docena, soy individuo. Por las diferencias de mi naturaleza animal sólo un ser ajeno podría distinguirme de los demás; por mi pensar, es decir, por la captación activa de lo que se despliega como elemento ideico en mi organismo, soy yo quien me diferencio de los demás. Por consiguiente, al hablar del acto del malhechor, no podemos decir en absoluto que surge de la idea. Eso es precisamente lo característico de los actos negativos, el hecho de que proceden de los elementos del hombre que están fuera de la idea.

Se sentirá que una acción es libre, cuando su razón surja del aspecto ideal de mi ser individual; cualquier otra parte de un acto, tanto si viene de la coacción que ejerce la naturaleza, como si viene a instancias de una norma moral se sentirá como un acto no libre.

Sólo es libre el hombre en la medida en que en cada instante de su vida está en disposición de seguirse a sí mismo. Una acción ética sólo es *mi* acción, si se la puede llamar libre en el sentido antes expuesto. Lo primero de lo que hablamos aquí es de las condiciones previas que hacen que una acción voluntaria se sienta como libre. En lo que sigue hablaremos del cómo esa idea de la libertad captada de manera puramente ética se realiza en la entidad humana.

No es que la acción realizada desde la libertad excluya las leyes éticas sino que las incluye, simplemente se manifiesta situada en un estrato superior frente a la que ha sido dictada por esas leyes. ¿Por qué mi acción habría de servir menos al

bienestar colectivo cuando la he hecho partiendo del amor, que cuando la he hecho *únicamente* porque siento como un deber el servir a ese bien público? El mero concepto de deber excluye la *libertad*, porque no quiere reconocer lo individual, sino que demanda el sometimiento de este último a la norma general. La libertad en la acción sólo es concebible desde la posición del individualismo ético.

¿Pero cómo es posible la convivencia de las personas si cada uno aspira a hacer valer su individualidad? Al decir esto estamos describiendo una objeción del moralismo mal entendido. Según éste una comunidad de personas sólo es posible cuando todos están unidos por una ordenación moral establecida en común. Ese moralismo justamente no entiende la unicidad del mundo de las ideas. No comprende que el mundo ideico que se halla activo en mí no es distinto del que hay en mis semejantes. Esa unidad, sin embargo, esa unidad es un mero resultado de la experiencia universal. Y es que simplemente *ha de serlo*. Porque si se la hubiera de reconocer de otro modo que no fuera por la observación, en su esfera no imperaría la vivencia individual, sino la norma general. La individualidad sólo es posible cuando cada ser individual conoce al otro ser individual por medio de la observación individual. La diferencia entre mí y mi congénere no reside en absoluto en que vivamos en dos mundos espirituales distintos, sino en que de un mundo de ideas común él recibe intuiciones distintas a las mías. Él quiere desplegar *sus* intuiciones, y yo las *mías*. Si ambos realmente nos alimentamos de la idea y no seguimos ningún impulso exterior (físico o espiritual), podemos encontrarnos solamente en la misma aspiración, en las mismas intenciones. Un malentendido ético, una colisión mutua está descartada en el caso de los seres humanos moralmente *libres*. Sólo quien carece de libertad moral, que sigue el impulso natural o el dictado del supuesto mandamiento de un deber, rechaza a su congénere cuando éste no sigue el mismo instinto o el mismo precepto. *Vivir* en el amor a la acción y *dejar vivir* en la comprensión de la voluntad ajena es la máxima fundamental del *hombre libre*. No conocen otro *deber* que aquel con el que su voluntad se sitúa en sintonía intuitiva; el modo en que ambos *querrán* hacer algo en un caso concreto se lo enunciará la capacidad de sus ideas.

Si no residiera en la entidad humana la razón fundamental de la tolerancia, ¡ninguna ley exterior podría inoculársela! Sólo

porque los individuos humanos *son* de un mismo espíritu, pueden desplegar su vida unos junto a otros. El ser humano libre vive en la confianza de que el otro ser libre pertenece, con él, a un mundo espiritual y que se encontrará con él en sus propias intenciones. El ser libre no exige a sus semejantes que coincidan con él, pero espera esa coincidencia, porque se halla en la misma naturaleza humana. Con ello no se está hablando de las necesidades que existen a la hora de realizar determinados procedimientos exteriores, sino de la *disposición interior*, del *estado anímico* por el cual el hombre hace la mejor justicia a la dignidad humana al vivenciarse a sí mismo entre los congéneres que él aprecia.

Habrá muchos que dirán: “el concepto de hombre *libre* que tú esbozas es una quimera, no es realidad en ninguna parte. Estamos hablando de seres humanos reales, y en ellos sólo se puede esperar ética cuando obedecen un precepto moral, cuando consideran su misión moral como un deber y no siguen libremente sus inclinaciones ni su amor”. De ningún modo lo pongo en duda. Sólo podría hacerlo un ciego. Pero si esa *última* opinión es cierta, entonces dejemos de lado toda esa hipocresía de la moralidad y la ética. Dígase simplemente que la naturaleza humana ha de ser *obligada* a realizar sus acciones, mientras no sea *libre*. Desde un determinado punto de vista, da igual que a esa falta de libertad se la coaccione por medios físicos o por mandamientos morales, o que el hombre no sea libre porque sigue sus impulsos sexuales desmesurados, o porque se halle atado en las cadenas de la moralidad convencional. Pero entonces no hay que afirmar que esa persona tiene razón al llamar *suya* la acción que realiza, porque en realidad ha sido impelida a ella por un poder ajeno. Sin embargo, por encima de esa ordenación coactiva se yerguen los hombres, los *espíritus libres*, que se encuentran a sí mismos en medio del galimatías de costumbres, coerción moral, práctica religiosa, etc. Sólo son *libres* en la medida en que se siguen a sí mismos, *no son libres* mientras se someten. ¿Quién de nosotros puede decir que en todos sus actos es realmente libre? Pero en cada uno de nosotros habita una entidad más profunda en la que se expresa el hombre libre.

Nuestra vida se compone a la vez de actos de libertad y de falta de libertad. Pero no podemos llevar hasta su último término el concepto de ser humano sin desembocar en el *espíritu libre* como la expresión más pura de la naturaleza

humana. Somos en verdad seres humanos sólo en la medida en que somos libres.

Muchos dirán que eso es un ideal. Sin duda, pero un ideal que en nuestra entidad como elemento real se abre paso hacia la superficie. No es un ideal ficticio concebido por el pensamiento o la ensoñación, sino un ideal dotado de vida y que se da a conocer también en su forma de existencia más imperfecta. Si el hombre fuera un mero ser natural, sería un absurdo la búsqueda de ideales, es decir, de ideas que por el momento no están activas pero que reclaman convertirse en realidad. La idea se halla determinada hacia las cosas del mundo exterior por la percepción; nosotros hemos contribuido con nuestra parte, al reconocer la relación entre idea y percepción. Pero en el ser humano no sucede lo mismo. La suma de su existencia no se halla determinada sin su participación; su verdadero concepto como ser humano *ético* (espíritu libre) no está objetivamente unido de antemano con la imagen perceptiva "ser humano", para limitarse a constatarla posteriormente. El hombre ha de unir *por su propia actividad* su concepto de "ser humano" con la percepción "ser humano". En este caso, concepto y percepción únicamente concuerdan cuando el hombre mismo los acopla. Pero sólo puede hacerlo cuando ha encontrado el concepto de espíritu libre, es decir, cuando ha encontrado su propio concepto. En el mundo objetivo, nuestro organismo hace que exista una línea fronteriza entre percepción y concepto; el conocer supera esa frontera. En la naturaleza subjetiva la frontera existe igualmente, el hombre la supera a lo largo de su evolución, al ir desplegando el concepto hacia su manifestación. De ese modo, tanto la vida intelectual como la ética del ser humano, nos conduce hacia su doble naturaleza: el percibir (vivencia inmediata) y el pensar. La vida intelectual supera la naturaleza doble mediante la cognición, la ética lo consigue haciendo que el espíritu libre se realice en los hechos. Cada ser tiene su concepto innato (la ley de su existencia y de su acción); pero en las cosas exteriores se halla inseparablemente unido con la percepción y sólo se capta separado de ésta en nuestro organismo espiritual. En el hombre mismo, al principio, concepto y percepción se hallan *realmente* separados, para que él luego vuelva a reunirlos de una manera *real*. Puede objetarse que nuestra percepción del ser humano se corresponde en todo momento de su vida con un concepto



determinado, como sucede con los demás objetos. Puedo hacerme el concepto de un hombre dibujado sobre un papel y tenerlo asimismo como percepción; cuando a éste le aporto también el concepto de espíritu libre entonces tengo dos conceptos para el mismo objeto.

Eso está pensado unilateralmente. Como objeto de percepción estoy sometido a una constante transformación. Como niño era otro, y también lo fui como joven y como hombre adulto. En efecto, en cada momento mi imagen perceptiva es distinta a la de los instantes anteriores. Estas modificaciones pueden llevarse a cabo porque es el mismo (hombre dibujado) quien se expresa en ellas, o porque son la expresión del espíritu libre. El objeto de percepción de mi actuar está sometido a esas modificaciones.

En el objeto perceptivo "hombre" existe la posibilidad de transformarse, como en el germen de la planta subyace la posibilidad de convertirse en planta completa. La planta se metamorfoseará siguiendo las leyes objetivas implícitas en ella; el hombre permanece en su estado incompleto cuando no hace suya la sustancia transformadora para modificarse a sí mismo por su propia fuerza. La naturaleza hace del hombre un mero ser natural; la sociedad lo convierte en un ser que actúa siguiendo unas leyes; ahora bien, sólo él puede hacer de *sí mismo un ser libre*. La naturaleza libera al hombre de sus cadenas en un determinado estadio de su evolución; la sociedad prosigue esa evolución hasta un determinado punto posterior; el último tallado (pulido) sólo puede dárselo el hombre a sí mismo.

Por consiguiente, la posición de la ética libre no afirma que el espíritu libre sea la única forma en la que puede existir el ser humano. En la espiritualidad libre ve simplemente el último estadio evolutivo del hombre. Con ello no se niega que la acción que sigue normas tenga su justificación como estadio evolutivo concreto. Simplemente no debe reconocerse como concepción ética absoluta. Pero el espíritu libre supera las normas en el sentido en que no se limita a sentir los mandamientos, sino que dispone su actuación siguiendo sus propios impulsos (intuiciones).

Cuando al hablar del deber, Kant dice: "¡Deber, tú nombre sublime y magnífico, carente de cosas que apetezcan o fascinen, que exiges sometimiento, tú que eriges una ley... ante la que enmudecen todas las inclinaciones, cuando, aunque en

secreto ellas actúen en contra”. Pero el hombre, partiendo de la conciencia del espíritu libre, le responde: “Libertad, nombre amistoso y humano, que contiene en ti misma todo lo que es moralmente apreciado y que otorga la máxima dignidad a mi humanidad, que no me haces sirviente de nadie y no te limitas a erigir una ley, sino que esperas aquello que mi amor moral reconocerá como ley, porque se siente sin libertad frente a cualquier ley impuesta”.

Ese es justo el antagonismo entre la moralidad que sigue meramente las leyes y la ética libre.

El burgués mediocre y pedante que ve encarnada la moralidad en lo que está fijado exteriormente tal vez considerará al espíritu libre como una persona peligrosa. Pero lo hace sólo porque su mirada se halla circunscrita a una determinada época. Si su mirada fuera capaz de trascender esa época pronto habría de encontrar que, igual como hace el burgués mismo, el espíritu libre tampoco tiene necesidad de salirse de las leyes de su Estado, ni tampoco le hace falta entrar en verdadera contradicción con ellas. Pues todas las leyes del Estado han surgido de espíritus libres, igual como las demás leyes éticas objetivas. Ninguna ley es ejercida por la autoridad familiar que no haya sido alguna vez intuitivamente captada y fijada por un antepasado; incluso las leyes convencionales de la moralidad son erigidas una primera vez por personas concretas; y las leyes del Estado surgen siempre en la mente de un hombre de Estado. Esos espíritus han establecido esas leyes sobre los demás hombres, y sólo deja de ser libre quien olvida ese origen y, o las convierte en mandamientos extrahumanos, en conceptos morales del deber independientes de lo humano, o en voces conminatorias de su propia interioridad, falsamente mística, concebida como algo coercitivo. Pero quien no ignora el origen, sino que lo busca en el ser humano, lo concebirá como miembro constitutivo del mismo mundo de las ideas de las que él mismo extrae también sus intuiciones éticas. Si cree poseer otras mejores, intentará sustituirlas por las que estaban establecidas previamente. En cambio, si las considera justificadas, actuará de acuerdo con ellas, como si fueran las suyas propias.

No es correcto quedarse con la fórmula de que el hombre existe para convertir en realidad una ordenación moral universal separada de él. Quien afirmara eso, en lo que se refiere la ciencia de lo humano, se situaría en la misma

posición que se encontraba aquella ciencia natural que creía que el toro tenía cuernos para poder embestir. Por suerte, los investigadores de la naturaleza han desechado ese concepto de finalidad. A la ética le cuesta mucho más liberarse de él. Pero igual como los cuernos no están allí *con el propósito* de embestir, sino que el embestir es posible *gracias* a los cuernos, del mismo modo el hombre no existe para la ética, sino que la ética existe *gracias* al hombre. El hombre libre actúa éticamente porque tiene una idea moral, pero no actúa para que surja la ética. Los individuos humanos con las ideas morales que forman parte de su propio ser son la condición previa para que exista la ordenación ética universal.

El individuo humano es la fuente de toda moralidad y centro de la vida terrenal. El Estado, la sociedad existen tan solo porque son el necesario resultado de la vida individual. El hecho de que el Estado y la sociedad repercutan sobre la vida individual es tan comprensible como el hecho de que el embestir, que es posible gracias a los cuernos, tenga sus efectos sobre la ulterior evolución de la cornamenta del animal, que puede atrofiarse por falta de uso. Del mismo modo habría de atrofiarse el individuo si llevara una vida aislada fuera de la comunidad humana. Es por eso que se genera la ordenación social, con el fin de repercutir en el sentido más positivo sobre el individuo.

## FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD Y MONISMO

El hombre ingenuo que sólo considera real lo que pueda ver con los ojos y tocar con las manos, también exige para su vida moral motivaciones que sean perceptibles con los sentidos. Demanda un ser que le comunique esas motivaciones de una manera inteligible para sus sentidos. Se dejará dictar esas motivaciones como si fueran mandamientos por una persona que él considere más poderosa y sabia que él mismo, o que por alguna otra razón reconozca como un poder que está por encima suyo. De ese modo, emergen como principios morales los antes mencionados de la autoridad familiar, estatal, social, eclesiástica y divina. El hombre más cargado de prejuicios todavía cree en alguna otra persona; el que está algo más avanzado deja que su comportamiento moral se lo dicte una mayoría (Estado, sociedad). Siempre se asienta sobre poderes perceptibles. Quien finalmente llegue a la convicción de que en el fondo aquellos en los que se apoya (para dejarse dictar su comportamiento) son hombres tan débiles como él, procurará recibir información de un poder superior, de un ser divino, pero al que atribuye propiedades sensorialmente perceptibles. Y deja que ese ser le haga llegar el contenido conceptual de su vida moral nuevamente de una manera perceptible, ya sea apareciéndosele como Dios en la zarza ardiente, ya sea porque camina en forma corporal humana entre los hombres y de una manera audible le dice a sus oídos qué es lo que ha de hacer y lo que no.

El grado supremo de evolución del realismo ingenuo en la esfera de la ética es aquel en que el mandamiento moral (la idea moral) es separado de cualquier entidad ajena y es considerado hipotéticamente como fuerza absoluta en el propio interior. Lo que el hombre al principio percibía como voz exterior, lo percibe ahora como poder independiente en su interior y habla de esa voz interior equiparándola a la conciencia moral.

Mas con ello ya hemos abandonado la etapa de la conciencia ingenua, y hemos entrado en la región donde las leyes morales se independizan como normas. A partir de entonces carecen de portador, se convierten en entidades metafísicas que existen por sí mismas. Se parecen a las fuerzas visibles-invisibles del realismo metafísico que no busca la realidad por la

participación que tiene la entidad humana en esa realidad cuando piensa, sino que, de forma hipotética, la añade mentalmente a lo vivenciado. Las normas morales extrahumanas aparecen siempre como fenómeno concomitante de ese realismo metafísico. Esa concepción ha de buscar también el origen de toda ética en el campo de la realidad extrahumana. Existen en ese caso varias posibilidades. Si el ser cuya existencia se presupone es concebido como un entidad carente de pensamiento, que actúa siguiendo leyes puramente mecánicas, tal como lo hace el materialismo, entonces generará desde sí mismo también al individuo humano siguiendo una necesidad puramente mecánica, junto con todo lo que hay en él. La conciencia de la libertad en ese caso sólo puede ser una ilusión. Pues aunque yo me considere el creador de mi acción, en realidad quien actúa es la materia que me ha constituido y sus procesos de movimiento. Me considero libre, pero todos mis actos son, de hecho, simples resultados de los procesos materiales que subyacen en mi organismo corporal y mental. Según esa concepción, el simple hecho de que no conozcamos el motivo que nos coacciona, hace que tengamos sensación de libertad. “Hemos de resaltar nuevamente que esa sensación de libertad se basa en la ausencia de motivos coercitivos exteriores... Nuestra acción está tan sometida a la necesidad como lo está nuestro pensar” (Ziehen, Líneas directrices de la psicología fisiológica)<sup>7</sup>

Otra posibilidad consiste en ver lo absoluto extrahumano en un ser espiritual que se oculta detrás de los fenómenos. Y entonces también se buscará el impulso para la acción en una fuerza espiritual de esa índole. Se considerará que los principios morales que pueden encontrarse en la razón son la emanación de esa entidad misma que tiene especiales intenciones con el hombre. A los dualistas de esta orientación las leyes morales se presentan como dictadas por el absoluto, y el ser humano, por medio de su razón, ha de limitarse a investigar y realizar las recomendaciones de ese ser absoluto. Para los dualistas, la ordenación moral universal se presenta como un reflejo perceptible de un orden superior que se halla detrás de él. La moralidad terrenal es la manifestación de la ordenación cósmica extrahumana. No es del hombre que se ocupa ese orden moral, sino del ser en sí, del ser que está más

7.- Sobre el modo en que se habla aquí sobre “materialismo”, y de su justificación, véase el anexo al final de este capítulo.

allá de lo humano. El hombre *debe* hacer lo que ese ser *quiere*. *Eduard von Hartmann* que se representa a ese ser en sí como la divinidad para quien la propia existencia es dolor, cree que ese ser divino ha creado el mundo para ser liberado por él de sus enormes sufrimientos. Este filósofo ve, por tanto, el desarrollo moral de la humanidad como un proceso que existe para salvar a la divinidad. “El proceso de devenir del mundo puede ser llevado a su objetivo sólo edificando una ordenación moral universal por parte de individuos racionales autoconscientes. La existencia real es la encarnación de la divinidad, el proceso cósmico es la historia de la pasión del Dios hecho carne, y al mismo tiempo es el camino para la salvación del que ha sido crucificado en la carne; *pero la ética es la labor conjunta en abreviar ese camino de salvación y de dolor*”. (*Hartmann, Fenomenología de la conciencia moral*). Ahí el ser humano no actúa porque quiere, sino porque *debe* hacerlo, porque Dios quiere ser redimido. Igual como el dualista materialista convierte al ser humano en un autómatas cuya acción es mero resultado de leyes puramente mecánicas, el dualista espiritualista (es decir quien concibe lo absoluto, al ser en sí, situado en una dimensión espiritual en la que no participa el ser humano con su vivencia consciente) lo convierte en un esclavo de la voluntad de aquel absoluto. La libertad está excluida tanto dentro del materialismo como del espiritualismo unilateral, y sobre todo dentro del realismo metafísico que concibe lo que se halla más allá de lo humano como verdadera realidad.

