

Friedrich Heinrich Jacobi
Werke¹

Herausgegeben von Friedrich Roth und Friedrich Köppen

Zweiter Band

1968

Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Darmstadt

Diesen reprografischen Nachdruck wurde die Ausgabe Leipzig 1815 zugrunde gelegt, die uns die Stadt- und Universitätsbibliothek zu Frankfurt am Main zur Verfügung stellte

**David Hume über den Glauben,
oder Idealismus und Realismus.
Ein Gespräch²**

¹ Este traducción forma parte del proyecto FONDECYT N° 1010382: “El realismo de Jacobi como contrapropuesta al idealismo racionalista”.

² La numeración de la edición original de Leipzig de 1815, reimpresa en 1968 por la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, está incorporada al texto entre corchetes [].

Introducción

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) nació en Düsseldorf, autor de novelas como *Allwill* (1775-1776) y *Woldemar* (1777), presidente de la Academia de Munich. No tuvo formación académica filosófica y se dedicó a actividades comerciales y políticas hasta 1785, fecha en que inicia su actividad filosófica publicando *Briefe über die Lehre des Spinoza* (correspondencia con Mendelssohn), ejerció, no obstante, una notable influencia en el curso de la filosofía de la época. Su antirracionalismo le lleva a oponerse tanto a Espinoza como a Kant y, con él, al idealismo alemán.

El idealismo postkantiano conduce cada vez más a la razón por un camino que intenta eliminar toda heterorreferencia de ésta. El propósito de esta eliminación no es otro sino el establecimiento de la libertad, entendida como autonomía, como principio constitutivo de toda filosofía que alcance la forma de un sistema. Así ocurre claramente con Fichte, Schelling y Hegel. No obstante, Jacobi ve en esta autoapelación de la razón a sí misma el punto de partida de todo fatalismo, de modo que, con el mismo propósito, es decir, salvar la libertad, es necesario, según Jacobi, retornar a la realidad como el único fundamento posible de una filosofía de la libertad, y para ello es necesario trascender la razón y establecer el sentimiento como fuente originaria del saber.

Los fundamentos que determinan la apelación al sentimiento que realiza Jacobi en su propósito de establecer una filosofía realista, se inscribe en una reacción contra la Ilustración postkantiana, por cuanto Jacobi pretende superar la autorreferencia de la razón, mediante un salto que pone la verdad más allá del discurso. Efectivamente, tal como lo entiende nuestro autor, la razón sólo puede discurrir a partir de un principio metarracional, no puede proceder sino estableciendo un punto de partida más allá de sí misma. Si no es posible conocer lo real, también la razón práctica opera en el vacío o, si se quiere, en un formalismo vacío, por cuanto sus reglas de acción no imperan propiamente sobre la voluntad, en la medida que no pueden tener un carácter teleológico, sino que sólo pueden imperar sobre la razón pura. Pero eso, que para Kant constituye su conquista, convierte, según Jacobi a la razón en un repertorio de normas que desconoce lo que norma. La famosa frase kantiana del prefacio a la segunda edición, “me fue necesario limitar el saber para abrir espacio a la fe” tiene en Jacobi una interpretación rigurosa. Si se establece y sostiene que la razón tiene límites, esto no puede significar otra cosa sino que el punto de partida de todo discurso filosófico tiene que estar allende la razón, y ser, por lo tanto, metarracional (no sólo metaespeculativo). El problema estriba entonces en establecer un vínculo entre ese principio metarracional y la razón que de allí procede; estrictamente hablando, ese principio es de suyo inalcanzable para la razón y exige, por lo tanto, un salto en el vacío cuyo término *ad quem* no es sino la realidad.

Se puede decir que el propósito central de Kant es elaborar una filosofía que se aparte tanto del dogmatismo como del escepticismo; que, contra el escepticismo, abra espacio a una ciencia que alcance proposiciones universales y necesarias y que, contra el dogmatismo, coloque a la razón en sus justos límites, de modo que no pretenda lo que por su propia naturaleza no puede alcanzar. Para Kant, sólo estableciendo límites al saber queda lugar para la fe. No obstante lo anterior, Jacobi sostiene que, pese al propósito de Kant, con la filosofía crítica se reduce la fe a la razón, si se es consecuente hasta el final, y así la fe queda limitada a las posibilidades de la razón humana. Según Jacobi, toda filosofía que pretenda fundar el valor de verdad de sus conclusiones en el rigor lógico del discurso demostrativo conduce inevitablemente al fatalismo espinoziano. La razón es de suyo determinista y conduce, por lo tanto a una supresión de la

libertad y, si se la quiere salvar, para ello es necesario identificar lo condicionado, Yo, con lo incondicionado, lo que deriva necesariamente a un panteísmo.