Tanto el realismo ingenuo como el metafísico, para ser consecuentes han de negar la libertad por el mismo motivo; porque en el hombre ven solamente el ejecutor o cumplidor de principios que necesariamente le han sido impuestos. El realismo ingenuo mata la libertad por someterse a la autoridad de un ser perceptible o imaginado siguiendo la analogía de las percepciones, o finalmente por una abstracta voz interior que él *interpreta* como “conciencia moral”. El metafísico que sólo capta lo extrahumano no puede reconocer la libertad, porque deja que el hombre se vea determinado mecánica o moralmente por un “ser en sí”.

El *monismo* se ve obligado a reconocer que el realismo ingenuo se justifica parcialmente, porque reconoce la justificación del mundo de la percepción. Quien sea incapaz de generar las ideas éticas por medio de la intuición las habrá de

recibir de otro. En la medida en que el ser humano recibe del exterior sus principios morales, en realidad no es libre. Pero el monismo le atribuye a la idea tanto significado como a la percepción, y la idea puede manifestarse en el individuo humano. Mientras el hombre siga los impulsos desde ese lado se siente a sí mismo libre. Pero el monismo niega toda justificación a la metafísica meramente dialéctica y, por tanto, a los impulsos a la acción procedentes del llamado "ser en sí". De acuerdo con la concepción monista, el hombre sólo puede actuar sin libertad cuando sigue una coerción exterior perceptible y puede actuar en libertad cuando solamente se obedece a sí mismo. El monismo no reconoce ninguna coacción inconsciente que se oculte detrás de la percepción y del concepto. Si alguien juzga la acción de un semejante afirmando que la ha realizado *sin libertad*, tendrá que mostrar que la cosa o el hombre o la institución que le han incitado a actuar se hallan en el mundo de la percepción. Si el que afirma eso invoca como causas de dicha acción cosas situadas fuera del mundo real sensorio y espiritual, el monismo tendrá que mostrar su desacuerdo con esa afirmación.

Según la concepción monista, el ser humano actúa en parte sin libertad y en parte libre. Se encuentra a sí mismo carente de libertad en el mundo de las percepciones y se realiza a sí mismo en el *espíritu libre*.

Los preceptos morales que el metafísico meramente argumentativo ha de considerar como emanaciones de un poder superior, son para el partidario del monismo *pensamientos del ser humano*; para quien la ordenación ética universal no es ni la copia de una ordenación natural puramente mecánica, ni una ordenación universal extrahumana, sino una obra humana totalmente libre. El hombre no ha de llevar a cabo la voluntad de un ser que se halle fuera de él en el mundo, sino la suya propia; no realiza las recomendaciones e intenciones de otro ser, sino las suyas propias. Tras el hombre activo, el monismo no ve los propósitos de una dirección del mundo que le es ajena, cuya voluntad determina a los seres humanos, sino que los hombres, en la medida que realizan ideas intuitivas, sólo siguen sus propios objetivos *humanos*. Cada individuo los suyos propios. *Porque el mundo de las ideas no se despliega en una comunidad de seres humanos, sino sólo en los individuos*. Lo que se produce como objetivo común de una colectividad humana es tan solo

consecuencia de cada uno de los actos volitivos de los individuos, y en la mayoría de los casos de unos pocos a quienes los demás siguen como autoridad. Cada uno de nosotros está llamado a convertirse en *espíritu libre*, como todo germen de rosal lo está a convertirse en rosa.

Por eso, en el ámbito de la acción verdaderamente ética, el monismo es *filosofía de la libertad*. Y como además es filosofía de la realidad rechaza también las limitaciones irreales y metafísicas del espíritu libre, a la vez que reconoce las limitaciones físicas e históricas (ingenuo-reales) del hombre ingenuo. Y como no considera al hombre como un producto cerrado que en cada instante de su vida despliega todo su ser, la polémica de si el hombre *es libre o no lo es* le parece inútil. Ve en el hombre a un ser que evoluciona y se pregunta si en ese trayecto evolutivo también se puede conquistar la etapa del espíritu libre.

El monismo sabe que la naturaleza no deja ir al hombre listo y acabado de una vez por todas, sino que lo acompaña hasta un determinado escalón, desde el cual todavía sigue desarrollándose como ser carente de libertad, hasta que alcanza el punto en que se encuentra a sí mismo.

Para el monismo es obvio que un ser que actúa bajo la presión de una coacción física o moral, no puede ser realmente ético. Y considera el paso por la acción automática (siguiendo instintos e impulsos naturales) y por la acción de obediencia (según normas morales) como etapas previas necesarias de la ética, pero comprende la posibilidad de superar ambas fases de transición gracias al espíritu libre. En lo general, el monismo libera la verdadera concepción ética del mundo de las cadenas de la interioridad que prevalecen en las máximas morales ingenuas y de las del mundo exterior que predominan en las máximas del metafísico especulativo. Las primeras no puede eliminarlas, como no puede eliminar la percepción; las segundas las rechaza porque todos los principios que puedan iluminarle en la explicación de los fenómenos del mundo los busca dentro del mundo mismo y no fuera de él. Igual como el monismo se niega a pensar en otros principios cognoscitivos que no sean los propios del ser humano (véase págs. 114 ss), del mismo modo rechaza la idea de otras máximas morales que no sean las del hombre mismo. La ética humana, igual que el conocimiento humano, se halla determinada por la naturaleza humana. Si para otros seres el conocimiento es algo distinto de



lo que es para nosotros, es evidente que también tendrán una ética distinta. Para el partidario del monismo, la ética es una propiedad específicamente humana, y la *libertad* la forma humana de ser ético.

*Primer anexo para la nueva edición de 1918.*

Una dificultad que puede presentarse a la hora de enjuiciar lo expuesto en los dos párrafos anteriores es la de creer que estamos ante una contradicción. Por un lado se habla de la vivencia del pensar que se concibe como algo de significado universal, que tiene la misma importancia para toda conciencia humana; y por el otro lado se señala que las ideas que se realizan en la vida moral, y que son del mismo tipo que las que elaboramos en el pensar, se despliegan de manera individual en cada conciencia humana. Quien ante esta enunciación se siente impelido a quedarse con la “contradicción” y no reconoce que justamente en la *concepción viva de ese antagonismo que realmente existe* se desvela una porción de la naturaleza humana, tampoco podrá vislumbrar en su luz adecuada la idea del conocimiento y la de la libertad. Para la concepción que considera que los conceptos son algo simplemente extraído (abstraído) del mundo sensorial y no deja que se le haga justicia a la intuición, la idea que aquí hemos considerado como realidad sigue siendo una “mera contradicción”. Para una concepción que descubre cómo las ideas son *vivenciadas* intuitivamente como algo ontológico que se sostiene a sí mismo, será evidente que el ser humano, en el ámbito del mundo de las ideas y *en el acto de conocer*, se introduce en algo que es unitario para todos los seres humanos; mientras que al extraer sus intuiciones de ese mundo de las ideas para realizar sus actos de voluntad, se individualiza un miembro de ese mundo de las ideas *mediante la misma actividad* que se desplegaba como actividad humana universal en el proceso espiritual-ideal del acto de conocer. Lo que aparece como contradicción lógica: la naturaleza universal de las ideas cognoscitivas y la individual de las ideas éticas, al ser contemplado *en su realidad* se convierte justamente en concepto vivo. Ahí tenemos un rasgo característico de la entidad humana: que lo que se capta intuitivamente *en el ser humano* oscila, en un movimiento pendular vivo, entre el conocimiento de validez universal y la vivencia individual de

ese elemento universal. Quien sea incapaz de observar esa oscilación en su realidad seguirá creyendo que el pensar es una actividad humana subjetiva; quien no pueda captar la otra faceta creerá que en la actividad del pensar el ser humano pierde toda vida individual. Para el pensador del primer tipo el conocer es un hecho impenetrable, para el del segundo tipo lo es la vida ética. Para explicar sus respectivas posiciones ambos aportarán toda suerte de ideas, pero ninguna acorde con la realidad, porque o bien no captan la posibilidad de vivenciar el pensar o bien la consideran erróneamente como una mera actividad de abstracción.

*Segundo anexo para la nueva edición de 1918.*

En la página 160 hemos hablado del materialismo. Soy del todo consciente de que existen pensadores - como el antes mencionado Th. Ziehen - que no se denominan a sí mismos materialistas, pero que desde el punto de vista expuesto en este libro pueden ser descritos de ese modo. Lo importante no es que uno afirme no ser materialista al decir que el mundo no está comprendido en la mera existencia material, sino desarrollar conceptos que *únicamente* son aplicables a la existencia material. Quien afirma que “nuestra acción está tan sometida a la necesidad como lo está nuestro pensar” ha expresado un concepto aplicable tan solo a procesos materiales, pero no a la acción ni a la existencia; y si tuviera que llevar su concepto a las últimas consecuencias tendría que pensar de manera materialista. Que no lo haga es resultado de la inconsecuencia tan frecuente de no llevar el pensar hasta sus últimas secuelas. A menudo se oye decir que el materialismo del siglo XIX quedó ya científicamente obsoleto. Pero en realidad no es así. Actualmente no solemos darnos cuenta que solamente se tienen ideas con las que acercarse a lo material. De ese modo el materialismo se oculta, mientras que en la segunda mitad del siglo XIX con frecuencia se daba a conocer de manera ostensible. El *materialismo camuflado* del presente no es menos intolerante que el del siglo XIX ante cualquier concepción que conciba el mundo espiritualmente. Simplemente engaña a muchos que creen poder negar la visión del mundo fundamentada sobre lo espiritual, porque la científica ya abandonó hace tiempo el “materialismo”.

## XI FINALIDAD DEL MUNDO Y DE LA VIDA (EL DESTINO DEL HOMBRE)

Entre las múltiples corrientes de la vida espiritual de la humanidad podemos fijarnos en una que podría denominarse la superación del concepto de finalidad en campos a los que no pertenece. La *finalidad* es un caso determinado dentro de la secuencia de los fenómenos. En contraste a la relación de causa y efecto por la que el acontecimiento anterior determina lo que viene después, el concepto de finalidad sólo existe realmente cuando el acontecimiento posterior actúa de forma determinante sobre el anterior. Eso sólo está presente en las actividades humanas. El hombre realiza un acto que *antes* se ha representado y deja que esa representación le determine en su actuar. Lo posterior en el tiempo, el acto, con ayuda de la representación obra sobre lo anterior, sobre el hombre que actúa. Pero ese rodeo que pasa por la representación es totalmente necesario para los contextos de finalidad.

En el proceso que se divide en causa y efecto, hemos de distinguir la percepción del concepto. La percepción de la causa precede a la percepción del efecto. Causa y efecto permanecerían simplemente yuxtapuestos en nuestra conciencia si no pudiéramos vincularlos entre sí por sus respectivos conceptos. En todos los casos la *percepción* del efecto sólo puede seguir a la percepción de la causa. Que el efecto tenga una influencia real sobre la causa sólo puede suceder gracias al factor conceptual. Porque el factor efecto como algo percibido, simplemente no existe antes de que se produzca la causa. Quien afirme que la flor es el objetivo de la raíz, es decir, que la primera ejerce una influencia sobre esta última, sólo puede afirmarlo de aquel factor de la flor que constata con el pensar. En el momento en que surge la raíz, el factor perceptible de la flor todavía no existe. Para que haya una relación de finalidad no basta con que exista un nexo normativo entre lo posterior y lo anterior, sino que el concepto (la ley) de efecto influya realmente en la causa mediante un proceso perceptible. Pero el influjo perceptible entre un concepto y cualquier otra cosa sólo podemos observarlo en los actos humanos. Sólo ahí es aplicable el concepto de finalidad. La conciencia ingenua que, como ya hemos visto, sólo da valor a lo perceptible, busca situar cosas que puedan ser percibidas

allí donde sólo puede reconocerse la presencia de la idea. En el acontecer perceptible busca relaciones susceptibles de percepción y si no las encuentra, las introduce *soñándolas*. El concepto de finalidad que impera en el actuar subjetivo es un elemento idóneo para esas relaciones soñadas. El hombre ingenuo sabe cómo provocar un acontecimiento y de ahí deduce que la naturaleza hará lo mismo. En las relaciones puramente ideales de la naturaleza no sólo ve fuerzas invisibles, sino también objetivos reales imperceptibles. El ser humano crea sus herramientas con ciertos propósitos; y con la misma receta el realista ingenuo hace que el Creador engendre los organismos. Ese erróneo concepto de finalidad va desapareciendo muy lentamente de las ciencias. En la filosofía ejerce hoy todavía su perniciosa influencia. En ella se pregunta sobre el objetivo extramundano del mundo, sobre el destino extrahumano del hombre (y por tanto también sobre su finalidad), etc.

El monismo rechaza el concepto de finalidad en todos los campos excepto en la acción humana. Busca las leyes naturales, no los objetivos de la naturaleza. Los *objetivos de la naturaleza* son suposiciones arbitrarias, igual que las fuerzas imperceptibles (véase págs. 109 s). Pero incluso objetivos de la vida que el hombre no se propone él mismo, desde el punto de vista del monismo son suposiciones incorrectas. Sólo tiene finalidad aquello que el hombre primero ha creado en ese sentido, pues sólo mediante la realización de una idea surge la finalidad. Pero la idea se vuelve activa en el sentido realista solamente en el ser humano. Por ello, la vida humana tiene el objetivo y el destino que el hombre le otorga. A la pregunta de cuál es la misión del hombre en la vida, el monismo solo puede responder: la que él mismo se proponga. Mi misión en el mundo no es algo predeterminado, sino que es, en cada caso, la que yo mismo me escojo. No entro en el sendero de mi vida con un itinerario prescrito.

Las ideas sólo se ven realizadas con finalidad gracias al hombre. Por eso es improcedente hablar de la encarnación de las ideas a través de la historia. Frases como: “la historia es la evolución del hombre hacia la libertad”, o “la realización del orden moral del mundo”, etc., son insostenibles desde el punto de vista del monismo.

Los partidarios del concepto de finalidad creen que con él pueden abandonar toda ordenación y unicidad del mundo. Así

se oye decir por ejemplo a *Robert Hamerling* (atomística de la voluntad, vol. II, pág 201): “Mientras existan *impulsos* en la naturaleza, es una locura negar que hayan *objetivos* en ella”.

“Igual como la formación de un *miembro* del cuerpo humano no está determinada ni condicionada por una *idea* de ese miembro que flota en el aire, sino por su conexión con la globalidad mayor, que es el cuerpo, al que pertenece ese miembro; del mismo modo, la formación de cada ser natural, ya sea planta, animal u hombre, no está determinada ni condicionada por una flotante *idea* de la misma que pende en el aire, sino por el principio formativo del conjunto mayor de la naturaleza que se despliega siguiendo un objetivo”. Y en la página 191 del mismo volumen dice: “La teoría de la finalidad afirma simplemente que, *a pesar* de las miles de incomodidades y tormentos de esta vida de las criaturas, existe, de una manera inequívoca, una finalidad y planificación en las formaciones y evoluciones de la naturaleza; planificación y finalidad que, sin embargo, sólo se realiza dentro de las leyes naturales y que no puede tender a un mundo de jauja donde la muerte no se enfrente a la vida, ni la extinción al devenir con todos los estadios intermedios más o menos desagradables, pero absolutamente inevitables”.

“Me parece cómico que los opositores al concepto de finalidad recopilen con gran esfuerzo un montón de basura compuesto de hechos carentes de finalidad, ya sean medios o enteros, reales o supuestos, y lo opongan a un mundo de milagros de finalidad como la naturaleza los produce en todos sus reinos”.

¿Qué es lo que ahí se está llamando “finalidad”? Una concordancia entre percepciones en un todo. Mas como en todas las percepciones subyacen leyes (ideas) que nosotros descubrimos con nuestro pensar, la concordancia planificada de los miembros constitutivos de un conjunto de percepciones es la concordancia ideal de los miembros de una totalidad ideal, que están contenidos en ese conjunto de percepciones. Cuando se dice que el animal o el hombre no están determinados por una *idea que flota en el aire*, la expresión no es correcta, y la concepción criticada pierde su carácter absurdo por el mero hecho de haberla expresado mal. El animal no se halla determinado por una idea que flota en el aire, sino más bien por una idea que le es innata que constituye su entidad regida por leyes. Precisamente porque la idea no se halla fuera de la cosa, sino que actúa dentro de ella

como su entidad propia, no se puede hablar de finalidad. Justo quien niega que el ser natural se halla determinado desde fuera (da lo mismo en este aspecto que sea por una idea que flota en el aire o por una idea existente en el espíritu de un creador del mundo) ha de admitir que ese ser no se halla determinado planificada e intencionalmente desde fuera, sino interiormente, por un proceso de causalidad y sometimiento a ciertas leyes. Yo creo una máquina siguiendo una finalidad cuando reúno sus partes de una manera que no tienen por naturaleza propia. El aspecto finalidad de lo que se ha construido consiste entonces en que yo he instilado en la máquina el modo en que operará, como idea subyacente. De ese modo, la máquina se ha convertido en un objeto de percepción con su idea respectiva. Los seres de la naturaleza son también de esa índole. Por eso quien dice que una cosa tiene finalidad porque ha sido edificada siguiendo unas leyes, puede denominar a los seres naturales con ese mismo término. Sólo que no ha de confundir esas leyes con las de la acción subjetiva humana. Para que algo tenga un propósito es necesario que la causa activa sea un concepto, el concepto de su efecto. Pero en ninguna parte de la naturaleza pueden encontrarse conceptos que hagan de causa; el concepto se manifiesta siempre tan solo como la relación ideal entre causa y efecto. Las causas en la naturaleza sólo existen en forma de percepciones.

El dualismo puede hablar de propósitos del universo y de la naturaleza. Allí donde para nuestra percepción se expresa una vinculación normativa entre causa y efecto, el dualista puede suponer que sólo estamos viendo la reproducción de una coherencia en la que el ser universal absoluto se realiza. Para el monismo, no sólo es improcedente el ser universal absoluto no vivenciable, sólo deducido hipotéticamente, sino también la razón para aceptar finalidades en el mundo y en la naturaleza.

*Anexo a la nueva edición de 1918.*

En una reflexión imparcial de lo aquí expuesto no podrá llegarse a la concepción de que el autor de esta exposición, al negar el concepto de finalidad para los hechos extrahumanos, se apoyaba en el mismo terreno que los pensadores que, rechazando ese concepto, suponían que era posible concebir todo lo que se halla fuera de la acción del hombre, y luego esa acción misma, como algo *meramente* natural. De ello debiera

protegernos la circunstancia de que en este libro se describe el proceso del pensar como algo de índole puramente espiritual. Si aquí también se niega la idea de finalidad para el mundo *espiritual* fuera del actuar humano, es porque en ese mundo se revela un elemento *superior* como objetivo que se realiza en lo humano. Y si se dice que es erróneo considerar el destino del género humano siguiendo el modelo de la finalidad humana, se está queriendo decir que el hombre individual se propone objetivos, y que de éstos está compuesto el resultado del efecto global de la humanidad. Ese resultado es un elemento *superior* a los miembros de que se compone, es decir, a los propósitos humanos.

## XII

### LA IMAGINACIÓN ÉTICA (DARWINISMO Y ÉTICA)

El *espíritu libre* actúa siguiendo sus impulsos, es decir, sus intuiciones que son escogidas por el pensar desde el conjunto del mundo de sus ideas. Para el *espíritu no libre*, la razón del porqué segrega una determinada intuición a partir del mundo de sus ideas, para constituir la en trasfondo de su acción, se halla en el mundo dado de las percepciones, es decir en las experiencias que ha tenido hasta ese momento. Antes de decidirse, recuerda qué es lo que alguien hizo o creyó conveniente que se hiciera en una situación análoga a la suya, o qué es lo que Dios ordenó en un caso como éste, etc., y entonces actúa en consecuencia. Para el espíritu libre, esas condiciones previas no son los únicos impulsos que le llevan a actuar. Toma una *primera* decisión. Y no le preocupa qué es lo que otros han hecho en ese caso, ni lo que recomendarían para ese caso. Tiene motivos puramente ideales que le mueven a resaltar de la suma de sus conceptos uno de ellos y traspasarlo a la acción. Pero su acto pertenecerá a la realidad perceptible. Lo que él realiza será por tanto idéntico a un determinado contenido de la percepción. El concepto se habrá realizado en un determinado acontecimiento concreto. Pero como concepto no podrá contener ese caso concreto. Sólo podrá relacionarse con él del mismo modo a como se relaciona cualquier concepto con la percepción, como, por ejemplo, el concepto del león con un león concreto. El miembro intermedio entre concepto y percepción es la *representación* (véase págs. 97s). Al espíritu no libre ese miembro ya le viene dado de antemano. Los motivos existen previamente como representaciones en su conciencia. Cuando quiere realizar algo lo hace según lo que ha visto o como se le recomendó que se hiciera en ese tipo de caso. Por eso la autoridad tiene mejor efecto haciendo uso de *ejemplos*, es decir, mediante la transmisión de determinados actos a la conciencia del espíritu no libre. El cristiano actúa mucho menos por las doctrinas que por el *modelo* del salvador. Las reglas tienen menos valor para el actuar positivo, que para la omisión de determinados actos. Las leyes aparecen entonces en la forma conceptual general cuando prohíben determinadas acciones, pero no cuando llaman a actuar. Al espíritu no libre se le deben dar leyes sobre lo que se debe hacer de manera



muy concreta: “¡Limpia lo que hay delante del portal de tu casa!”, “¡paga en este nivel tus impuestos en la oficina X!”, etc. Las leyes que evitan la realización de acciones tienen forma de concepto: “No robarás”, “No cometerás adulterio”. Pero esas leyes también actúan sobre el espíritu no libre señalando una representación concreta, por ejemplo, la de las respectivas sanciones temporales, o el remordimiento de conciencia, o la maldición eterna, etc., etc.

Mientras el impulso hacia una acción exista en forma conceptual general (por ejemplo, “harás bien a tus semejantes”, o “debes vivir de manera que favorezcas tu propio bienestar”) en cada caso concreto hay que encontrar primero la representación concreta del acto (la relación del concepto con un determinado contenido de la percepción). En el caso del *espíritu libre* que no busca ningún patrón a seguir, ni teme ser sancionado, esa permutación del concepto en representación es siempre necesaria.

El ser humano empieza a producir representaciones concretas a partir de la suma de sus ideas haciendo uso de su imaginación. Por consiguiente, lo que el espíritu libre necesita para realizar sus ideas, para imponerse, es la *imaginación ética*. Ella es la fuente de actuación del espíritu libre. Por eso, en realidad, sólo las personas con imaginación ética son moralmente productivas. Los meros predicadores de la moral, es decir, quienes elucubran las leyes morales, sin ser capaces de condensarlas en representaciones concretas, son moralmente improductivos. Se parecen a los críticos de arte, que saben analizar intelectualmente cómo ha de estar hecha una obra de arte, pero ellos mismos son incapaces de realizar nada, por pequeño que sea.

Para convertir en realidad su representación, la imaginación ética ha de intervenir en un determinado ámbito de percepciones. El acto del ser humano no crea percepciones, sino que imprime su sello en las que ya existen y les dota de una nueva forma. Para poder transformar un determinado objeto de percepción o una suma de ellos de acuerdo con la representación moral hay que haber comprendido antes el contenido de leyes de esa imagen de la percepción (la forma de actuar anterior y que uno ha de reformar o reorientar). Por otra parte hay que encontrar el modo por el que esas leyes se transforman en otras nuevas. Esa parte de la efectividad moral se basa en el conocimiento del mundo fenoménico con el que

uno está tratando, y hay que buscarlo, por tanto, en una rama del conocimiento científico en general. Por consiguiente, el actuar moral, junto a la facultad de tener ideas morales<sup>8</sup> y de la imaginación ética, presupone transformar el mundo de las percepciones sin quebrar el nexo de leyes (que lo subyace). Esa facultad es la *técnica moral*. Y es algo que se puede aprender igual que la ciencia. Por lo general, los seres humanos son más aptos para hallar los conceptos que se corresponden al mundo ya terminado, que determinar productivamente desde la imaginación los futuros actos, todavía no existentes. Por eso es muy posible que personas sin imaginación ética acojan las representaciones morales de otros y las impriman hábilmente en la realidad. También puede suceder al revés: que haya personas con imaginación ética pero sin habilidad técnica y que han de servirse de otras personas para llevar a la realidad sus representaciones.

En la medida en que para el actuar ético se requiere el conocimiento de los objetos de nuestro ámbito de actuación, nuestra actividad se apoyará en ese conocimiento. Nos estamos refiriendo a las *leyes naturales*. Estaremos tratando con la ciencia natural, no con la ética.

La imaginación ética y la capacidad de tener ideas morales pueden convertirse en objeto del saber sólo *después* de que hayan sido producidos por el individuo. Pero entonces ya no regulan la vida, sino que ya la han regulado. Hay que concebirlas como causas activas. (Son objetivos solamente para el sujeto). Nos ocupamos de ellas como si se tratara de una *doctrina natural de las representaciones éticas*.

Junto a ella no puede existir una ética como ciencia normal.

Se quiso mantener el carácter normativo de las leyes morales mientras se concebía la ética en el sentido de una dietética que deduce reglas generales a partir de las condiciones de vida del organismo, para ejercer una influencia especial sobre el cuerpo basándose en ellas (Paulsen, Sistema de la ética). Esa comparación es errónea, porque nuestra vida moral no es comparable a la vida del organismo. La actividad de nuestro organismo existe sin que nosotros hagamos nada para ello, encontramos en el mundo sus leyes ya acabadas, podemos por

---

8.- Sólo la superficialidad podría considerar que el uso del término "facultad" en este y otros pasajes del presente escrito representa un recaer en la antigua doctrina psicológica de las facultades anímicas. Pero si lo vinculamos con lo que se dice en las páginas 86s. comprobaremos exactamente el sentido que queremos darle.

tanto buscarlas y hacer uso de las que hayamos encontrado. Pero las leyes morales son *creadas* sólo por nosotros, no podemos aplicarlas antes de que hayan sido creadas. El error se produce porque, en su contenido, las leyes éticas no se crean en cada instante, sino que se transmiten de uno a otro. Y así las que han sido heredadas de los antepasados nos vienen dadas igual como las leyes naturales del organismo. Pero no serán aplicadas con el mismo derecho por una generación posterior como si fuesen reglas dietéticas. Porque se remontan al individuo y no al ejemplar de una especie, como sucedía en la ley natural. Como organismo soy uno de esos especímenes de la especie, y viviré de acuerdo con la naturaleza si aplico las leyes naturales de la especie en mi caso particular. Como vida moral soy individuo y poseo mis leyes totalmente propias<sup>9</sup>.

La concepción aquí expuesta parece estar en contradicción con aquella ley básica de la ciencia natural moderna que conocemos como *teoría de la evolución*. Pero sólo *parece* estarlo. Se entiende por *evolución* el surgimiento *real* de lo posterior desde lo anterior siguiendo el camino de las leyes naturales. Se entiende por evolución en el mundo orgánico, la circunstancia de que las formas orgánicas posteriores (más perfectas) son realmente descendientes de las anteriores (más imperfectas) y que han surgido de acuerdo con las leyes naturales. Los partidarios de la teoría de la evolución de los organismos realmente tendrían que imaginarse la presencia de alguien en la Tierra durante un período suficiente en el que habría podido seguir con sus propios ojos el paulatino emerger de los reptiles a partir de los protoamniotas, si en la época hubiera podido estar presente como observador y si viviera lo suficiente. Del mismo modo los teóricos de esta doctrina evolutiva tendrían que representarse a alguien capaz de contemplar con sus propios ojos la génesis del sistema solar de la nebulosa primordial de Kant-Laplace, suponiendo que pudiera vivir durante un larguísimo tiempo flotando en el espacio y pudiera mantenerse en un mismo sitio todo el tiempo. Aquí no estamos hablando de que la naturaleza de los

---

9.- Cuando Paulsen dice: "Disposiciones naturales y condiciones de vida distintas exigen una dieta corporal y otra ético-espiritual igualmente distintas", se está acercando al conocimiento correcto, pero no aborda el punto decisivo. En la medida en que yo soy individuo no necesito ninguna dieta. La dietética equivale al arte de armonizar el ejemplar particular con las leyes generales de la especie. Pero como individuo no soy ningún ejemplar de la especie.

protoamniotas o la de la nebulosa de Kant-Laplace deban concebirse de manera *distinta* a como lo hacen los pensadores materialistas. Pero a ninguno de los teóricos de la evolución debiera ocurrírsele afirmar que de su concepto de los protoamniotas puede deducir la del reptil con todas sus propiedades, aunque no hubiera visto ningún reptil en su vida. Del mismo modo tampoco debiera derivarse el sistema solar del concepto de la nebulosa primordial de Kant-Laplace si ese concepto es concebido como algo determinado directamente por la percepción de la nebulosa primordial. Dicho en otras palabras: el teórico de la evolución, si quiere pensar consecuentemente, habrá de afirmar que de fases evolutivas anteriores se generan las posteriores de manera real, y que cuando tenemos el concepto de imperfecto y perfecto, podemos comprender la conexión; pero de ningún modo debiera admitir que el concepto extraído de lo anterior es suficiente para que se desarrolle lo posterior. De ahí se deduce para el moralista que si bien puede comprender la relación de conceptos morales posteriores gracias a los anteriores, lo que no puede hacer es extraer ninguna idea moral nueva partiendo de otras previas. Como ser ético, el individuo genera su contenido, y ese contenido que ha producido es para él algo dado, como lo son los reptiles para el investigador natural. Los reptiles han surgido de los protoamniotas; pero el naturalista no puede extraer el concepto de los reptiles del de los protoamniotas. Ideas morales posteriores evolucionan a partir ideas anteriores; pero el moralista no puede extraer de una etapa cultural anterior los conceptos morales de la posterior. La confusión se produce por el hecho de que, como investigadores de la naturaleza, ya tenemos los hechos dados ante nosotros, y que sólo después los abordamos cognoscitivamente; mientras que en el actuar ético creamos primero los hechos que luego reconocemos posteriormente. En el proceso evolutivo de la ordenación moral universal realizamos lo que realiza la naturaleza a un nivel inferior: transformamos algo perceptible. Por eso, la norma ética en principio no puede *conocerse* del mismo modo que la ley natural: primero hay que crearla. Y una vez que ya existe puede convertirse en objeto del conocimiento.

Pero ¿acaso no podemos valorar lo nuevo a partir de lo antiguo? ¿Acaso cada ser humano no se verá obligado a evaluar lo que ha producido mediante su imaginación ética con

las doctrinas morales tradicionales? Para lo que debe manifestarse como elemento éticamente productivo eso sería tan absurdo como querer valorar una nueva forma natural comparándola con la antigua, diciendo que puesto que los reptiles no coinciden con los protoamniotas, es que son una forma injustificada (patológica).

El individualismo ético no se contrapone, pues, a una teoría de la evolución bien entendida, sino que surge como consecuencia directa de ésta. El árbol genealógico de Haeckel, que va desde los protozoos hasta el ser humano como ser orgánico, tendría que poder prolongarse, sin interrupción de las leyes naturales y sin quebrar la evolución unitaria, hasta llegar al individuo como ser moral en un determinado sentido. Mas en ninguna parte podría derivarse del *ser* de una especie de antepasados el *ser* de una especie posterior. Pero tan cierto como las ideas éticas del individuo han surgido perceptiblemente de las de sus antepasados, también es cierto que éste es moralmente estéril si él mismo no tiene ideas éticas.

El mismo individualismo ético que he desarrollado en base a las concepciones anteriores también podría derivarse de la teoría de la evolución. La convicción final sería la misma; si bien sería distinto el camino por el que se ha llegado a ella.

El surgimiento de ideas morales totalmente nuevas a partir de la imaginación ética es para la teoría de la evolución menos milagrosa que el surgir de una nueva especie animal de otra. Si bien dicha teoría, como concepción monista del mundo, no debiera aceptar, tanto en la vida natural como en la ética, ningún influjo metafísico que no fuera vivenciable como idea. En ello sigue el mismo principio que postula cuando busca las causas de formas orgánicas nuevas sin invocar la intervención de un ser extramundano, que produce cada nueva especie siguiendo un nuevo pensamiento de la creación mediante un influjo sobrenatural. Igual como para explicar a un ser vivo el monismo no puede utilizar ningún pensamiento de la creación que sea de índole sobrenatural, también le será imposible derivar la ordenación moral universal de causas que no se hallen dentro del mundo de la experiencia. No puede agotar la esencia de una volición moral atribuyéndola a una constante influencia sobrenatural sobre la vida ética (gobierno divino del mundo ejercido desde el exterior), o a una especial revelación temporal (transmisión de los diez mandamientos) o a la manifestación de Dios sobre la Tierra (Cristo). Todo lo que

sucede con ello, tanto sobre el ser humano como dentro de él solamente, se hace ético cuando en la vivencia humana se convierte en algo individual propio. Para el monismo, los procesos morales son productos del cosmos, como todos los demás procesos (que pueden hallarse en la naturaleza), y sus causas hay que buscarlas *en* el mundo, es decir, en el hombre, puesto que él es el portador de la ética.

El individualismo ético es, por tanto, la coronación del edificio que *Darwin* y *Haeckel* aspiraron a construir para la ciencia natural. Es una teoría de la evolución espiritualizada y trasladada a la vida moral.

Quien de antemano acota mezquinamente el concepto de *lo natural* a una esfera limitada de manera arbitraria fácilmente puede llegar a no encontrar espacio alguno para la acción individual libre. El teórico de la evolución que actúa con consecuencia no puede caer en esa estrechez de miras. No puede concluir el método natural de la evolución en los primates y atribuirle al ser humano un origen “sobrenatural”. Al buscar los antepasados del hombre ha de buscar el espíritu ya en la naturaleza. Tampoco puede quedarse en las estructuras orgánicas del ser humano y considerar que sólo éstas son naturales, ha de considerar también la vida ética libre como continuación espiritual de la vida orgánica.

El teórico de la evolución, de acuerdo con su concepción fundamental, sólo puede afirmar que la acción ética del presente procede de otras formas del acontecer universal. La característica de la acción, es decir, su determinación como acto *libre* ha de dejarla a la *observación directa* de la acción. Simplemente afirma que los seres humanos también han evolucionado a partir de antepasados todavía no humanos. El cómo están constituidos los hombres sólo puede constatarlo observándolos. Los resultados de esa observación no pueden entrar en contradicción con una historia de la evolución enfocada adecuadamente. Sólo la afirmación de que estos resultados excluyen la ordenación natural del cosmos podría evitar que coincidiera con la nueva orientación de la ciencia natural<sup>10</sup>.

---

100.- El hecho de que llamemos objetos de observación a los pensamientos (ideas éticas) es justificado. Pues aunque las formaciones del pensar durante el proceso cogitativo no se presentan en el campo de observación, después pueden convertirse en objeto de la observación. Y por ese camino hemos alcanzado la característica de nuestro actuar.

El individualismo ético no tiene nada que temer de una ciencia natural que se entienda a sí misma: la observación descubre la *libertad* como rasgo fundamental de la forma perfecta de actuación humana. Esa libertad hay que atribuírsela a la voluntad humana en la medida en que ésta lleva a la práctica intuiciones puramente ideales. Pues éstas no son resultado de una necesidad que obra desde fuera, sino algo que se sostiene a sí mismo. Si el hombre descubre que un acto es *reflejo* de esa intuición ideal, lo siente como *libre*. En ese rasgo distintivo de la acción reside la libertad.

Desde esta posición habría que preguntarse ahora sobre la diferencia antes mencionada entre las dos frases: “Ser libre es poder *hacer* lo que uno quiere” y “el que uno voluntariamente pueda desear o no desear algo es el verdadero sentido del dogma de la libre voluntad”. *Hamerling* basa su concepción de la libre voluntad en esta diferencia, considerando correcta la primera opción y la segunda como una tautología absurda. Según él, “puedo hacer lo que *quiero*”, es correcto, pero decir: “puedo querer lo que quiero” es una vacía redundancia. Si yo puedo hacer, es decir, convertir en realidad lo que quiero, lo que yo me he propuesto de antemano como idea de mi acción depende de circunstancias exteriores y de mi habilidad técnica. Ser libre quiere decir poder determinar por uno mismo, mediante la imaginación ética, las representaciones (motivaciones) que subyacen en el actuar. La libertad es imposible cuando algo fuera de mí (un proceso mecánico o un Dios que hemos elucubrado) determina mis representaciones morales. Por tanto sólo soy libre cuando *yo mismo* produzco esas representaciones, no cuando *yo puedo* ejecutar las motivaciones que otro ser ha introducido en mí. Un ser libre es aquel que puede *querer* lo que él mismo considera correcto. Quien hace algo distinto a lo que quiere, ha de ser impulsado a eso distinto por motivos que se hallan en él. Alguien así actúa sin libertad. Por tanto, poder querer voluntariamente lo que uno considera correcto o incorrecto quiere decir: poder ser voluntariamente libre o no libre. Eso es tan absurdo como ver la libertad en la capacidad de poder hacer lo que uno debe querer. Pero eso último es lo que afirma *Hamerling* cuando dice: “Es totalmente cierto que la voluntad siempre se ve determinada por motivaciones, pero es absurdo decir que por ello deja de ser libre; pues no se puede desear ni pensar una libertad mayor que la de realizarse en la medida de sus propias

fuerzas y decisión". Muy bien, uno puede desear una libertad mayor, y esa es entonces la verdadera libertad. Es decir, determinar por uno mismo los motivos de su propia voluntad.

El hombre se deja llevar por determinadas circunstancias a abstenerse de ejecutar lo que quiere. Dejarse prescribir qué es lo que uno *debe* hacer, es decir, querer lo que otro considera correcto pero uno no, a ello no se deja llevar porque no se siente *libre*.

Los poderes exteriores pueden impedirme hacer lo que yo quiero. Entonces me condenan a la inacción o a la falta de libertad. Sólo cuando esclavizan mi mente y expulsan de mi cabeza mis motivaciones y en su lugar quieren introducir las suyas, entonces es que proyectan mi falta de libertad. Por eso la Iglesia no se dirige sólo contra el *obrar*, sino contra el *pensar impuro*, es decir: los motivos de mi acción. Ella impide que sea libre cuando se presentan como impuras todas las motivaciones para mi acción que ella no me haya dado. Una iglesia o cualquier otra comunidad generan falta de libertad cuando sus sacerdotes o maestros se erigen en señores de nuestra conciencia moral, es decir, cuando los creyentes *deben* recurrir a ellos (los confesionarios) para extraer los motivos de su acción.

#### *Anexo de la nueva edición de 1918.*

En estas exposiciones sobre la voluntad humana hemos enunciado lo que el hombre puede vivenciar en sus actos, para llegar mediante esa vivencia a la conciencia que le lleva a decir: mi voluntad es libre. Es de especial importancia que la justificación que permite afirmar que mi voluntad es libre se alcanza con la vivencia de que en la voluntad se realiza una intuición ideal. Y eso sólo *puede* ser resultado de la observación, y lo *es* solamente en el sentido en que la voluntad humana se observa en una corriente evolutiva cuyo objetivo consiste en alcanzar esa posibilidad de la voluntad llevada por la intuición puramente ideal. Puede alcanzarse porque en la intuición ideal sólo actúa su propia entidad erigida sobre sí misma. Si esa intuición se halla presente en la conciencia humana, entonces es que no se ha generado a partir de los procesos del organismo (véase págs. 131ss), sino que la actividad orgánica se ha retirado para dejar lugar a lo que es de índole ideica. Si observo una volición que sea reflejo de la intuición, entonces esa voluntad hace también que se retire la



actividad orgánica necesaria. La voluntad es libre. Esa libertad de la voluntad no podrá observarla quien sea incapaz de contemplar cómo la libre voluntad consiste en que es *primero* el elemento intuitivo quien refrena y hace retroceder la necesaria actividad del organismo humano, y en su lugar sitúa la actividad espiritual de la voluntad llena de la idea. Sólo quien no pueda hacer *esta* observación de la doble vertiente de toda volición libre, creará en la falta de libertad de *cualquier* acto voluntario. En cambio, quien pueda hacerla se abre paso a la comprensión de que el ser humano, en la medida en que no puede llevar hasta el final el proceso de contención de la actividad orgánica, sigue careciendo de libertad; pero que esa carencia aspira hacia la libertad, y esa libertad no es ningún ideal abstracto, sino una fuerza orientadora que subyace en el ser humano. El hombre es libre en la medida en que en su voluntad puede realizar la misma disposición anímica que vive en él cuando es consciente de la configuración de intuiciones puramente ideales (espirituales).