Jacobi denomina en varios lugares, (por ejemplo, en carta a Fichte de marzo de 1799) a su “doctrina” *no-filosofía* (*Un-philosophie*; Fichte Gesamtausgabe, III, 3, pág. 226) porque piensa que la filosofía ha quedado atrapada en un discurso racional que no puede derivar sino al determinismo y al panteísmo. Jacobi pretende resolver las dificultades que encuentra en Kant, y en todo racionalismo idealista, estableciendo lo que para él es el suelo fundamental tanto del conocer como del obrar humanos: el sentimiento o afecto (*das Gefühl*). Toda demostración presupone algo ya demostrado, lo cual sólo puede terminar en lo que Jacobi llama una “revelación de la naturaleza”, que no solamente manda (*befiehlt*) sino que obliga (*zwingt*) al hombre a admitir (*annehmen*) ciertas “verdades eternas”. Pero estas verdades eternas no deben ser confundidas con las ideas innatas de Descartes, se refieren más bien a las “verdades primitivas de hecho” de Leibniz, definidas como “experiencias inmediatas internas de una intermediación del sentimiento” (*Nuevo Ensayo...*, IV, cap. 2, § 1.)

Esta intermediación del sentimiento, tanto como la certeza a la que da lugar, revela un clara semejanza entre la verdades eternas de Jacobi y las verdades primitivas de Leibniz, lo cual es corroborado en el dialogo sobre idealismo y realismo donde cita expresamente a Leibniz (p. 238). Pero, en lugar de que estas verdades primitivas se refieran a la unidad del Yo pensante y a la variedad de los pensamientos de ese mismo Yo, como es el caso de Leibniz, en Jacobi se refieren a un *sentir* en el que están indisolublemente ligados el Yo y el No-Yo. En las *Briefe über die Lehre des Spinoza* dice: “En la percepción más primordial y más simple, deben estar inmediatamente en el alma la conciencia interior y el objeto exterior, el Yo y el Tú” (*Werke*, II, 1, pág. 176).

El pensar no es posible sin un objeto, ciertamente, en el *cogito* primario nuestro cuerpo se hace inmediatamente presente en el sentir, pero lo que cualifica y diversifica este sentir son los cambios que experimenta este cuerpo, cambios que no podemos experimentar sin estar al mismo tiempo ciertos de la existencia de algo enteramente diferente de toda sensación y de todo pensamiento con la misma certeza del cogito. A esta certeza la denomina Jacobi “creencia”, denominación que tal vez no sea muy afortunada, pero que quiere expresar que se trata de un conocimiento que no proviene de principios racionales. La creencia nos da la perfecta certeza de la existencia de nuestro propio cuerpo y la de otros cuerpos y de otros seres pensantes que son exteriores. Sin un Tú el Yo es imposible, “el Yo y el Tú, conciencia interna y objeto externo deben estar ambos en el alma en el mismo instante indivisible, sin antes ni después, sin ninguna operación del entendimiento, antes del menor inicio de los conceptos de causa y efecto”, (p. 176) es en virtud de esta identidad que se puede encontrar allí auténtica certeza. “Todo conocimiento humano proviene de la revelación y de la fe” (p. 3-4), todo saber sostenido en pruebas, como es el saber de la ciencia, debe estar sostenido en un saber que no procede en absoluto por demostración. Se trata de que el conocimiento no puede comenzar sino a partir de una “revelación del ser”. Incluso se puede afirmar que el pensamiento considerado esencialmente no es sino el sentimiento (*Gefühl*) del ser.

Esto puede ser vinculado con la *apercepción trascendental* kantiana, por cuanto ésta es una “unidad de conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones; sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos” (*Crítica de la Razón Pura*, A 107) y más adelante Kant llama a la apercepción “sentimiento de una existencia” (*Gefühl eines Daseins*). A este respecto se puede ver que esta revelación primordial del ser tiene necesariamente un carácter prerracional y prelógico. “El conocimiento de lo real fuera de nosotros nos es directamente dado por la presentación (*Darstellung*) de lo real mismo sin que se interponga ningún medio de

conocimiento (*Erkenntnisstmittel*)”, (p.230). La razón entonces, si es la facultad del discurso demostrativo, tiene que ser entonces, también una ”facultad de presuponer lo verdadero” (p. 10-11).

Esta presuposición es necesaria para que la razón realice su oficio propio, lo cual será criticado por Hegel en la Enciclopedia (§ 63, donde trata de la tercera posición del pensamiento frente al objeto. El saber inmediato). Jacobi, no obstante, propone para entender la inmediatez del conocimiento de lo real como tal un nuevo tipo de intuición. “Ante todo se debe consentir firmemente en lo siguiente: del mismo modo como hay una intuición sensible, una intuición que procuran los sentidos, asimismo hay una intuición racional que procura la razón, Ambas deben ser consideradas, una frente a la otra, como dos fuentes legítimas de conocimiento, y la primera no se deja derivar de la segunda, como tampoco ésta de aquélla” (p. 59). Así como por la intuición sensible se revelan los objetos materiales, por la intuición racional se revela los objetos espirituales, y la garantía de la verdad de esta revelación sólo puede estar dada por el sentimiento, entendido como la percepción inmediata de la revelación de una existencia, por ello no puede haber garantía superior al sentimiento mismo (Cfr. Ibid. p. 109). “de igual modo como la realidad que se revela a los sentidos externos no tiene ninguna necesidad de garantía, porque es ella misma la más firme defensora de su verdad, asimismo, la realidad que se revela a este sentido íntimo que llamamos razón, tampoco tiene necesidad de ninguna garantía, es ella misma el mejor testigo de su verdad” (Ibid. p. 107).

Afirmar que la razón requeriría de una garantía ajena a ella misma para proceder en su discurso significaría remitir la evidencia a un punto en el que la razón ya no puede operar; la cosa en sí kantiana tiene, precisamente, esta característica. La razón ha de presuponer la verdad, de modo que Jacobi entiende por verdad “algo que es anterior y que está fuera del saber, sólo por la cual el saber tiene un valor y lo tiene también la facultad de saber, la razón” (Carta a Fichte de marzo de 1799, *Fichte Gesamtausgabe*, III, 3, pág. 239). El saber de la realidad se alcanza por “un abandono involuntario del espíritu a la representación de la realidad” (*Fliegende Blätter, Werke*, IV, pág. 208). Pero en este abandono la razón se alcanza a sí misma, por cuanto puede desde esa realidad operar, por una parte y, por otra, alcanza la realidad misma. Esta co-donación del ser, Yo y Tú, es lo que quiere designar la palabra sentimiento, el que, como punto de partida, permite que la conciencia se vuelva a la vez sobre sí misma y sobre la alteridad de lo otro. “Somos incapaces de explicar bajo qué forma en el sentimiento, que es objetivo y puro, el espíritu cierto de sí mismo se hace presente al hombre y lo hace capaz de conocer aquello que no es sino semejante a sí mismo: lo verdadero inmediatamente en lo único verdadero, lo bello inmediatamente en lo único bello, el bien inmediatamente en el único bien, y tener así conciencia de un saber que no es simplemente un saber dependiente, sometido a pruebas, sino un saber independiente superior a toda prueba, un saber verdaderamente soberano” (p. 105-106).

La inmediatez de un saber es lo que pone en evidencia su propia verdad, pero esa misma inmediatez significa que se revela a sí mismo como infundado, el “saber” que versa sobre tales contenidos inmediatos es lo que Jacobi denomina “creencia”, no obstante es necesario señalar que no se trata de la inmediatez propia del conocimiento sensible, sino de la inmediatez de un *sentimiento del espíritu* (Cfr. Ibid., p. 60) por el que se revela lo real como tal. La revelación del ser como tal no podría realizarse de otro modo, porque es el supuesto de todo conocimiento, según Jacobi; cualquier filosofía crítica es posterior por cuanto si se trata de establecer un tribunal que fije los límites a la razón, este tribunal debe tener previamente un criterio que le permita discernir entre lo propio del objeto y lo propio del sujeto, y la sola formulación de esta tarea pone en evidencia que no hay Yo sin Tú. Pero esto plantea un problema, la identificación de la creencia y la certidumbre, acarrea todos los problemas que significa establecer la evidencia como

criterio de verdad: “¿cómo conciliar la firme certidumbre con la convicción que la proposición más falsa puede parecernos también tan cierta como la pura verdad? (*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Werke, III, pág. 379).