XIII  
EL VALOR DE LA VIDA  
(PESIMISMO Y OPTIMISMO)

Un asunto que acompaña a la pregunta sobre el objetivo o la determinación de la vida (véase págs. 169s) es el relacionado con su valor. En este aspecto nos encontramos con dos concepciones contrapuestas, y entre ellas todas las posibles tentativas de mediación imaginables. Uno de los extremos dice: El mundo es el mejor que podemos concebir como existente, la vida y la acción en él son un bien de valor inapreciable. Todo se presenta como colaboración armónica e intencional y es digno de admiración. Incluso lo aparentemente malo y pernicioso puede reconocerse como bueno desde un punto de vista superior; pues establece una beneficiosa oposición al bien; podemos apreciar éste mucho mejor cuando se aparta del mal. El mal tampoco es algo verdaderamente real, es simple ausencia de bien; no es algo que tenga significado por sí mismo.

La concepción contrapuesta afirma que la vida es tormento y tribulación, el disgusto supera al placer por todas partes, el dolor a la alegría. La existencia es una carga. En todas circunstancias la inexistencia sería preferible al existir.

Consideremos como representantes principales de la primera concepción, la del *optimismo*, a *Shaftesbury* y *Leibniz*; y como representantes de la segunda, el *pesimismo*, a *Schopenhauer* y *Eduard von Hartmann*.

En opinión de *Leibniz* el mundo es el mejor que puede llegar a haber. Es imposible que exista otro mejor. Pues Dios es bueno y sabio. Un Dios bueno *quiere* crear el mejor de los mundos; uno sabio lo conoce y puede distinguirlo de las otras posibilidades peores. Sólo un Dios malo e ignorante podría crear un mundo peor que el mejor de los posibles.

Quien parte de este punto de vista podrá fácilmente prescribir a la acción humana la orientación que debe seguir para contribuir con su propia parte a lo mejor del mundo. Le bastará al hombre investigar los consejos de Dios y comportarse luego de acuerdo con ellos. Si sabe cuáles son las intenciones de Dios con respecto al mundo y al ser humano, también hará lo correcto. Y se sentirá feliz de añadir su propio bien a los ya existentes. Por consiguiente, desde el punto de vista optimista,

la vida es digna de ser vivida. Simplemente ha de estimularnos a que participemos colaborando con ella.

Muy distinto se representa *Schopenhauer* la situación. No concibe el fundamento del mundo como un ser omnisciente y de la máxima bondad, sino como un impulso o voluntad ciegos. La eterna aspiración, el incesante desfallecer en pos de una satisfacción que nunca puede alcanzarse, es el rasgo fundamental de toda voluntad. Pues cuando se alcanza un objetivo anhelado, surge una nueva necesidad, etc. La satisfacción sólo puede ser de una breve y fugaz duración. El restante contenido de nuestra vida es un apremio insatisfecho, es la insatisfacción, el sufrimiento. Si el impulso ciego acaba apagándose, desaparece todo contenido y un infinito aburrimiento invade nuestra existencia. Por eso lo mejor, relativamente, es extinguir en nosotros los deseos y las necesidades, matar la voluntad. El pesimismo de *Schopenhauer* conduce a la inactividad, su objetivo moral es la *pereza universal*.

*Hartmann* intenta fundamentar el pesimismo de una manera esencialmente distinta, para aprovecharlo para la ética. Siguiendo una aspiración favorita en nuestra época, intenta fundar su concepción del mundo partiendo de la *experiencia*. Observando la vida quiere extraer conclusiones sobre quién prevalece en el mundo, si el placer o el dolor. Hace que el hombre pase revista racional de aquello que se presenta como bien y felicidad, para mostrar que toda supuesta satisfacción, cuando la observamos más de cerca, resulta ser una *ilusión*. Es una ilusión creer que tenemos fuentes de felicidad y satisfacción en la salud, la juventud, la libertad, la existencia desahogada, el amor (satisfacción sexual), la compasión, la amistad y la vida familiar, el sentimiento de respeto, la nobleza, la fama, el señorío, la religiosidad, la práctica de la ciencia y del arte, la esperanza en la vida del más allá, la participación en el progreso cultural, etc. Ante un análisis sobrio todo goce trae al mundo más mal y desgracia que placer. *La incomodidad de la resaca es siempre mayor que el placer de la ebriedad*. En el mundo, el displacer supera con creces al placer. Si se lo preguntáramos, ninguna persona, ni siquiera la relativamente más feliz, querría repetir por segunda vez la vida miserable. Mas como *Hartmann* no niega la presencia de lo ideal (de la sabiduría) en el mundo, sino que hasta le concede la misma justificación que el impulso ciego (la voluntad), sólo puede

atribuirle a su ser primordial la creación del mundo, si el dolor del mundo está integrado dentro de un sabio propósito universal. Pero el dolor de los seres del universo no es otro que el dolor de Dios mismo, porque la vida del mundo como conjunto es idéntica a la vida de Dios. Un ser omnisciente sólo puede ver su objetivo en la liberación del dolor, y como toda la existencia es dolor, su objetivo sólo puede ser la liberación de la existencia. El objetivo de la creación del mundo es conducir el existir al no existir, que es mucho mejor. El proceso cósmico es un constante luchar contra el dolor de Dios que acaba con la aniquilación de toda existencia. Por consiguiente, la vida moral de los hombres consiste en participar en la aniquilación de la existencia. Dios creó el mundo para liberarse a través de él de su dolor infinito. El mundo “hay que considerarlo en cierto modo como una erupción de prurito que brota en lo absoluto”, mediante la cual las fuerzas curativas inconscientes se liberan de una enfermedad interior; “o también como un emplasto doloroso que se aplica el ser todo y uno, para desviar primero hacia fuera un dolor interior y acabar expulsándolo. Los seres humanos son miembros constitutivos del mundo. En ellos sufre Dios. Él los creó para dispersar su dolor infinito. El dolor que cada uno de nosotros padece no es más que una gota en el infinito mar del dolor de Dios (Hartmann, Fenomenología de la conciencia ética, págs 866 ss).

El ser humano ha de impregnarse con el conocimiento de que perseguir la satisfacción individual (el egoísmo) es una necesidad, y que mediante la entrega inegoísta al proceso universal, únicamente ha de dejarse guiar por la tarea de dedicarse a la salvación de Dios. A diferencia de Schopenhauer, el pesimismo de Hartmann nos lleva a una actividad abnegada para una tarea superior.

¿Mas qué hay de su fundamentación en la experiencia?

Buscar satisfacción equivale a hacer que la actividad de la vida se exceda más allá de su propio contenido. Un ser tiene hambre, es decir, busca saciarse cuando sus funciones orgánicas demandan, para seguir operando, la llegada de nuevo contenido vital en forma de alimentos. La aspiración al honor consiste en que el hombre considera valiosas su acción y abstención cuando el reconocimiento de su actividad viene de fuera. La aspiración hacia el conocimiento surge cuando, en el mundo que es capaz de ver, oír, etc., al hombre le falta algo mientras aún no lo comprende. Consumar esa aspiración

genera placer en el individuo que aspiraba, y dolor cuando no consigue realizarla. Es importante observar en ese caso que el placer o el dolor dependen de que se realice o no mi aspiración. La aspiración misma de ningún modo puede considerarse displacer. Por tanto cuando sucede que en el momento en que se consuma una aspiración, simultáneamente se presenta una nueva, no por ello debo decir que el placer ha generado dolor en mí, porque, en todas las circunstancias, el goce genera el deseo de repetirlo o de buscar un nuevo placer. Sólo cuando ese apetito choca con la incapacidad de consumación puedo hablar de displacer. Incluso cuando un disfrute que he vivenciado genera en mí el deseo de tener una vivencia placentera mayor o más refinada, sólo puedo hablar de un dolor generado por el primer placer en el momento en que no tengo los medios para vivenciar el placer superior o más refinado. Sólo cuando se produce dolor como consecuencia natural de un goce, como por ejemplo, cuando en el goce sexual de la mujer le sigue el padecimiento del parto o los esfuerzos en el cuidado de los hijos, sólo entonces puedo ver en el placer el creador del dolor. Si la aspiración como tal generara displacer, todo abandono de la aspiración tendría que estar acompañada de placer. Pero sucede justo lo contrario. La falta de aspiración en el contenido de nuestra vida genera aburrimiento y éste va ligado al displacer. Mas como de modo natural la aspiración puede durar mucho tiempo antes de verse satisfecha y se contenta provisionalmente con la esperanza de su realización, hay que reconocer que el displacer nada tiene que ver con la aspiración como tal, sino en definitiva con su no realización. Por eso Schopenhauer en ningún caso tiene razón cuando considera el desear o el aspirar (la voluntad) como fuentes del dolor.

En realidad lo contrario es cierto. El ir en pos de algo (el ansiar) en sí mismo provoca placer. ¿Quién no conoce el gozo que proporciona la esperanza de un objetivo lejano pero ansiado intensamente? Ese gozo es el que acompaña al trabajo cuyos frutos nos llegarán sólo en el futuro. Ese placer es totalmente independiente del logro del objetivo. Cuando más tarde se alcanza el objetivo, al placer de la aspiración se le añade, como algo nuevo, la consumación de ese objetivo. Pero si alguien dice que, al disgusto que provoca el no haber alcanzado un objetivo hay que añadirle el causado por la esperanza decepcionada, haciendo que el descontento por la

no realización sea mayor que el eventual placer en la consumación, habrá que contestarle que también puede suceder lo contrario: recordar un placer en el período en que no conseguimos consumir un deseo a menudo aliviará el desagrado que provocó su no realización. Si al contemplar una esperanza fallida alguien se exclama: ¡hice lo que estaba de mi parte!, él mismo se convierte en objeto que demuestra esa afirmación. El sentimiento de dicha por haber querido lo mejor con todas las propias fuerzas es ignorado por quienes, ante cualquier apetito no satisfecho, afirman que no sólo no se ha presentado el placer en su consumación, sino que se destruye el goce inherente a la apetencia misma.

La realización de un deseo intenso provoca placer y su incumplimiento genera disgusto. Pero de ello no hay que deducir que el placer es la satisfacción de un apetito, y el displacer su no consumación. Tanto el placer como el displacer pueden concurrir en un ser sin que sean consecuencia de un apetito o un deseo. La enfermedad es un displacer al que no precede ningún deseo. Quien quisiera afirmar que la enfermedad es un deseo de salud insatisfecho, incurriría en el error de considerar como apetito positivo el deseo obvio e inconsciente de no ponerse enfermo. Cuando alguien recibe la herencia de un pariente rico que no conocía, ese hecho mismo le llena de placer sin que haya mediado antes un deseo.

Por tanto, quien quiera averiguar qué es lo que pesa más en la balanza, si el placer o el dolor, habrá de tener en cuenta: el placer en el apetito, el que se provoca cuando ese apetito se consume y el que nos viene dado sin que lo hayamos buscado. En el otro lado del libro de contabilidad habrá de inscribir: el displacer por aburrimiento, el generado por una aspiración no satisfecha y finalmente el que se nos acerca sin que lo hayamos deseado. A esta última especie pertenece también el disgusto causado por el trabajo obligatorio que nosotros no hemos escogido.

Y entonces surge la pregunta: ¿cuál es el medio adecuado para establecer un *balance* entre ese *debe* y *haber*? Para Eduard von Hartmann es la razón ponderadora. Pero dice (Filosofía del inconsciente): “Dolor y placer solo *existen* en la medida en que alguien los *siente*”. De ahí se deduce que para el placer no hay otro patrón de medida que el subjetivo del sentimiento. He de *sentir* si la suma de mis sentimientos de displacer junto a la de mis sentimientos de placer producen en

mí un predominio de alegría o dolor. No obstante afirma Hartmann: "Si el valor de la vida de cada ser sólo puede medirse siguiendo su propio patrón subjetivo... ello no implica que cada ser extraiga la suma algebraica *correcta* del conjunto de las cosas que le afectan, o en otras palabras, que su *juicio global* sobre su propia vida sea algo *correcto* en relación con sus vivencias subjetivas". Con ello el juicio racional sobre el sentimiento vuelve a convertirse en el factor de apreciación de los valores<sup>11</sup>.

Quien se adhiera de una manera más o menos precisa a la mentalidad de pensadores como Eduard von Hartmann, puede creer que para llegar a la correcta valoración de la vida debe quitarse de encima los factores que falsean nuestro *juicio* sobre el balance de placer y displacer. Y puede intentar llegar a ello por dos caminos. *Primero*, demostrando que nuestro deseo intenso (impulso, voluntad) se inmiscuye y distorsiona nuestro sobrio enjuiciamiento del valor del sentir. Si por ejemplo tuvimos que decir que el goce sexual es una fuente de mal, el hecho de que el impulso sexual en nosotros sea muy poderoso nos induce a evocar un placer que en esa medida ni siquiera está presente. Queremos gozar, y por ello no nos damos cuenta que, sometidos al goce, estamos padeciendo. *Segundo camino*: sometiendo los sentimientos a una crítica e intentando demostrar que los objetos a los que se vinculan los sentimientos se presentan como ilusiones ante el conocimiento racional y *que esos sentimientos se destruyen en el mismo momento en que nuestra inteligencia, siempre creciente, desenmascara las ilusiones.*

Puede pensar el asunto del modo siguiente. Si alguien ambicioso quiere explicarse si el placer o el displacer han tenido un papel preponderante en su vida, habrá de liberarse de dos fuentes de error. Como quiera que está dominado por la ambición, mostrará con una lente de aumento las alegrías que le provoca el reconocimiento de sus logros, mientras verá sus enfermedades y contrariedades con un cristal de disminución. Antaño, cuando experimentó esos disgustos, sentía las enfermedades, precisamente porque es ambicioso; en el recuerdo se presentan en una luz más amortiguada, mientras

---

111.- Quien quiera calcular si predomina la suma global del placer o la del dolor, no tiene en cuenta que está calculando algo que no se vivencia en ninguna parte. El sentimiento no calcula, y para la verdadera valoración de la vida se tiene en cuenta la vivencia real y no el resultado de un cálculo soñado.

que las alegrías provocadas por reconocimientos a los que es tan accesible se graban muy profundamente. Pero en realidad es beneficioso para la persona con ambición que eso sea así. El desengaño hace disminuir su sentimiento de disgusto en el momento de la autoobservación. Pero eso no quita que su juicio sea erróneo. Los sufrimientos sobre los que él extiende un velo ha tenido que pasarlos de verdad en toda su intensidad y, por tanto, hace una entrada falsa en el libro de contabilidad de su vida. Para llegar a un juicio correcto, el ambicioso tendría que desprenderse por un momento de la ambición. Tendría que observar, sin poner lentes en su ojo espiritual, la vida que le ha transcurrido hasta ese momento. Si no lo hace, se parecería al vendedor que al final de sus libros de contabilidad inscribe su celo de hombre de negocios en la hoja del Debe.

Pero puede ir más lejos. Puede decir: El ambicioso tendrá muy claro que los reconocimientos que persigue son cosas sin valor. Él mismo puede llegar a comprender, o bien otros pueden llevarle a entender, que a una persona racional no le hacen falta los gestos de aprobación que puedan hacerle los demás, ya que “en todas esas cosas que no son preguntas vitales de la evolución, o que ya han sido solucionadas definitivamente por la ciencia” siempre puede jurar que “las mayorías no tienen razón y las minorías sí... Quien haya hecho de la ambición su norte confía su felicidad en la vida a un juicio de esta índole”. (Filosofía del inconsciente. Vol II. pág. 332). Si el ambicioso se dice todo eso, habrá de considerar ilusión lo que su codicia le ha presentado como realidad, y por tanto también los sentimientos que se vinculan a las respectivas ilusiones de su ambición. Por esa razón, podría decirse que hay que borrar de la cuenta de los valores de la vida lo que sea resultado de los sentimientos de placer provocados por ilusiones; y lo que queda al final del balance de su vida mostraría la suma del placer libre de ilusiones, y sería tan pequeña en comparación con la del displacer que la vida no tendría deleite alguno siendo preferible la inexistencia a la existencia.

Pero si bien se entiende de inmediato que el engaño provocado por la ingerencia del impulso de la ambición genera un falso resultado del balance de placer, habría que refutar lo dicho sobre el conocimiento del carácter ilusorio de los objetos de placer. Eliminar del balance de placer en la vida todos los sentimientos de placer vinculados a ilusiones, reales o



supuestas, falsearía directamente ese balance. Pues el ambicioso convirtió realmente en alegría la aprobación de la multitud, a pesar de que más adelante él mismo u otra persona reconozcan que había sido una ilusión. Ello no hace que la sensación de regocijo haya sido menor en lo más mínimo. La eliminación de esos sentimientos “ilusorios” del balance de la vida no rectifica nuestro juicio sobre ellos, sino que, en realidad, hace que desaparezcan de la vida los sentimientos que realmente existen.

¿Y por qué habría que eliminar esos sentimientos? Quien los tenga siente realmente placer con ellos; quien los ha superado siente un regocijo más espiritualizado pero no menos importante (no mediante la sensación autocomplaciente del que se dice: ¡Qué bueno que soy!, sino por las fuentes objetivas de placer que subyacen en la superación). Si del balance borramos sentimientos porque van ligados a objetos que resultarán ser ilusiones, no se hará depender el valor de la vida de la cantidad de placer, sino de su cualidad, y ésta del valor de las cosas que provocan ese placer. Pero si quiero determinar el valor de la vida sólo partiendo de la cantidad de placer o dolor que ella me ocasiona, no deberé presuponer nada que me haga determinar a su vez el valor o la futilidad del placer. Si yo digo: “Quiero comparar la cantidad de placer con la del displacer y averiguar cuál es mayor, entonces habré de calcular el placer y el dolor en toda su magnitud, con total independencia de si en ellos subyace una ilusión o no. Quien atribuye menos valor para la vida a un placer que se basaba en una ilusión que a otro que se deja justificar por la razón, ya está haciendo que el valor de la vida dependa de otros factores distintos al placer mismo.

Quien subestima el placer porque éste se vincula a un objeto frívolo, se parece a un comerciante que inscribe en su cuenta el importante rendimiento de una fábrica de juguetes con la cuarta parte del importe, porque en ella se producen objetos para que jugueteen los niños.

Si se trata tan solo de sopesar las cantidades de placer y dolor, hay que descartar totalmente el carácter ilusorio de los objetos de ciertas sensaciones de placer.

El camino recomendado por Hartmann para observar racionalmente las cantidades de placer y displacer generados por la vida nos ha llevado, por tanto, a averiguar cómo hemos de hacer el cálculo, qué es lo que hemos de anotar en una u

otra columna de nuestro libro de contabilidad. ¿Cómo hacer la cuenta? ¿Está facultada la razón para determinar el balance?

El comerciante ha cometido un error en su cuenta si la ganancia que ha *calculado* no se corresponde con los bienes de los que ha disfrutado o todavía disfrutará de acuerdo con lo demostrado por el negocio. Incluso el filósofo cometerá un error en su juicio si no puede demostrar en su propia sensibilidad el excedente de placer o dolor que ha calculado en sus elucubraciones.

Por el momento no quiero llevar la cuenta de los pesimistas que se apoyan en la concepción racionalista del mundo; pero quien haya de decidir si seguir o no seguir adelante con el negocio de la vida, requerirá primero que le demuestren dónde se halla el superávit de displacer que supuestamente se ha calculado.

Con esto hemos llegado al punto donde la *razón* no está en posición de determinar por sí sola cuál es el excedente de placer o dolor, sino dónde ha de mostrar como percepción ese superávit en la vida. El ser humano alcanza lo real no sólo en el concepto, sino en la interpenetración mutua entre concepto y percepción (y el sentimiento es percepción) facilitada por el pensar (véase págs. 77s). El comerciante también dejará su negocio cuando la pérdida de bienes calculada por su contable se confirme por los hechos. Si no es así, habrá de pedirle al contable que vuelva a hacer las cuentas. Exactamente igual hará el hombre situado en la vida. Si el filósofo quiere demostrarle que el displacer es mucho mayor, aunque él mismo no lo sienta así, le dirá: te has equivocado en tus especulaciones, vuelve a pensar en ello. Pero si en un determinado momento en un negocio hay realmente tales pérdidas que ningún crédito basta ya para satisfacer a los acreedores, se produce la bancarrota si el comerciante no quiere ver claros sus negocios evitando llevar la contabilidad. Igualmente se llegaría a una situación de bancarrota si la suma de aflicciones en una persona en un determinado momento fuera tan grande que no dejara entrever esperanza alguna (crédito) de placer futuro que le hiciera apartar el dolor.