A este respecto es necesario señalar que la creencia, tal como Jacobi originariamente la entiende, se refiere a la condición originaria de ser, tanto de Dios, como del mundo; su raíz es estrictamente ontológica. La razón procede, pues, a partir de principios que, en definitiva, la razón no puede nunca establecerlos como incondicionados desde sí misma, a este respecto la solución kantiana es frágil, ya que la cosa en sí le parece a Jacobi necesaria para la construcción del sistema kantiano y, al mismo tiempo, contradictoria con los resultados de ese sistema. Por lo tanto, es necesario salir de la razón para poder razonar, es necesario un punto de partida que no esté radicado al interior de la estructura cognitiva, sino que sirva de fundamento a esa estructura, el sentimiento; pero para afirmarse en él, es necesario un salto. Jacobi llama a este paso “salto” porque significa salir de la continuidad del razonamiento y del discurso de las facultades cognitivas, montadas unas sobre las otras, sensibilidad, entendimiento, razón.

Es fácil prever la reacción a una tesis como ésta, Jacobi será acusado, como el mismo lo señala (p. 4) de enemigo de la razón, partidario de la creencia ciega, un detractor de la ciencia y de la filosofía, un papista, etc. No obstante, Jacobi tiene el mismo propósito de Kant, salvar a la filosofía tanto del dogmatismo como de escepticismo, si bien en lo que él entiende por realismo, que sólo puede constituirse a partir del reconocimiento de los límites de la razón, pero en un sentido distinto a como lo entiende Kant.

Por lo anterior se habrá podido ver cómo varias de las intuiciones de Jacobi resucitan de muchas maneras distintas en el pensamiento contemporáneo. La apelación al sentimiento se inscribe en lo que es la Ilustración postkantiana, por cuanto Jacobi pretende superar la autorreferencia de la razón, mediante un salto que pone la verdad más allá del discurso. Si se establece y sostiene que la razón tiene límites, esto no puede significar otra cosa que el punto de partida de todo discurso filosófico tiene que estar allende la razón, y ser, por lo tanto, metarracional (no sólo metaespeculativo). El problema estriba entonces en establecer un vínculo entre ese principio metarracional y la razón que de allí procede; estrictamente hablando, ese principio es de suyo inalcanzable para la razón y exige, por lo tanto, un salto en el vacío cuyo término *ad quem* no es sino la realidad. Este vínculo es, propiamente hablando, una covinculación: por parte de la realidad, su revelación, por parte del sujeto, una “facultad de revelación” (*Offenbarungskraft*) que opera por espontaneidad, pero que muestra lo revelado bajo la forma del sentimiento. Pues bien, la creencia no es sino el correlato de esta *Offenbarungskraft*, y el sentimiento (*Gefühl*) del que habla Jacobi, no es sino la intuición inmediata de lo real como puramente tal y, por lo tanto, precategórico, preconceptual, prelógico, etc. y de allí la denominación que ha escogido.

En *David Hume...*, como lo indica, por lo demás su mismo título, Jacobi intenta establecer su doctrina en contraste tanto con el empirismo escéptico de Hume, según él lo entiende, como con el idealismo en el que había desembocado la filosofía kantiana, entendiendo que con su propia filosofía hace una defensa del realismo. Este planteamiento del texto lo convierte en central para comprender el esfuerzo de Jacobi en superar las aporías a las que el idealismo y el escepticismo habían conducido a la filosofía. Es ininteresante, por otra parte, destacar la influencia y consecuencias que la Filosofía de Hume tiene en la Ilustración alemana.