Ahora bien, el número de suicidios es relativamente pequeño en comparación con la cantidad de los que valientemente siguen viviendo. Muy pocos son los que detienen el quehacer de su vida a causa de las contrariedades. ¿Qué se deduce de eso? O bien que no es correcto decir que la cantidad de

aflicción es mayor que la del placer, o bien que no hacemos que la continuación de nuestra vida dependa para nada de la cantidad de placer o dolor que hayamos llegado a sentir.

El pesimismo de Eduard von Hartmann, de una manera muy curiosa, llega a considerar que no vale la pena la vida, porque en ella predomina el dolor, y sin embargo cree necesario vivirla. Esa necesidad consiste en que el objetivo del universo antes mencionado (págs. 157s) puede alcanzarse con un trabajo abnegado e infatigable del ser humano. Pero en la medida en que los hombres se dejan llevar por sus placeres egoístas, son incapaces para esa labor inegoísta. Sólo cuando por la experiencia y la razón se han convencido que no pueden alcanzarse los goces de la vida a los que aspira el egoísmo, sólo entonces se dedican a su verdadera tarea. De ese modo, la convicción pesimista ha de convertirse en fuente de inegoísmo. Una educación basada en el pesimismo erradicará el egoísmo, evidenciando su futilidad.

Por eso, en dicha concepción, la aspiración hacia el placer se basa en la naturaleza humana. Sólo cuando se comprende la imposibilidad de consumación que esa aspiración hace acto de renuncia en favor de tareas superiores de la humanidad.

No puede decirse que la concepción moral del mundo del pesimismo, que espera que nos dediquemos a objetivos vitales altruístas, esté realmente superando el egoísmo. Los ideales éticos primero han de ser lo suficientemente intensos para adueñarse de la voluntad, una vez que el hombre ha comprendido que el esfuerzo egoísta en alcanzar el placer no puede llevar a ninguna satisfacción. El ser humano cuyo egoísmo anhela las uvas del placer, las encuentra ácidas, porque no puede alcanzarlas: se aparta entonces de ellas y se dedica a una transformación altruísta de su vida. En opinión de los pesimistas, los ideales éticos no son lo suficientemente fuertes para superar el egoísmo: pero erigen su dominio sobre el terreno que ha dejado libre para ellos el conocimiento de la futilidad del egoísmo.

Si por su disposición natural los hombres tienden hacia el placer pero no pueden alcanzarlo, la aniquilación de la existencia y la salvación gracias a la inexistencia serían el único objetivo racional. Y cuando se comprende que el verdadero portador del sufrimiento del mundo es Dios, los seres humanos deberían convertir en tarea de sus vidas producir la salvación de Dios. Si el individuo se suicida no se

facilita llegar a ese objetivo, sino más bien se lo menoscaba. Racionalmente, Dios sólo puede haber creado a los hombres para que con su actividad provoquen su salvación. De lo contrario, la creación carecería de propósito. Esa concepción del mundo piensa entonces en objetivos extrahumanos. Cada uno ha de erigir su propio trabajo concreto para contribuir a esa labor de redención universal. Si se aparta de ella con el suicidio, el trabajo que estaba previsto que realizase habrá de hacerlo otro, y ése habrá de soportar los tormentos de la vida en su lugar. Y como en cada ser se halla inserto Dios como verdadero portador del dolor, el suicida no disminuye en lo más mínimo la cantidad de dolor de Dios, sino más bien le genera a Dios la nueva dificultad de buscarle otro ser humano que lo substituya.

Todo ello presupone que el placer es un patrón de medida para la vida. La vida se exterioriza por la suma de pulsiones (necesidades). Si el valor de la vida dependiera de si nos trae más placer o dolor, entonces habría que considerar sin valor la pulsión que inscribe en su portador un exceso de este último. Estudiemos pulsión y placer y averigüemos si la primera puede ser medida con el segundo. Para que no se diga que queremos empezar la vida en la esfera de la "aristocracia del espíritu", empecemos con una necesidad "puramente animal": el hambre.

El hambre surge cuando nuestros órganos no pueden seguir funcionando según su naturaleza, sin que se les aporte nuevas sustancias. Lo que el hambriento busca al principio es saciarse. Tan pronto como se ha conseguido la ingestión de sustancias y ha desaparecido el hambre, ya se ha alcanzado lo que perseguía el impulso a alimentarse. El placer vinculado a esa satisfacción consiste primero en la eliminación del dolor que provoca el hambre. Al mero impulso de alimentación se le añade otra necesidad. Con la ingestión de alimento el hombre no sólo quiere volver a poner orden en las funciones orgánicas alteradas, o limitarse a superar el dolor que provoca el hambre, intenta hacerlo acompañándolo de agradables sensaciones del gusto. Si tiene hambre y le falta media hora para poder disfrutar de una deliciosa comida, puede incluso evitar estropear el placer de ese manjar superior procurando no comer algo de menor calidad y que antes solía satisfacerle. Necesita el hambre para obtener el pleno deleite de su hora de comer. Ello hace que el hambre se convierta al mismo tiempo

en provocador del placer. Si se pudiera saciar todo el hambre del mundo, el resultado sería la satisfacción completa del goce que es capaz de provocar la necesidad de alimentarse. Habría que contar además con el deleite especial al que aspiran los sibaritas con el cultivo de sus nervios gustativos, que va más allá de lo común.

Esa cantidad de placer tendría el valor más sublime si no quedara sin satisfacer ningún tipo de necesidad que aspire al tipo de goce mencionado, y si con el deleite no tuviera que aceptar cierta cantidad de displacer.

La moderna ciencia natural considera que la naturaleza genera más vida de la que es capaz de mantener, es decir, que genera más hambre de la que es capaz de satisfacer. El excedente de vida que se crea ha de perecer sufriendo en la lucha por la existencia. Admitamos que las necesidades de la vida en cada momento del acontecer universal son mayores que los medios existentes para satisfacerlas, con lo que se ve mermado el disfrute de la vida. Pero el verdadero placer puntual que pueda existir aquí y allá en la vida no se ve por ello disminuido en lo más mínimo. Allí donde surge la satisfacción del apetito existe la respectiva cantidad de placer, aún a pesar de que en el mismo ser apetente o en otros junto a él exista gran cantidad de impulsos insatisfechos. Lo que con ello se ve disminuido es el *valor* del goce de la vida. Si sólo se satisface una parte de las necesidades de un ser vivo esa parte posee su respectiva cuota de placer. Éste tendrá un valor menor cuanto menor sea en comparación con la exigencia general de la vida en la esfera de los apetitos aquí en cuestión. Podemos imaginarnos ese valor mediante una fracción cuyo numerador es el goce realmente existente y su denominador la suma de necesidades. La fracción tiene valor 1 cuando numerador y denominador son iguales, es decir, cuando también se satisfacen todas las necesidades. Será mayor que 1 cuando en un ser vivo existe más placer del que demandan sus apetitos; y menor que 1 si la suma de placer es menor que la suma de apetitos. Pero la fracción nunca puede dar valor *cero* mientras el numerador tenga algún valor, por pequeño que sea. Si una persona antes de morir totalizara su cuenta y considerara la cantidad de placer relacionada con un determinado impulso (por ejemplo el hambre), repartida a lo largo de su vida, con todas las demandas de ese impulso, tal vez el placer vivenciado tendría escaso valor; pero nunca

podría decirse que no había tenido valor alguno. Si la cantidad de placer es constante, el aumento de las necesidades de un ser vivo hace que disminuya el valor del placer en la vida. Lo mismo sucede con la suma de toda la vida en la naturaleza. Cuanto mayor sea la cantidad de seres vivos en relación con el número de los que pudieron encontrar plena satisfacción de sus impulsos, tanto menor será el valor promedio de placer de la vida. Los valores de intercambio que se nos estipulan en el deleite de la vida se abaratan cuando no se puede esperar rembolsarlos en todo su monto. Cuando durante tres días tengo suficiente para comer y para eso he de estar hambriento otros tres días, el deleite que tuve en los tres días de comida no por ello disminuye. Pero he de considerarlo distribuido a lo largo de los seis días, lo que hace que su *valor* en mi impulso de alimentarse se vea reducido a la mitad. Lo mismo sucede con la cantidad de placer en relación con el *grado* de mi necesidad. Si tengo hambre para dos panecillos y sólo puedo conseguir uno, el deleite que extraigo del que tengo sólo tiene la mitad del valor que tendría si estuviera satisfecho después de haber comido. Así se determina en la vida el *valor* de un placer. Se mide comparándolo con las necesidades de la vida. Nuestros apetitos son el *baremo* y el placer es lo que se mide. El placer del haberse saciado sólo cobra valor porque existe hambre; y su valor adquiere determinada magnitud por la relación que tiene con la cantidad de hambre existente.

Las exigencias insatisfechas de nuestra vida proyectan también sus sombras sobre los apetitos satisfechos y menoscaban el *valor* de horas placenteras. Pero también puede hablarse del *valor actual* de un sentimiento de placer. Ese valor es tanto más pequeño cuando menor sea el placer en relación con la duración y la intensidad de nuestros apetitos.

Para nosotros, tiene su valor pleno una cantidad de placer que, en su grado y duración, coincida con nuestros apetitos. Una cantidad de placer que sea menor a nuestro deseo disminuye el valor de ese placer; pero si la cantidad es mayor, genera un excedente que no demandábamos y que sólo se siente como placer mientras hayamos sido capaces de incrementar nuestro apetito durante su disfrute. Si en la intensificación de nuestra demanda no somos capaces de mantener el mismo paso que el placer creciente, este último se transforma en displacer. El objeto que habría de satisfacernos se nos echa encima sin que queramos y hemos de padecerlo.

Esa es una demostración de que el placer sólo tiene valor para nosotros mientras podamos medirlo con nuestros apetitos. Un exceso de sentimiento agradable se transforma en dolor. Podemos observar eso especialmente en personas cuya demanda de algún tipo de placer es muy reducida. A las personas cuyo impulso a comer está medio apagado, el comer llegará fácilmente a darles asco. De ello se deduce también que los apetitos son el patrón de medida del placer.

Ahora bien, el pesimismo puede decir: el impulso a alimentarse que permanece insatisfecho no sólo provoca el displacer del goce del que uno se halla privado, sino dolores concretos, tormento y aflicción en el mundo. Puede ahí evocar la indescriptible aflicción de quienes padecen hambre en el mundo; la suma de sufrimiento que indirectamente resulta de la falta de alimento en esas personas. Y si quiere aplicar su afirmación a la naturaleza exterior al hombre, puede referirse a los sufrimientos de los animales que en determinadas estaciones están hambrientos por la falta de alimento. El pesimista considera que esos males superan ampliamente la cantidad de placer procurada en el mundo por la satisfacción del impulso a alimentarse.

Es indudable que podemos comparar *placer* y *displacer* y determinar cual de ellos predomina, como sucede con la *ganancia* y la *pérdida*. Pero cuando el pesimismo cree que del lado del displacer se produce un excedente y de ahí pretende concluir que la vida no tiene valor, está equivocado en la medida en que está haciendo un cálculo que en la vida real no se efectúa.

En cada caso concreto nuestro apetito se dirige hacia un objeto determinado. Y como ya hemos visto, el valor del placer que sentimos con su satisfacción será tanto mayor cuanto mayor sea la cantidad de placer en comparación con la magnitud de nuestro deseo<sup>12</sup>. Pero también la magnitud de nuestra apetencia determinará cuán grande será la cantidad de displacer que hemos de aceptar para lograr ese goce. No comparamos la cantidad de displacer con la del placer, sino con la magnitud de nuestro deseo. Quien disfruta mucho comiendo, a causa del deleite que sentía en los momentos mejores podrá consolarse mejor en un período de hambre que la persona a quien le falta ese goce en el impulso a alimentarse. La mujer que quiera tener un hijo no compara el  
12.- Prescindimos aquí del caso en que al incrementarse excesivamente el placer, éste se convierte en disgusto.

placer que emerge en ella por tenerlo con los disgustos y malos ratos que le hace pasar el embarazo, la cuna, el cuidado del niño, etc., sino con el deseo de tener al niño.

Nunca aspiramos a un placer abstracto de determinada magnitud, sino a una satisfacción concreta y de una manera muy determinada. Cuando vamos en pos de un placer que ha de ser satisfecho mediante un objeto o una sensación determinada no podemos vernos satisfechos si se nos ofrece otro objeto o sensación que nos provocaría un placer de la misma magnitud. Si alguien busca saciar algún deseo, el placer por el mismo no podrá sustituirlo el placer que nos haya proporcionado un paseo, aunque sea de la misma medida. Sólo si nuestro apetito tendiera de manera general hacia una determinada cuota de placer, habría de enmudecer enseguida cuando ese placer no pudiera alcanzarse sin una cantidad de displacer que lo supera en medida. Mas como la satisfacción busca ser satisfecha de una manera determinada, se produce placer cuando éste se alcanza aun cuando haya que aceptar con ello un displacer que lo supere. El hecho de que los impulsos de los seres vivos se muevan en una determinada dirección y se movilizan hacia un objetivo concreto, hace que desaparezca la posibilidad de incluir en la cuenta, como factor equivalente, la cantidad de displacer que se le opone en el camino hacia ese objetivo. Sólo con que el deseo sea lo suficientemente intenso para seguir presente aún después de haber superado el displacer - y tomándolo de manera absoluta con la misma medida - el placer en su satisfacción todavía puede ser saboreado en toda su intensidad. Por tanto, la apetencia no relaciona directamente el displacer con el placer alcanzado, sino indirectamente, al vincular su propia magnitud con la del desagrado. No se trata de saber si el placer o disgusto que se alcanza es mayor, sino si es mayor el deseo de esa meta anhelada o la resistencia del displacer. Si esa resistencia es mayor que el apetito, éste último desemboca en lo inevitable, se paraliza y ya no aspira más. El hecho de que se exija satisfacción de una manera determinada, hace que el placer que la acompaña cobre un significado que le permite, después de la satisfacción producida, inscribir en la cuenta la necesaria cuota de displacer, sólo en la medida en que esta última haya rebajado la amplitud de nuestro deseo. Si soy un apasionado amigo de los grandes panoramas, nunca se me ocurre comparar directamente el placer que siento al mirar



desde la cúspide montañosa, con el fastidio del agotador ascenso o descenso. Pero entonces reflexiono si después de haber superado las dificultades mi anhelo de ver una bella panorámica seguirá siendo tan vívido. El placer y el dolor sólo pueden proporcionarme un resultado de manera indirecta, por la magnitud del deseo. La pregunta, por tanto, no es si existe más placer que displacer, sino si la voluntad del placer es lo suficientemente intensa para superar el displacer.

Una prueba de que esa afirmación es correcta lo muestra el hecho de que un placer cobra mucho más valor cuando ha de ser adquirido mediante un gran displacer, mucho más que cuando cae en nuestros brazos como si fuera un regalo del cielo. Si el dolor y la aflicción han atemperado nuestro deseo y aún así se acaba alcanzando el objetivo, el placer *en relación* con la cuota restante del apetito *es tanto mayor*. Sin embargo, y tal como he mostrado, esa relación manifiesta el valor del placer (véase págs. 203s). Otra prueba de ello nos la ofrece el hecho de que los seres vivos (incluido el ser humano) despliegan sus impulsos mientras sean capaces de soportar los dolores y sufrimientos que les sobrevienen. Y la lucha por la existencia no es más que la consecuencia de ese hecho. La vida existente tiende a desarrollarse, y sólo abandona la lucha aquella parte cuyos apetitos son aniquilados por el poder de las dificultades que se amontonan. Todo ser vivo busca comida hasta que la falta de alimento destruye su vida. Incluso el hombre dispone de su vida cuando cree (con razón o sin ella) que no puede alcanzar las metas de la vida que él considera dignas de aspiración. Pero mientras crea posible alcanzar los valores que según él son dignos de aspiración, luchará contra todos los sufrimientos y dolores. La filosofía tendría que aportar a los hombres la concepción de que la voluntad tiene sentido sólo cuando el placer es mayor que el displacer; por su naturaleza, el hombre quiere alcanzar los objetos de su deseo si es capaz de soportar el displacer que será necesario (para alcanzarlo), por grande que éste sea. Pero una filosofía así sería errónea porque hace que la voluntad humana dependa de una circunstancia (excedente de placer sobre dolor) que en origen es algo ajeno al hombre. El patrón original de medida de la voluntad es el deseo, la apetencia, y ésta se abre paso mientras pueda. La cuenta que establece la vida misma - y no una filosofía racional - cuando tenemos en cuenta el placer y el dolor que hay en la satisfacción de algo apetecido, podemos

compararla con lo siguiente. Cuando al comprar cierta cantidad de manzanas me veo obligado a llevarme el doble de manzanas malas que de buenas, porque el vendedor quiere despejar la parada, no dudaré ni un momento en llevarme las manzanas malas, si puedo considerar suficiente el valor de la cantidad menor de las que son buenas, para poder añadir al precio de compra también los gastos que representa limpiar la parada de la mercancía de menor calidad. Ese ejemplo ilustra la relación entre las cantidades de placer y displacer provocadas por un impulso. Yo no determino el valor de las buenas manzanas restando su suma de la de las malas, sino teniendo en cuenta si las primeras siguen teniendo valor a pesar de la existencia de la últimas.

Igual como al disfrutar de las buenas manzanas no tengo en cuenta las malas, me entrego a la satisfacción de un apetito después de haberme desembarazado de las necesarias penurias.

Si el pesimismo también tuviera razón al afirmar que en el mundo hay más sufrimiento que placer, eso no afectaría la voluntad, porque a pesar de ello los seres vivos aspiran al placer restante. Si se lograra la demostración empírica de que el dolor supera a la alegría, tal vez sería idónea para mostrar la falta de salida de aquella orientación filosófica que ve el valor de la vida en el superávit de placer (hedonismo), pero de ningún modo para caracterizar la voluntad como algo irracional; porque ésta no se proyecta sobre un excedente de placer, sino hacia la cantidad de placer que resta cuando hemos logrado apartar el dolor. Ese remanente sigue presentándose siempre como un objetivo al que es digno aspirar.

Se ha intentado refutar el pesimismo afirmando que es posible calcular el superávit de placer o displacer en el mundo. La posibilidad de cualquier tipo de cálculo se basa en que las cosas que hay que contar pueden ser comparadas por su magnitud. Ahora bien, cada placer o cada aflicción tiene una determinada medida (intensidad y duración). También podemos comparar las sensaciones agradables de distintos tipos estimando su medida. Sabemos si nos agrada más un buen puro o un buen chiste. Nada hay que objetar a esa posibilidad de comparar entre parcelas de placer y dolor, según su magnitud. Y el investigador que se propone como tarea determinar el superávit de placer o displacer en el

mundo, parte de presupuestos totalmente justificados. Se puede afirmar la falsedad de los resultados pesimistas, pero no se puede dudar de la posibilidad de una apreciación científica de las cantidades de placer y dolor, ni de que pueda determinarse el balance de placer. Pero lo incorrecto es afirmar que de los resultados de ese cálculo se derivan consecuencias para la voluntad humana. Los casos en los que hacemos que el valor de nuestra actividad dependa realmente del predominio del placer o del dolor, son aquellos en los que los objetos a los que se dirige nuestra acción nos permanecen indiferentes. Cuando después de mi trabajo, intento buscarme un placer, ya sea mediante un juego o teniendo una conversación liviana, y me da lo mismo qué es lo que hago con ese fin. Entonces me pregunto: ¿qué es lo que me aporta el mayor excedente de placer? Y me abstengo totalmente de una actividad cuando la balanza se inclina del lado del displacer. Cuando queremos comprarle un juguete a un niño, al hacer la elección pensamos en qué es lo que más le gustará. En los demás casos no determinamos las cosas exclusivamente siguiendo el balance del placer.

Por consiguiente, cuando al seguir la demostración de que hay mucho más dolor que placer, los moralistas pesimistas consideran que están abonando el terreno para la entrega inegoísta al trabajo de la cultura, no tienen en cuenta que la voluntad humana, por su propia naturaleza, no se deja influenciar por ese conocimiento. La aspiración del ser humano se orienta por la medida de la posible satisfacción que se producirá tras la superación de todas las dificultades. La esperanza de esa satisfacción es el fundamento de la actividad humana. La labor de cada individuo y todo trabajo cultural surge de esa esperanza. La ética pesimista considera que debe mostrarle al hombre que la búsqueda de la felicidad es una tarea imposible, con el fin de que se dedique a sus verdaderas tareas morales. Pero esas taras éticas no son otra cosa que impulsos naturales y espirituales concretos; y se sigue persiguiendo la satisfacción de los mismos, a pesar de los disgustos que sobrevengan. Por consiguiente, esa prosecución de la felicidad que el pesimista quiere erradicar no existe. Pero las tareas que el ser humano ha de cumplir, las realiza porque él las *quiere* realizar, una vez que la capacidad inherente de su propio ser las ha reconocido en su naturaleza. La ética pesimista afirma que el hombre sólo puede entregarse a lo que

ha reconocido como misión de su vida, cuando ha abandonado toda búsqueda de placer. Pero ninguna ética puede inventarse tareas de la vida que no consistan en la realización de las satisfacciones exigidas por los deseos humanos y la consumación de sus ideales éticos. Ninguna ética puede quitarle el placer que experimenta cuando realiza esos ideales deseados por él. Cuando el pesimista dice: “no aspiras al placer, porque nunca podrás alcanzarlo; aspira a lo que reconozcas como tu tarea”; habrá que responderle diciendo: “esa es la manera de ser del hombre, y afirmar que el ser humano aspira sólo hacia la felicidad es la invención de una filosofía extraviada”. El hombre aspira a la satisfacción de lo que desea su ser, y tiene en mente los objetos concretos de esa aspiración, no una “felicidad” abstracta; y su cumplimiento es para él un placer. Cuando la ética pesimista demanda que no se aspire al placer, sino a lo que uno reconoce como tarea de su vida, está tocando con ello a lo que el ser humano *quiere* de acuerdo con su naturaleza. Para ser ético, el hombre no necesita acabar trastornado por la filosofía, necesita simplemente no expulsar de sí mismo su propia naturaleza. La ética reside en la aspiración hacia un objetivo que se considera justificado; y seguir ese objetivo se halla implícito en el ser del hombre, siempre y cuando una aflicción vinculada a ello no paralice todo deseo de llegar a ese objetivo. Y esa es la esencia de toda verdadera voluntad. La ética no se basa en la erradicación de toda aspiración al placer, para que desvaídas ideas abstractas puedan establecer su dominio allí donde no se les opone ningún anhelo intenso de gozar de la vida, sino la *voluntad intensa* llevada por la intuición ideal, voluntad que alcanza su objetivo a pesar de que el camino que llega hasta él esté plagado de espinas.

Los ideales éticos surgen de la imaginación ética del ser humano. Su realización depende de que el hombre las desee con tanta intensidad que le permita superar dolores y aflicciones. *Sus* intuiciones son los resortes impulsores que tensa su espíritu; él las *quiere*, porque su realización es su placer supremo. No le hace falta que la ética le prohíba aspirar al placer, para luego dejarse dictar aquello a lo que *debe* aspirar. Aspirará a ideales éticos cuando su imaginación moral sea lo suficientemente activa para instilarle intuiciones que le otorgan a su voluntad la fuerza para abrirse paso frente a las

resistencias que subyacen en su organismo, y que forman parte del necesario displacer.

Quien aspira a ideales de grandeza muy elevada lo hace porque éstos son el contenido de su ser y la realización será para él un gozo, frente al cual el placer que el infeliz extrae de los impulsos cotidianos es una nimiedad. Los idealistas se *regocijan* espiritualmente cuando convierten sus ideales en realidad.

Quien quiera erradicar el goce que se siente al satisfacer los deseos humanos ha de empezar convirtiendo al ser humano en un esclavo que no actúa porque quiere, sino porque debe. Porque alcanzar lo que se quiere provoca placer. Lo que llamamos *el bien* no es lo que el hombre *debe* hacer, sino lo que él *quiere* hacer cuando despliega toda su verdadera naturaleza humana. Quien no reconoce ese hecho ha de comenzar expulsando del hombre lo que es su propia voluntad y luego *prescribirle* desde fuera lo que ha de ser el contenido de su voluntad.

El hombre atribuye valor a la consumación de un deseo porque surge de su propio ser. Lo que se ha alcanzado tiene su valor porque es algo que se quería hacer. Si negamos su valor al objetivo de la voluntad humana como tal, habrá que adoptar los fines valiosos de algo que el hombre no quiere.

La ética que se construye sobre el pesimismo surge del menosprecio de la imaginación ética. Sólo quien considera al espíritu humano individual incapaz de darse a sí mismo el contenido de su propia aspiración, sólo él puede buscar la suma de la voluntad en el anhelo de placer. El hombre carente de imaginación no crea ideas morales. Le han de ser dadas. La naturaleza física ya se encarga de que aspire a satisfacer sus deseos inferiores. Pero para el desarrollo del hombre *integral* hace falta el concurso de los deseos que emergen del espíritu. Sólo quien cree que el hombre carece de ellos puede afirmar que ha de recibirlos desde fuera. Entonces está también justificado decir que tiene el deber de hacer algo que él no quiere. Toda ética que exige al hombre sofocar su voluntad para realizar tareas que él no quiere, no cuenta con el hombre *completo*, sino con el hombre a quien le falta la capacidad de tener deseos de índole espiritual. Para el hombre que se haya desarrollado armónicamente, las llamadas ideas del bien no se hallan *fuera* del ámbito de su propio ser, sino *dentro* de él. La acción ética no reside en la extinción de la propia voluntad

unilateral, sino en el *pleno* desarrollo de la naturaleza humana. Quien considera que los ideales éticos sólo pueden alcanzarse cuando el hombre aniquila su propia voluntad no sabe que esos ideales también los quiere el ser humano, igual como quiere la satisfacción de los llamados impulsos animales.

No hay que negar que las concepciones aquí descritas pueden malinterpretarse fácilmente. Personas inmaduras carentes de imaginación ética consideran que los instintos de su media naturaleza son el contenido completo de la humanidad, y niegan todas las ideas morales que ellos mismos no hayan creado, con el fin de poder “gozar de su vida” sin ser molestados. Es evidente que lo que es correcto para la naturaleza humana medio desarrollada no lo es para el ser humano completo. Si la educación ha de llevar a alguien a que su naturaleza moral rompa las cáscaras de sus pasiones inferiores, no se le podrá exigir lo que es válido para el ser humano maduro. Sin embargo, nuestro objetivo no es especificar qué es lo que hay que imprimir en el hombre poco desarrollado, sino lo que subyace en la naturaleza del ser humano que ha llegado a su madurez. Porque se trata de indicar la posibilidad de la libertad; y ésta no aparece en las acciones realizadas por una coacción sensorial o anímica, sino en las que son llevadas por intuiciones espirituales.

Ese hombre que ha llegado a la madurez se da el valor a sí mismo. Él no aspira al placer que la naturaleza o el creador le otorgan como gracia, ni tampoco cumple el deber abstracto que reconoce como tal una vez que se ha desembarazado de la búsqueda de placer. Actúa porque él quiere, es decir, siguiendo el patrón de medida de sus intuiciones éticas; y la consecución de lo que está en su voluntad la experimenta como su verdadero goce de la vida. Él mismo determina el valor de la vida en la relación entre lo que se alcanza y lo que se aspira. Es lógico que la ética que en el lugar de la voluntad sitúa el mero deber, y en lugar de la inclinación coloca la mera obligación, determine el valor del hombre por la relación entre lo que exige el deber y lo que llega a cumplir. Mide al ser humano con una escala situada en el exterior de su ser. Pero la concepción que aquí desarrollamos remite al hombre a sí mismo. Solamente reconoce como verdadero valor de la vida lo que el individuo considera como tal según el patrón de medida de su voluntad. Tampoco tiene conocimiento de un valor de la vida no reconocido por el individuo mismo, ni de un propósito

de la vida que no haya surgido de él. En el individuo esencial enfocado en todos sus aspectos ve su propio señor y su propio jurado.

*Anexo a la nueva edición de 1918.* Se puede malentender lo expuesto en esta sección si uno se aferra a la aparente objeción de que la voluntad del hombre como tal es justamente lo irracional; que bastaría con demostrar esa irracionalidad, y entonces se comprendería que el objetivo de la aspiración ética es liberarse finalmente de la voluntad. Ya ha habido cierta autoridad competente que me ha hecho esa aparente objeción, diciéndome que la tarea del filósofo consiste precisamente en recuperar lo que omite la falta de pensamiento de los animales y de la mayoría de los hombres: hacer un verdadero balance de la vida. Pero quien hace ese reproche no ve el punto fundamental: si la libertad ha de realizarse, en la naturaleza humana la voluntad ha de ser llevada por el pensar intuitivo. Al mismo tiempo resulta que la voluntad puede ser determinada por otras cosas que no sean la intuición, pero *solamente* realizando la intuición que emana de la entidad del hombre se produce lo ético y su valor. El individualismo ético es idóneo para expresar la ética en toda su dignidad, porque no concibe que sea verdaderamente ético algo que haga concordar exteriormente una volición con una norma, sino lo que emerge del ser humano cuando desarrolla en sí mismo la voluntad moral como miembro constitutivo de su ser integral, de manera que el hacer algo no ético se le presenta como mutilación, deformación de su ser.

## XIV

### INDIVIDUALIDAD Y ESPECIE

La concepción de que el hombre está dotado de una individualidad libre, completa, cerrada en sí misma parecen contradecirla el hecho de que nace dentro de una colectividad natural (raza, árbol genealógico, pueblo, familia, sexo masculino y femenino), y de que actúa dentro de ella (Estado, Iglesia, etc.). El hombre posee las particularidades características generales de la comunidad a la que pertenece y le da a su actuar un contenido que se halla determinado por el lugar que ocupa dentro de una mayoría.

¿En ese contexto es todavía posible la individualidad? ¿Se puede considerar al ser humano como un conjunto por sí mismo cuando emerge de un todo y se integra en él?

Todo miembro constitutivo de un conjunto se ve condicionado en sus funciones y propiedades por ese conjunto. Una tribu es un conjunto y todas las personas que pertenezcan a ella llevan consigo las peculiaridades que se hallan condicionadas por la naturaleza de la tribu. La forma en que está constituido el individuo y cómo actúa se halla condicionado por el carácter de la tribu. Con ello la fisonomía y la acción del individuo adquieren algo del carácter de especie. Cuando preguntamos la razón por la que en una persona alguna cosa es de esta manera o de otra, se nos sacará del ser individual y se nos hará referencia a la especie. Ella nos explica por qué aparece algo en esa persona de la forma en que la hemos observado.

Pero el hombre se libera de ese aspecto genérico de la especie. Pues lo propio de la especie humana, cuando es vivenciada adecuadamente por el hombre, no se capta como algo que restrinja su libertad, ni tampoco ha de serlo adoptando organizaciones artificiales. El ser humano desarrolla en sí mismo propiedades y funciones cuya razón determinante sólo podemos buscarla en él mismo. Lo que le viene de la especie sólo le sirve como medio para expresar en su seno su entidad singular. Utiliza como base las propiedades que le ha dado la naturaleza y le da la forma adecuada a su propio ser. En balde buscaremos la razón de una manifestación de ese ser en las leyes de la especie. Estamos ante un individuo que sólo puede ser explicado por sí mismo. Si un ser humano ha llegado a ese nivel de liberación de lo grupal, y aún queremos explicar todo lo que hay en él partiendo del carácter



de la especie, entonces es que carecemos de órgano para lo individual.

Es imposible entender totalmente a un ser humano cuando en el juicio subyace un concepto de especie. Tanto más tozudo será el juicio siguiendo criterios de especie cuando se trata del sexo del ser humano. El hombre ve en la mujer y la mujer en el hombre casi siempre demasiados elementos del carácter general del sexo opuesto y muy poco del individuo. En la vida práctica eso perjudica menos a los hombres que a las mujeres. La posición social de la mujer a menudo no es digna, porque en muchos de los puntos donde ella tendría que estar, esa posición no es determinada por las particularidades individuales de esa mujer en concreto, sino por las representaciones generales que uno se hace de la tarea y de las necesidades naturales de la mujer. La actividad del hombre en la vida suele orientarse según sus facultades y tendencias individuales, y la de la mujer suele ser condicionada exclusivamente por el hecho de que es mujer. Como si la mujer tuviera que ser la esclava de lo propio de la especie, de lo femenino general. Mientras los hombres debatan sobre si la mujer, por su "disposición natural", es adecuada para una profesión u otra, en esa misma medida la llamada cuestión de la mujer permanecerá en un estadio muy elemental. Lo que la mujer puede querer según su naturaleza, hay que dejar que lo decida la mujer. Si es cierto que las mujeres sólo encajan con la profesión que ahora se les asigna, apenas conseguirán ninguna otra a partir de sí mismas. Son ellas las que han de poder decidir qué es lo adecuado a su propia naturaleza. A quien tema una conmoción de nuestro estado social, por el hecho de que no se considere a las mujeres como personas de la especie, sino como individuos, habrá que responderle que si hay estados sociales en los que la mitad de la humanidad ha de vivir una existencia indigna del ser humano, es que éstos necesitan mejorar muchísimo<sup>13</sup>.

---

133.- Casi tan pronto como se publicó esta obra (1894) se me hizo la objeción de que dentro de lo grupal la mujer ya puede vivir ahora su vida individualmente, como ella quiera, mucho más libre que el hombre que, ya por la escuela, la guerra y la profesión, se desindividualiza. Sé que esa objeción será hoy aún mayor. Creo que debo dejar esas frases tal como están y esperar que también haya lectores que entiendan con qué intensidad choca ese reproche contra el concepto de libertad que desarrollamos en este escrito, y que juzguen de otra manera mis exposiciones con argumentos distintos al de esa desindividualización del hombre por la profesión y la escuela.

Quien juzgue a las personas por su carácter genérico de especie es que se detiene justo en la frontera después de la cual empiezan a ser seres cuya actividad se basa en la libre autodeterminación. Lo que hay por debajo de esa frontera puede ser naturalmente objeto de estudio científico. Las propiedades de raza, tribu, pueblo y sexo son el contenido de determinadas ciencias. Sólo los hombres que quisieran vivir exclusivamente como ejemplares de la especie, podrían coincidir con la imagen general que generan esas ciencias. Pero ninguna de esas ciencias puede penetrar hasta el especial contenido del individuo concreto. Allí donde empieza la región de la libertad (del pensar y del actuar) termina la determinación del individuo por leyes de la especie. El contenido conceptual que el hombre ha de vincular con la percepción mediante el pensar, para hacerse con la realidad completa (véase págs. 79s), no puede fijarlo nadie de una vez por todas y dejárselo como algo acabado a la humanidad. El individuo ha de conquistar sus conceptos por intuición propia. El modo que ha de pensar el individuo no es algo que pueda deducirse de algún concepto de especie. Para ello sólo el individuo es lo único determinante. Tampoco se puede determinar por el carácter general del ser humano qué objetivos concretos quiere perseguir el individuo. Quienquiera entender al individuo concreto ha de penetrar hasta su entidad singular, sin quedarse en propiedades típicas (de toda la especie). En ese sentido cada ser humano individual es un problema. Y toda ciencia que se ocupa de pensamientos abstractos y conceptos de especie, no es más que una preparación para el conocimiento que se nos presenta cuando una individualidad concreta nos comunica su manera particular de ver el mundo, y para el otro conocimiento que logramos cuando averiguamos el contenido de su voluntad. Cuando tenemos la sensación de que delante de nosotros se halla aquel aspecto del ser humano que está libre de la forma de pensar típica y de la voluntad propia de la especie, no habremos de recurrir a conceptos que puedan surgir en nuestra mente, si es que queremos entender su ser. El conocimiento consiste en la vinculación del concepto con la percepción mediante el pensar. En todos los demás objetos el observador ha de alcanzar sus conceptos mediante la intuición; pero cuando se trata de entender a una individualidad libre lo importante es simplemente acoger en nuestra mente, de una

manera pura (y sin que entremezclen los nuestros), los conceptos por los que él se ha determinado a sí mismo. Las personas que en cada juicio que hacen de los demás mezclan inmediatamente los suyos propios, nunca pueden llegar a la comprensión de la individualidad. Igual como la individualidad libre se aparta de las peculiaridades de la especie, el conocer ha de liberarse del modo en que se entiende lo propio de la especie.

Sólo en el grado en que el ser humano se ha liberado de lo propio de la especie de la manera descrita, sólo en ese grado empieza a tenérselo en cuenta como espíritu libre dentro de una comunidad humana. Ningún hombre es totalmente especie, ninguno es totalmente individualidad. Pero el hombre va liberando poco a poco una esfera mayor o menor de su ser, tanto de lo genérico de la vida animal de la especie, como de los mandamientos dominantes procedentes de autoridades humanas.

Sin embargo, en aquella parte de su organismo natural y espiritual para la que no puede conquistar su libertad, el hombre se construye un miembro constitutivo. En esa esfera vive como él ve que viven los otros, o como le ordenan que viva. Pero sólo tiene un verdadero valor ético aquella parte de su actuar que brota de sus intuiciones. Y lo que él posee como instintos morales haberlos heredado se vuelve ético cuando lo acoge en sus intuiciones. De las intuiciones éticas individuales y su adopción en las comunidades humanas surge toda la actividad moral de la humanidad. También puede decirse: la vida ética de la humanidad es la suma total de las creaciones de la imaginación ética de los individuos humanos libres. Ese es el resultado del monismo.

## LAS ÚLTIMAS PREGUNTAS

### LAS CONSECUENCIAS DEL MONISMO

La explicación unitaria del mundo o el monismo al que aquí nos referimos extrae de la experiencia humana los principios que necesita para explicarse el mundo. Las fuentes de la acción las busca igualmente dentro del mundo de la observación, es decir, en la naturaleza humana accesible a nuestro autoconocimiento, concretamente en la imaginación ética. Los últimos fundamentos del mundo que le ofrece la percepción y el pensar se niega a buscarlos, mediante deducciones abstractas, *fuera* del mundo. Para el monismo, la unidad que la observación pensante vivenciable agrega a la variada multitud de percepciones es al mismo tiempo la que exige la necesidad cognoscitiva humana y gracias a la cual esa necesidad busca acceder a la región física y espiritual del mundo. Quien detrás de esa unidad que así vamos buscando busca aún otra más, se limita a demostrar que desconoce la coincidencia entre lo que ha encontrado con el pensar y lo exigido por el impulso hacia el conocimiento. El individuo humano concreto en realidad no está separado del mundo. Es una parte del mundo, y de acuerdo con la realidad existe una relación con el conjunto del cosmos que sólo es interrumpida para nuestra percepción. Al principio sólo vemos esa parte como un ser que existe por sí mismo, porque no vemos los remos ni los cabos por los que las fuerzas fundamentales del cosmos ponen en movimiento la rueda de nuestra vida. Quien se queda en ese punto ve la parte de un conjunto como si fuera un ser que existe por sí mismo, una mónada, que de algún modo adquiere el conocimiento del mundo restante como si le viniera de fuera. El monismo a que nos referimos muestra que sólo puede creerse en la independencia mientras lo percibido no sea integrado por el pensar en la red del mundo de los conceptos. Cuando eso sucede, la existencia parcial se revela como una mera *apariencia de la percepción*. El ser humano sólo puede encontrar su existencia total encerrada en sí misma en el universo por la vivencia del pensar intuitivo. El pensar destruye la apariencia del percibir e integra nuestra existencia individual en la vida del cosmos. La unidad del mundo de los conceptos que incluye las percepciones objetivas acoge también el contenido de nuestra personalidad individual. El pensar nos da la verdadera forma de la realidad como una

unidad cerrada en sí misma, mientras que la multiplicidad de las percepciones nos proporciona tan solo una apariencia condicionada por nuestro organismo (véase págs. 77s). El conocimiento de lo real frente a la apariencia de la percepción en todos los tiempos constituyó el objetivo del pensar humano. La ciencia se esforzaba en reconocer las percepciones como realidad descubriendo los nexos normativos que había en ellas. Pero cuando se concibió que el nexo suministrado por el pensar tenía un significado meramente subjetivo, se buscó el verdadero fundamento de la unidad en un objeto situado más allá de nuestro mundo de la experiencia (Dios inferido, voluntad, espíritu absoluto, etc.). Y apoyándose en esa opinión se tendía a buscar, además del conocimiento sobre los nexos reconocibles dentro de la experiencia, un segundo conocimiento que trascendiese la experiencia, que descubre su conexión con las entidades ya no experimentables (metafísica no conquistada por la vivencia, sino por argumentación lógica). Desde ese enfoque se consideraba que la razón por la que comprendemos la coherencia universal mediante el pensar ordenado consistía en la existencia de un ser primordial que había construido el mundo siguiendo leyes lógicas, mientras se veía el fundamento de nuestra acción en la voluntad de ese ser primordial. Mas no se reconocía que el pensar abarca a la vez lo subjetivo y lo objetivo, y que en la unión entre percepción y concepto se nos transmite la realidad completa. Pero mientras consideremos las leyes que impregnan y determinan la percepción en la forma abstracta del concepto, de hecho seguiremos manteniéndonos en algo puramente subjetivo. Sin embargo, el contenido del concepto que con la ayuda del pensar hemos añadido a la percepción no es subjetivo. Ese contenido no ha sido extraído del sujeto, sino de la realidad. Es esa parte de la realidad que la percepción no puede alcanzar. Es experiencia, pero no una experiencia transmitida por la percepción. Quien sea incapaz de imaginarse que el concepto es algo real, sólo piensa en la forma abstracta que mantiene en su mente. Pero el concepto se halla en ese estado de separación solamente en nuestro organismo, igual como sucede con la percepción. El árbol que uno percibe no tiene una existencia propia separada del resto. Dentro del gran engranaje de la naturaleza no es más que un miembro y sólo es posible en conexión real con ella. Un concepto abstracto no tiene realidad por sí mismo, como tampoco lo tiene una

percepción por sí sola. La percepción es la parte de la realidad que nos viene dada de manera objetiva, el concepto es la otra parte de la realidad que nos llega de manera subjetiva (mediante la intuición). Nuestro organismo espiritual escinde la realidad en estos dos factores. El uno se manifiesta en la percepción, el otro en la intuición. Sólo es plena realidad la relación entre ambas, la percepción integrada por las leyes en el universo. Si tenemos en cuenta la mera percepción por sí misma, no tenemos ninguna realidad, sino un caos incoherente. Si consideramos sólo las leyes que subyacen en los fenómenos que hemos percibido, sólo tenemos conceptos abstractos. El concepto abstracto no contiene la realidad, pero sí la contiene la observación pensante que no tiene en cuenta unilateralmente el concepto o la percepción por sí mismos, sino el nexo entre ambos.

El mismísimo idealista subjetivo más ortodoxo no negará que vivimos en la realidad (que tenemos nuestra raíces en ella con nuestra existencia real). Sólo se opondrá a que con nuestra actividad cognoscitiva nosotros alcancemos lo que vivimos en la realidad. Frente a ello, el monismo muestra que el pensar no es ni subjetivo ni objetivo, sino que es el principio que abarca ambos aspectos de la realidad. Cuando observamos las cosas pensando, realizamos un proceso que en sí mismo forma parte de los fenómenos que tienen lugar en la realidad. Con el pensar dentro de la experiencia misma superamos la unilateralidad de la mera percepción. No podemos elucidar por medio de hipótesis abstractas y conceptuales (con la mera reflexión conceptual) la esencia de la realidad, y sin embargo *vivimos* en lo real encontrándole a las percepciones las ideas (que les corresponden). El monismo no intenta añadirle a la experiencia nada (del más allá) que no pueda experimentarse, sino que ve la realidad en el concepto y la percepción. No elucubra una metafísica partiendo de meros conceptos abstractos, porque considera los conceptos como *aquella* parte de la realidad que permanece oculta a la percepción y que sólo tiene sentido cuando está vinculada con ésta. Pero genera en el ser humano la convicción de que vive en el mundo de la realidad y que no ha de buscar fuera de su mundo una realidad superior inaccesible a la experiencia. Deja de buscar lo real-absoluto en otro sitio que no sea en la experiencia, porque considera el contenido de la experiencia como lo real mismo. Y se siente satisfecho con esa realidad, porque sabe que el

pensar posee la fuerza para garantizarla. Lo que el dualismo busca detrás del mundo de la observación, el monismo lo encuentra en ese mundo mismo. El monismo muestra que con nuestro conocimiento captamos la realidad en su forma completa, no en una forma subjetiva que se intercala entre el ser humano y la realidad. Para el monismo, el contenido conceptual del mundo es el mismo para todos los individuos humanos (véase págs. 79s). Siguiendo los principios monistas, un individuo humano contempla al otro como su semejante, porque es el mismo contenido del mundo el que se manifiesta en él. En el mundo conceptual único no existen algo así como tantos conceptos de león como individuos que piensan en el concepto de león, sino *uno* solo. Y el concepto que A añade a la percepción que tiene al percibir un león, es el mismo concepto que capta B cuando por su lado percibe otro león. El pensar lleva a todos los sujetos de la percepción a la unidad ideica de toda multiplicidad. El mundo único de las ideas se despliega en ellos como una pluralidad de individuos. Mientras el ser humano se capte a sí mismo mediante la autopercepción, se ve a sí mismo como ese ser humano en particular; pero en el momento en que dirige su mirada al mundo de las ideas que se ilumina en él y que todo lo abarca, ve en sí mismo cómo brilla viviente lo real absoluto. El dualismo determina al ser divino primordial como aquello que interpenetra a todos los hombres y que vive en todos ellos. El monismo encuentra en la realidad misma esa vida divina en común. El contenido de ideas de otra persona es también el mío. Y lo considero como distinto sólo mientras me limito a percibir, pero ya no cuando pienso. Con su pensar cada ser humano abarca sólo una parte del mundo global de las ideas, y los individuos se distinguen también por el contenido factual de su pensar. Pero esos contenidos se hallan insertos en un conjunto cerrado en sí mismo que abarca los contenidos mentales de todos los seres humanos. El hombre capta con su pensar el ser primordial común que interpenetra a todos los hombres. La vida que en la realidad está llena del contenido del pensar es al mismo tiempo la vida en Dios. El más allá meramente elucubrado, no vivenciable, se basa en un malentendido de los que creen que el más acá carece de fundamento para su existencia. No comprenden que con el pensar encuentran lo que están demandando para explicarse la percepción. Por eso, ninguna especulación ha podido alumbrar un contenido que no sea prestado de la

realidad que nos viene dada. El Dios inferido por deducción abstracta no es más que el hombre proyectado al más allá; la voluntad de Schopenhauer, la fuerza de la voluntad humana convertida en absoluto; el ser primordial inconsciente y compuesto de idea y voluntad que concibe Hartmann no es más que una composición de dos abstracciones extraídas de la experiencia.

A decir verdad, el espíritu humano nunca se sale de la realidad en la que vivimos, y tampoco le hace falta, porque en este mundo se halla todo lo que necesita para explicárselo. Si, al final, los filósofos se declaran satisfechos deduciendo el origen del mundo de principios que extraen de la experiencia y los sitúan en un hipotético más allá, también habrá de ser posible esa satisfacción cuando se deja el mismo contenido en el más acá que, según el pensar vivenciable, es el lugar al que pertenece. Todo salirse del mundo es tan solo aparente y los principios situados fuera del mundo no lo explican mejor que los que se hallan en él. Pero el pensar que se entiende a sí mismo tampoco nos exige que salgamos del mundo, porque el contenido de pensamiento ha de buscar sólo dentro del mundo, y no fuera de él, el contenido de la percepción junto con el cual conforma lo real. Incluso los objetos de la imaginación son meros contenidos que se justifican sólo cuando se convierten en representaciones que señalan hacia un contenido perceptivo. Gracias a ese contenido perceptual se integran en la realidad. Un concepto que tuviera que llenarse de un contenido que hubiera de estar situado fuera del mundo que nos viene dado es una abstracción que no corresponde a ninguna realidad. Los *conceptos* de la realidad podremos imaginarlos, mas para encontrarlos también hará falta la percepción. Para el pensar que se entiende a sí mismo, un ser primordial del mundo para el que *inventamos* un contenido es una hipótesis imposible. El monismo no niega lo ideal, considera incluso que no es real el contenido de la percepción al que le falta la contraparte ideica. Pero en toda la esfera del pensar no encuentra nada que le obligue a salirse de la región donde se vivencia el pensar negando la realidad objetivamente espiritual del pensamiento. El monismo considera media verdad la ciencia que se limita a describir las percepciones sin penetrar en sus respectivos complementos ideicos. Pero también considera medias verdades todos los conceptos abstractos que no se completan en la percepción y que no se



integran en la red conceptual que abarca el mundo observable. Por eso no conoce ideas que indiquen hacia un elemento objetivo situado más allá de nuestra experiencia y que hayan de constituir el contenido de una metafísica puramente hipotética. Todo lo que la humanidad ha creado en ese tipo de ideas son para él abstracciones de la experiencia, con la salvedad de que no se tiene en cuenta el hecho de que han sido prestadas de la experiencia.

Según los presupuestos básicos del monismo, los objetivos de nuestra actividad no pueden extraerse de un más allá extrahumano. En la medida en que son pensados han de proceder de la intuición humana. El ser humano no convierte en propósitos individuales los propósitos de un ser primordial objetivo (del más allá), sino que sigue los propios que le vienen dados por su imaginación ética. La idea que se convierte en realidad mediante una acción el ser humano la extrae del mundo ideico único y la sitúa en el trasfondo de su voluntad. Por tanto, en su actividad no se manifiestan los mandamientos inyectados en el más acá desde el más allá, sino las intuiciones humanas que pertenecen al mundo del más acá. El monismo no conoce ningún guía del mundo que, fuera de nosotros, establezca el objetivo y la dirección de nuestros actos. El ser humano no encuentra en el más allá un fundamento primordial de la existencia cuyos consejos pueda investigar para averiguar cuáles son los objetivos por los que debe orientar sus acciones. El hombre se ve devuelto a sí mismo. Él mismo ha de darle contenido a sus actos. Cuando busca fuera del mundo en el que vive las bases que determinen su voluntad, está investigando en balde. Cuando trasciende la satisfacción de sus impulsos naturales por los que ha velado la madre naturaleza, ha de buscar esas bases en su propia imaginación ética, a menos que prefiera la comodidad de dejarse determinar por la imaginación ética de otros; es decir, puede abandonar cualquier acción o puede actuar siguiendo las razones determinantes que se da a sí mismo a partir del mundo de las ideas o puede dejar que se las den otros que las han extraído de ese mismo mundo. Cuando sale de su vida impulsiva sensorial y deja de ejecutar las órdenes que le dan otros ya no está determinado por nada que no sea él mismo. Ha de actuar partiendo por un impulso generado por él mismo y que no está determinado por nada más. En tanto que idea, ese impulso se halla determinado en el propio mundo de las

ideas; pero en tanto que hecho, sólo puede ser sacado de allí por el ser humano y convertido en realidad. El monismo sólo puede encontrar en el ser humano mismo la razón actual de que sea el ser humano quien transforme actualmente la idea en realidad. Para que una idea se convierta en acto el hombre ha de *quererlo* antes de que pueda llevarse a cabo. Y por tanto esa voluntad sólo tiene su razón en el hombre mismo. El hombre, entonces, es el último determinante de su acción. *Él es libre.*

*Primer anexo a la nueva edición de 1918.* En la segunda parte de este libro se intentó fundamentar que la libertad hay que encontrarla en la realidad del actuar humano. Para ello fue necesario segregarse de la esfera global de la acción humana aquellas partes que la autoobservación imparcial puede considerar libres. Se trata de aquellos actos que se manifiestan como intuiciones de la idea. La observación imparcial no podrá considerar libre ningún otro tipo de acción. Pero en esa autoobservación desprejuiciada el hombre habrá de considerarse capacitado para avanzar en la vía que le lleva a las intuiciones éticas y su realización. Pero *esa* observación imparcial de la naturaleza ética del ser humano por sí misma no puede tomar la última decisión sobre la libertad. Pues si el pensar intuitivo surgiera de alguna otra entidad, si su entidad no se sostuviera a sí misma, la conciencia de libertad que emana de lo ético sería una apariencia engañosa. Pero la segunda parte de este libro encuentra su apoyo natural en la primera. En ella se establece el pensar intuitivo como actividad espiritual interior del hombre vivenciada por él. Entender *esa* entidad del pensar *vivenciándola*, equivale al conocimiento de la *libertad* del pensar intuitivo. Y si se sabe que ese pensar es libre, también se ve el ámbito de la voluntad al que hay que atribuir la libertad. Aquél que, en base a la experiencia interior, pueda atribuir a la vivencia del pensar intuitivo una entidad que descansa en sí misma, podrá considerar *libre* al hombre que actúa. Quien sea incapaz de ello no podrá encontrar ningún camino más o menos incontestable para admitir la libertad. La experiencia que aquí hemos valorado encuentra *en la conciencia* el pensar intuitivo que es real no sólo en la conciencia. Y con ello encuentra la libertad como rasgo característico de los actos que emanan de las intuiciones de la conciencia.

\*\*\*

*Segundo anexo a la nueva edición de 1918.* La presentación de este libro está edificada sobre el pensar intuitivo que puede vivenciarse, gracias al cual toda percepción es situada en la realidad mediante el conocimiento. El objetivo de este libro no es exponer nada más que lo que pueda abarcarse con la vivencia del pensar intuitivo. Pero también había que dar a conocer qué configuración del pensamiento requiere ese pensar vivenciado. Y lo que demanda es que en el proceso cognoscitivo no se niegue ese pensar como vivencia que descansa sobre sí misma, que no se le despoje de la capacidad de vivenciar la realidad junto a la percepción, en lugar de buscar esa realidad en un mundo ficticio situado fuera de esa vivencia, frente al cual la actividad pensante del hombre sería algo meramente subjetivo.

Con ello se ha constatado en el pensar el elemento gracias al cual el hombre se integra espiritualmente en la realidad. (Que nadie confunda esta concepción del mundo edificada sobre el pensar vivenciado con un mero racionalismo). Mas por otra parte, del espíritu de todas estas exposiciones se desprende que el elemento de la percepción para el conocimiento humano adquiere determinación de realidad sólo en el momento en que es captado en el pensar. *Fuera* del pensar no puede existir su caracterización como realidad. Por eso no hay que imaginarse que la forma sensorial de percepción garantiza la única realidad. Lo que surge como percepción en el camino de su vida es algo que el ser humano simplemente debe *esperar*. Sólo podría preguntarse: Desde el punto de vista que surge del pensar vivenciado intuitivamente, ¿debemos *esperar* que el hombre, además de lo sensorial pueda *percibir* también lo espiritual? Y hay que decir que sí: podemos esperarlo. Pues si *por un lado* el pensar vivenciado intuitivamente es también un proceso activo que se realiza en el espíritu humano, *por el otro* existe asimismo una percepción espiritual no mediada por un órgano sensorial. Se trata de una percepción en la que el receptor mismo está activo, y es una autoactividad que al mismo tiempo es percibida. En el pensar vivenciado intuitivamente el hombre se halla situado también como percepción en un mundo espiritual. Lo que en ese mundo espiritual se le presenta como percepción como el mundo espiritual de su propio pensar, lo reconoce el hombre como

mundo de percepción espiritual. *Ese* mundo de percepción tendría para el pensar la misma relación que tiene el mundo de percepción sensorial desde el lado de los sentidos. En el momento que vivencia el mundo de percepción espiritual, el hombre no puede sentirlo como algo que le es ajeno, porque en el pensar intuitivo ya tiene una vivencia que posee un carácter puramente espiritual. Muchos de los escritos publicados después de la presente obra hablan de ese mundo de percepción espiritual. Esta “Filosofía de la libertad” es la fundamentación filosófica de los posteriores escritos. Pues en este libro se intenta mostrar que la vivencia del pensar correctamente entendida *es* ya una vivencia espiritual. Por eso el autor considera que quien pueda adoptar en toda su seriedad el punto de vista del autor de esta “Filosofía de la libertad”, no se detendrá ante el acceso al mundo de la percepción espiritual. No obstante, del contenido de este libro no se puede deducir, por conclusiones lógicas, lo que se expone en los posteriores libros del autor. Pero desde la captación viva del pensar intuitivo mencionado en este libro se podrá dar de manera natural la ulterior penetración viviente en el mundo de la percepción espiritual.

## PRIMER APÉNDICE (Anexo a la nueva edición de 1918)

Las objeciones que se me hicieron tan pronto como se publicó el presente libro me llevan a añadir esta breve exposición a la nueva edición. Puedo imaginarme fácilmente que hay lectores que tienen interés por el restante contenido de este libro, y que considerarán que las siguientes consideraciones son una elucubración conceptual superflua y lejana; por lo que pueden ahorrársela. Sin embargo, en la concepción filosófica del mundo surgen problemas que proceden más bien de ciertos prejuicios de los pensadores que del curso natural del pensar mismo. De todas formas, lo que se trata en este libro, en mi opinión, es una tarea que afecta a *cada* ser humano que se esfuerza en obtener claridad en lo relativo a la esencia del ser humano y su relación con el mundo. Pero lo que sigue es más bien un problema que ciertos filósofos exigen que se trate cuando se habla de las cosas que exponemos en este libro, porque, por su forma de pensar, esos filósofos se han creado determinadas dificultades que no existen de manera general. Si no tenemos en cuenta esos problemas, ciertas personalidades reaccionan rápidamente esgrimiendo el reproche de que somos diletantes y cosas parecidas. Y se crea la opinión de que el autor de una concepción como la expuesta en este escrito no conoce ciertas concepciones que no se mencionan en el libro.

El problema al que me refiero es el siguiente: Hay pensadores para quienes se produciría una especial dificultad si se quisiera comprender cómo puede actuar otra vida anímica humana sobre la propia (la del observador). Y se dicen: “mi mundo consciente está cerrado en mí; y lo mismo sucede con cualquier otro mundo consciente que también está cerrado en sí mismo. No puedo ver lo que pasa en el interior de otro mundo consciente. ¿Cómo llego a averiguar que estoy viviendo en un mundo común con él?”. La cosmovisión que considera posible deducir del mundo consciente un mundo inconsciente que jamás puede emerger a la conciencia, intentará solucionar esa dificultad de la manera siguiente. Dirá: el mundo que tengo en mi conciencia es el que yo me represento de un mundo de realidad que no puedo alcanzar conscientemente. En él reside también mi verdadera entidad. En él se hallan los elementos desconocidos que provocan el mundo de mi conciencia. Pero en

él también vive la entidad del otro ser humano que tengo presente ante mí. Lo que se experimenta en la conciencia de esa persona tiene en su ser su respectiva realidad independiente de esa conciencia. Ese ser actúa sobre mi ser, en principio inconsciente, en la región que no puede hacerse consciente. Ello crea en mi conciencia un representante de lo que se existe en una conciencia que no depende para nada de mi vivencia consciente. Y ahí se considera que al mundo que es accesible a mi conciencia se le añade, hipotéticamente, otro que ésta es incapaz de vivenciar, pues si no lo hiciera me vería obligado a afirmar que todo mundo exterior que creo tener frente a mí no es más que el mundo de mi conciencia, generándose así y eso generaría el absurdo, solipsista, de que las demás personas viven solamente dentro de mi conciencia.

Sólo se puede adquirir cierta claridad sobre el interrogante creado por ciertas corrientes epistemológicas de la época moderna, si se intenta observar el asunto desde el punto de vista de la observación acorde con el espíritu adoptada en la exposición de este libro. ¿Qué es lo que tengo primero ante mí cuando me encuentro frente a otra personalidad? Empiezo observando lo primero que se me presenta. Se trata de la apariencia corpórea sensorial de la otra persona que me viene dada como percepción; luego la percepción auditiva de lo que ella me dice, etc. Yo no me limito a mirar eso como embobado, sino que se pone en movimiento mi actividad pensante. Al estar frente a la otra personalidad a la vez que pienso, la percepción se me vuelve, digamos, anímicamente transparente. En la captación pensante de la percepción me veo obligado a decirme que ella no es en absoluto lo que aparece a los sentidos exteriores. En lo que ella misma es directamente, la percepción sensorial revela otra cosa que ella es indirectamente. Su acción de presentarse ante a mí representa al mismo tiempo su extinción como mera aparición sensorial. Pero lo que ella revela en esa extinción me obliga a mí, como ser pensante, a apagar mi pensar durante el período en que ella está activa y a situar *su* pensar en lugar del mío. Pero como vivencia en mi pensar yo capto ese pensar *suyo* como si fuera el mío. En realidad he percibido el pensar del otro. Pues la percepción inmediata que se extingue como manifestación sensorial es captada por mi pensar, y es un proceso que se halla totalmente situado *en* mi conciencia, que consiste en que en el lugar de mi pensar se sitúa el otro pensar. Con la

extinción del fenómeno sensorial desaparece en realidad la separación entre ambas esferas de la conciencia. Eso se representa en mi conciencia en el hecho de que al vivenciar el contenido de la otra conciencia no llego a vivenciar la mía, igual como sucede cuando estoy durmiendo y no tengo sueños. Igual como en el sueño se ha desconectado mi conciencia vigílica, del mismo modo, en la percepción del contenido de la conciencia ajena también está ausente el contenido de la propia. La ilusión de que eso no es así se basa, en primer lugar, en que en el momento de percibir a la otra persona, cuando se apaga el contenido de la propia conciencia, no desaparece la conciencia como sucedía con el dormir, sino que ese lugar lo ocupa el contenido de la conciencia ajena; y en segundo lugar, porque los estados alternos entre la disolución y la reaparición de la conciencia de mí mismo, se suceden de una manera tan fugaz que apenas solemos notarlos. - Todo el problema que aquí se nos presenta no se soluciona mediante construcciones conceptuales artificiosas que, de lo consciente, desembocan en algo que nunca puede ser consciente, sino mediante la verdadera vivencia de lo que resulta de la unión entre percepción y pensar. Eso es lo que pasa con muchas de las preguntas que aparecen en la literatura filosófica. Los pensadores debieran buscar el camino hacia la observación imparcial adecuada al espíritu; en lugar de ello interponen ante la realidad una construcción conceptual artificial.

En un ensayo de Eduard von Hartmann "Las últimas preguntas de la teoría del conocimiento y de la metafísica" (en la Revista para la filosofía y la crítica filosófica, vol 108, págs. 55ss) se incluye mi "Filosofía de la Libertad" en la vertiente filosófica del pensamiento que busca apoyarse en el "monismo epistemológico". Esa postura la niega Eduard von Hartmann considerándola imposible. Eso se debe a lo siguiente. De acuerdo con la forma de pensar que se expresa en ese escrito de Hartmann, existen sólo tres posturas epistemológicas posibles: O bien nos quedamos en la posición ingenua que toma los fenómenos percibidos como cosas reales fuera de conciencia humana. En ese caso careceríamos de conocimiento crítico. No se entendería que con el contenido de su conciencia uno no deja de estar en la propia conciencia. No se comprendería que uno no está tratando con una "mesa en sí", sino sólo con el objeto de la propia conciencia. Quien se mantuviera en esa posición o volviera a ella movido por algún

tipo de consideraciones, sería un *realista ingenuo*. Pero esa postura sería imposible porque ignora que la conciencia sólo posee sus propios objetos de conciencia. O bien uno se daría cuenta de ello, pero no lo admitiría del todo. Luego uno se volvería al principio *idealista trascendental*. Pero entonces habría de negar que en algún momento pueda hablarse de que una "cosa en sí" sea capaz de aparecer en la conciencia humana. Mas con ello no se libraría del ilusionismo absoluto, siempre y cuando fuera lo bastante consecuente. Pues el mundo que uno tiene frente a sí se le transforma en una mera yuxtaposición de objetos de la conciencia, y solamente de la propia conciencia. Uno también se vería absurdamente obligado a pensar que las demás personas sólo están presentes en el contenido de la propia conciencia. Entonces sólo sería posible un tercer punto de vista, el del *realismo trascendental*. Éste admite que existen "cosas en sí", pero nuestra conciencia de ningún modo puede relacionarse con ellas en la vivencia inmediata. Lo que hacen es provocar, desde más allá de la conciencia humana y de un modo que no llega a hacerse consciente, que en ésta aparezcan los objetos de la conciencia. Sólo se puede llegar a esas "cosas en sí" mediante conclusiones lógicas extraídas del único contenido vivenciado por la conciencia, aunque éste sólo sea mera representación. En el mencionado ensayo Eduard von Hartmann afirma entonces que un "monismo epistemológico", tal como concibe él mi punto de vista, en realidad tendría que adherirse a una de las tres posturas; y que no lo hace porque no extrae las consecuencias reales que se derivan de sus presupuestos. Y entonces dice en su ensayo: "Si se quiere averiguar a qué postura gnoseológica pertenece el supuesto monista epistemológico, basta con hacerle algunas preguntas y obligarle a contestarlas. Pues, por sí mismo, ninguno de sus partidarios se manifestará sobre ellas, y también intentará evitar por todos los medios responder a las que le hagan directamente, porque cada respuesta anulará la pretensión del monismo cognitivo a considerarse distinto de una de las tres posturas mencionadas. Éstas son las preguntas:

1. ¿Son las cosas en su existencia *continuas o intermitentes*? Si la respuesta es que son continuas, estamos ante una forma de realismo ingenuo. Si en cambio dice que son intermitentes, nos hallamos ante un idealismo trascendente. Pero si responde que por un lado son continuas (como contenidos de la conciencia



absoluta, o como representaciones inconscientes, o como posibilidades de percepción) y por el otro son intermitentes (como contenidos de la conciencia limitada) es que estamos constatando un realismo trascendental. 2. Si tres personas se sientan a una mesa, podemos preguntarnos: *¿cuántos ejemplares existen de la mesa?* Quien responde que uno, es que es un realista ingenuo; quien opina que hay tres es un idealista trascendental; mas quien contesta que hay cuatro, es realista trascendental. Ahí se presupone que con la definición común de “ejemplares de la mesa” se podrían resumir elementos tan dispares como la mesa como cosa en sí, y las tres mesas como objetos de percepción en las tres conciencias. Si a alguien eso le parece una libertad excesiva, pues que responda “una en tres”, en lugar de “cuatro”. 3.- Si hay dos personas juntas en una habitación, *¿cuántos ejemplares de esas personas* existen? Quien responda que hay dos, es un realista ingenuo; quien responda que hay cuatro (es decir, en cada una de las conciencias un yo y un otro) es que es un idealista trascendental; y si dice que existen seis (a saber, dos personas como cosas en sí, y cuatro objetos de representación de personas en las dos conciencias) es un realista trascendental. Quien quisiera demostrar que el monismo cognitivo es distinto de todos estos tres puntos de vista, tendría que dar una respuesta distinta a cada una de esas tres preguntas; pero no sabría decir cuáles”.

La “Filosofía de la libertad” daría las siguientes respuestas: 1.- Quien de las cosas sólo capta los contenidos de la percepción y los toma como realidad es un realista ingenuo, y no tiene claro que en realidad sólo debería considerar existentes esos *contenidos de la percepción* mientras estuviera mirando las cosas, y que, por tanto, debiera considerar intermitente lo que tiene frente a sí. Pero en el instante en que entiende que sólo existe realidad en lo perceptible impregnado por el pensamiento, comprende que el contenido de la percepción que se presentaba de manera *intermitente* se manifiesta *continuo* cuando está impregnado con lo elaborado por el pensar. Por tanto habría que considerar continuo el contenido de la percepción captado por el pensar vivenciado, mientras que habría que considerar intermitente lo que ha sido simplemente percibido, si es que es real, y ese no es el caso. 2.- Si tres personas se sientan a una mesa *¿cuántos ejemplares*

existen de la mesa? Diremos que sólo existe *una* mesa; pero mientras las tres personas quieran permanecer solamente en las meras imágenes de la percepción, habrán de decirse: *estas* imágenes de la percepción no son realidad en absoluto. No obstante, tan pronto como se transfieren a la mesa captada en su pensar se manifiesta en ellos la realidad *una* de la mesa. Con el contenido de sus tres conciencias se hallan unidos en esa realidad. 3.- Si en una habitación sólo hay dos personas ¿cuántos ejemplares de esas personas existen? Evidentemente no son seis ejemplares, ni siquiera en el sentido de los realistas trascendentales, sino sólo dos. Simplemente que cada una de ellas, al principio, sólo tiene la imagen perceptible irreal de la otra persona. Existen cuatro de esas *imágenes*, en cuya presencia tiene lugar en las actividades cogitativas de las dos personas la captación de la realidad. En esa actividad del pensar cada una de las personas invade la esfera de su conciencia; la de la otra y la de la propia persona alborean en ella. En los momentos en que se produce esa revitalización, las personas están tan poco encerradas en su conciencia como lo estarían cuando duermen. Si bien, en los otros momentos vuelve a surgir la conciencia de ese emerger en el otro de manera que en la vivencia pensante la conciencia de cada una de las personas capta la propia persona y la del otro. Sé que el realista trascendental considera eso como una recaída en el realismo ingenuo. Pero ya indiqué en este escrito que el realismo ingenuo sigue siendo justificado en lo referente al pensar vivenciado. El realista trascendental no admite la verdadera situación que tiene lugar en el proceso cognoscitivo; se aparta de él envolviéndose en un ovillo de pensamientos y se encierra en él. El monismo que emerge en la “Filosofía de la libertad” tampoco habría que llamarlo “epistemológico”; si queremos buscarle un epíteto sería mejor llamarlo monismo del pensamiento. Todo esto fue ignorado por Eduard von Hartmann. No penetró en la exposición específica que se da en la “Filosofía de la libertad”, sino que se limitó a decir: “he intentado vincular el panlogismo universalista de *Hegel* con el fenomenalismo individualista de *Hume*, mientras que de hecho, la “Filosofía de la libertad”, como tal, no tiene nada que ver con esas dos concepciones que intenta en vano reunir. (Ahí se halla también la razón por la que no se me podía ocurrir enfrentarme con el “monismo epistemológico” de Johannes Rehmke. El punto de vista de la Filosofía de la Libertad, por

tanto, es totalmente distinto al del monismo epistemológico del que hablan Eduard von Hartmann y otros).

## SEGUNDO APÉNDICE

En lo que sigue se reproducirá en lo esencial lo que constaba como una especie de “prólogo” en la primera edición de este libro. Como quiera que ofrece la disposición anímica a partir de la cual escribí el libro hace veinticinco años mucho mejor de lo que lo haría una referencia directa al contenido, me limito a exponerlo aquí como “apéndice”. No quisiera eliminarlo del todo porque una y otra vez surge la opinión de que, a raíz de mis posteriores escritos de la ciencia espiritual, he camuflado algunas cosas de mis primeras obras.

Nuestra época sólo puede querer extraer la *verdad* de las profundidades del ser humano<sup>14</sup>. De los dos conocidos caminos de Schiller:

“La verdad buscamos los dos,  
tú ahí fuera en la vida,  
yo dentro, en el corazón,  
y así es bien seguro que cada uno la encontrará.  
Si el ojo está sano,  
encuentra ahí fuera al Creador;  
si lo está el corazón,  
seguro es que dentro el mundo reflejará”.

el presente escogerá con preferencia el segundo. Una verdad que nos viene de fuera lleva siempre el sello de la inseguridad. Sólo podemos creer en lo que se aparece como verdad en cada uno de nosotros en nuestro interior.

Sólo la verdad puede aportarnos seguridad en el desarrollo de nuestras fuerzas individuales. Quien se halla atormentado por la duda, tiene paralizadas sus fuerzas. En un mundo que le es enigmático no puede encontrar ningún objetivo para su quehacer creativo.

Ya no queremos simplemente *creer*, lo que queremos es *saber*. La creencia exige el reconocimiento de verdades que no acabamos de penetrar del todo. Pero lo que no logramos comprender plenamente se opone a lo individual que quiere vitalizarlo todo con su elemento interior más profundo. Sólo

---

144.- Prescindimos aquí totalmente de las primeras frases introductorias (de la primera edición) que hoy me parecen totalmente accesorias. Pero lo que luego se dice por el presente me parece necesario exponerlo a pesar, y hasta diría que a causa, de la forma de pensar de la ciencia natural de nuestros contemporáneos.

nos satisface el *saber* que no se somete a una norma exterior, sino que brota de la vida interior de la personalidad.

Tampoco queremos un saber configurado de una vez por todas en reglas escolares congeladas y conservado en compendios válidos para todos los tiempos. Cada uno de nosotros considera justificado partir de sus experiencias más próximas y vivencias más inmediatas, y desde ahí ascender al conocimiento del universo entero. Aspiramos a un saber seguro, pero cada uno a su propia manera.

Nuestras doctrinas científicas tampoco deben adoptar una forma como si su reconocimiento fuera asunto de obligación incondicional. Ninguno de nosotros querría titular un escrito científico como el que utilizó una vez *Fichte*: "Ponencia pública hecha con claridad meridiana sobre la verdadera esencia de la filosofía más moderna. *Tentativa de obligar a los lectores a entender*". Hoy en día no hay que *obligar* a nadie a entender. A quien no siente una necesidad especial e individual de llegar a una concepción no le exigiremos que la reconozca ni que la admita. Hoy en día incluso al niño que aún es inmaduro no intentaremos inculcarle ningún conocimiento, sino que intentaremos desarrollar sus facultades, para que ya no haga falta *obligarle* a entender, sino para que *quiera* comprender.

No me hago ilusiones con respecto a esta característica de nuestra época. Sé cuantos esquemas carentes de individualidad viven y se extienden. Pero también sé perfectamente que muchos de mis contemporáneos intentan organizar su vida en el sentido de la orientación mencionada. Es a ellos que quisiera dedicarles este escrito. No ha de ser conducir a la verdad por "el único posible camino", su objetivo más bien consiste en *relatar* el que ha recorrido alguien que aspira a la verdad.

Este escrito nos conduce primero por regiones más abstractas, donde el pensar ha de trazar contornos precisos para llegar a puntos seguros. Pero luego sacaremos al lector de esos áridos conceptos para conducirlo a la vida concreta. Soy firmemente partidario de la opinión de que hemos de elevarnos a la región etérea de los conceptos si queremos vivir intensamente la existencia en todas direcciones. Quien sólo sabe disfrutar de los sentidos desconoce las delicias de la vida. Los sabios orientales dejan que los discípulos pasen años de una vida ascética y llena de renunciaciones antes de comunicarles lo que ellos mismos ya saben. Para llegar a la ciencia, occidente

ya no exige ejercicios devocionales ni ascetismo alguno, pero demanda la buena voluntad de apartarse, por breves períodos, de las impresiones inmediatas de la vida, para entregarse a la región del mundo de los pensamientos puros.

Los ámbitos de la vida son múltiples. Para cada uno de ellos se desarrollan ciencias específicas. Pero la vida misma es una unidad y cuanto más las ciencias aspiren a profundizar en cada una de sus esferas específicas tanto más se alejará de la visión del conjunto universal viviente. Tiene que existir un saber que en las diversas ciencias busque los elementos para hacer que el hombre vuelva a la vida plena. Mediante sus conocimientos, el investigador científico especializado quiere adquirir una conciencia del mundo y sus efectos; en el presente escrito el objetivo es de índole filosófica: la ciencia misma ha de volverse orgánica y viva. Las ciencias especializadas son etapas previas de la ciencia a la que aquí se aspira. Algo parecido sucede en las artes. El compositor trabaja basándose en la teoría de la composición. Esta última es una suma de conocimientos cuya posesión es una necesaria condición previa del componer. En el proceso de componer, las leyes de la teoría de la composición sirven a la vida, a la realidad real. La filosofía es un *arte* justo en el mismo sentido. Todos los verdaderos filósofos fueron *artistas del concepto*. Para ellos, las ideas humanas se convirtieron en materiales artísticos y el método científico en una técnica artística. Con ello, el pensar abstracto adquiere vida concreta e individual. Las ideas se convierten en poderes de la vida. Entonces no tenemos un mero saber sobre las cosas, sino que hemos convertido el saber en un organismo real que se domina a sí mismo; nuestra conciencia real y activa se ha situado por encima de la mera aceptación pasiva de verdades.

La cuestión principal de mi escrito es el modo en que la filosofía, como arte, se relaciona con la *libertad* del hombre, lo que es esta última y si podemos participar de ella o llegar a ese punto. Todas las demás exposiciones científicas que hay en él, en último término persiguen ofrecer vislumbres sobre las preguntas que, en mi opinión, son las más próximas al ser humano. En estas hojas, pues, lo que ha de ofrecerse es una "*Filosofía de la libertad*".

Toda ciencia sería una mera satisfacción de impulsos de curiosidad si no aspirara a elevar el *valor existencial de la personalidad humana*. Las ciencias adquieren ese verdadero

valor sólo cuando exponen el significado humano de sus resultados. El objetivo final del individuo no es el ennoblecimiento de las capacidades anímicas de ese individuo, sino el desarrollo de todas las facultades que dormitan en nosotros. El saber sólo tiene valor porque ofrece una aportación al despliegue *multilateral* de la naturaleza humana *integral*.

Por esa razón este escrito no concibe la relación entre ciencia y vida considerando que el hombre haya de inclinarse ante la idea y que haya de dedicar sus fuerzas a su servicio, sino haciendo suyo el mundo de las ideas para ponerlo al servicio de sus objetivos *humanos* que trascienden lo meramente científico.

Hay que poder enfrentarse vivencialmente a la idea; pues *de lo contrario* acaba uno convirtiéndose en su esclavo.

## REGISTRO DE PERSONALIDADES QUE APARECEN EN ESTE TEXTO

Arquímedes ("287 a 212 a.C): 27  
Berkeley, George (1684-1753): 35-37  
Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-1808):  
24  
Copérnico, Nicolás (1473-1543): 34  
Darwin, Charles (1809-1882): 103, 108  
Descartes, René (1596-1650): 24-26  
Du Bois Reymond, Emil (1815-1896):62  
Fichte, Johann-Gottlieb (1762-1814): 16,  
44, 145  
Franz, Dr. J.C.Aug.(médico): 34  
Goethe, Johan Wolfgang von (1749-1832):  
14, 17  
Haeckel, Ernst (1834-1909): 107-108  
Hamerling, Robert (1830-1889): 10, 100,  
108-109  
Hartmann, Eduard von (1842-1906): 9-10,  
29, 38-39, 43, 45, 70, 79, 94, 111-118,  
135, 141, 143  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
(1770-1831): 12, 31  
Hume, David (1711-1776): 143  
Kant, Immanuel (1724-1804): 37-38, 61,  
84, 91, 106  
Kreyenbühl, J.: 81  
Lange, Friedrich Albert (1828-1875): 17  
Laplace; Pierre Simon (1749-1827): 106  
Leibniz, Gottfried Wilhelm von  
(1646-1716): 111  
Liebmann, Otto (1840-1912): 37  
Müller,Johannes (1801-1912): 38  
Pascal, Blaise (1623-1662): 26  
Paulsen, Friedr.(1846-1908): 105  
Rée Paul (1849-1901): 11-12  
Rehmke,Johan.(1848-1930): 143  
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph  
(1775-1854): 25  
Schopenhauer, Arthur (1788-1860): 42, 50,  
111-113, 135  
Shaftesbury,Anth.Ashley Cooper  
(1621-1689): 111  
Spencer, Herbert (1820-1903): 7, 31  
Spinoza, Baruch de (1632-1677): 8-9  
Strauß, David Friedrich (1808-1874): 7  
Volkelt,Johannes(1848-1930): 38  
Weygandt, Wilhelm: 45  
Ziehen, Theodor (1862-1950): 94, 98