Hegel en *Creer y Saber* dedica su segundo apartado a la filosofía de Jacobi y comienza diciendo lo siguiente: “La filosofía de Jacobi tiene en común con la de Kant la finitud absoluta, en forma de ideal como saber formal y en forma real como un absoluto empirismo, y la integración de ambas mediante una fe que pone un más allá absoluto. Ahora bien, dentro de esta

esfera común, ella constituye el polo opuesto a la filosofía kantiana, en la cual la finitud y la subjetividad poseen la forma objetiva del concepto; la de Jacobi, por el contrario, convierte la subjetividad de manera completamente subjetiva en individualidad. Ese subjetivo adquiere a su vez como tal una vida interior y parece con ello volverse apto para la belleza del sentimiento” (*Saber y Creer*, Ed. Norma, Bogotá, 1992, p. 71). Hegel, pues, tiene perfectamente claro que una razón finita supone la posición de un más allá absoluto, sin embargo entiende el sentimiento propuesto por Jacobi como la pura forma subjetiva e individual de ese más allá, en circunstancias que la tesis de Jacobi es que este sentimiento surge del encuentro con una revelación del ser, como absoluta abertura. Hegel sólo concede a Jacobi el que el entendimiento es llenado por la experiencia, un pensar al cual se le añade la realidad de manera inconcebible, “es el único punto sobre el cual la filosofía de Jacobi es objetiva y pertenece a la ciencia” (Ibid.) En este texto Hegel sigue un curso que comienza con un análisis del formalismo del saber y realismo de la fe, sigue con la controversia de Jacobi con Espinoza, el espiritualismo de Jacobi, etc. No obstante, como ocurre también en el escrito sobre la *Diferencia entre la filosofía de Fichte y la de Schelling*, Hegel intenta en realidad precisar sus propios conceptos.

Schelling en sus *Lecciones Muniqueñas para la Historia de la Filosofía Moderna* sigue la tesis de Hegel. Sostiene que la revelación inmediata del ser sólo puede ser dado por una experiencia externa o interna, si lo es por un interna o “luz interior”, cabe que este sentimiento se emplee como un medio polémico contra el racionalismo, sin pretender ser él mismo un saber (recuérdese *un-philosophie*), entonces “si ese sentimiento renuncia a transformarse en ciencia, se explicaría ya de suyo como un sentimiento puramente subjetivo e individual (Schelling Werke, Schröter, V, pág. 236). Y le reprocha que no rebate argumentalmente las filosofías de Kant, de Fichte “y del que vino después de éste”, sino que se limita a señalar el fin al que conducen, de modo que el sentimiento al que acude como criterio de realidad le permite decir simplemente “es consistente, no tengo contraargumentos, pero no me gusta” (Ibid.). Naturalmente que esta es una caricatura del pensamiento de Jacobi, pero pone de relieve los obstáculos y la incomprensión que debió enfrentar.

[1] **David Hume**
acerca de la creencia,
o
Idealismo y realismo,
un diálogo

La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.

Pascal³

³ Pascal, *Pensées*, en *Ouvres Complètes*, Editions du Seuil, 1963, p. 515. (El texto citado por Jacobi no coincide con mi versión de los *Pensées*, intentaré comprobarlo con la edición Brunschvick # 434). NA

Según Schelling, Jacobi al final de su vida se habría arrojado en los brazos del racionalismo más vacío y “con esta salida de su filosofía, Jacobi llegó a parecerse muy poco a dos hombres que habían tenido un gran influjo en su formación y con los que cometería una injusticia si los pasase por alto en esta historia. Uno de estos hombre es Pascal. *Aquél que* todavía ande buscando y exija una medida del grado de inteligibilidad y comprensibilidad que debe alcanzar una filosofía verdaderamente histórica, que lea los *Pensées* de Pascal. de Pascal. Quien a través de la antinaturalidad de cualquier otra filosofía no haya perdido todavía ya irremediabilmente todo sentido por lo natural y sano, leyendo atentamente los pensamientos de Pascal encontrará la idea de un sistema histórico, al menos a grandes rasgos.” Schelling, F. W. J., *Lecciones Muniqueas para la Historia de la Filosofía Moderna*. Ed. EDINFORD, Málaga, 1993, pp. 259. NT

[2] Prefacio⁴,
y también
introducción al conjunto de escritos filosóficos del autor

Eû d'e paromía dokeî éjein, tò, dis kai tris tò ge kalôs éjon epanapoleîn tô lógo deîn.

Platón, Filebo, 60 A: „Aparentemente el proverbio tiene razón: es necesario repetir dos o tres veces lo que está bien“.

El siguiente diálogo se conecta con la obra sobre la doctrina de Espinoza. Esta apareció en la primavera de 1797, un año y medio después de la primera publicación de las *Cartas a Mendelssohn*, y dos años y medio *antes* de su segunda edición aumentada con importantes apéndices⁵.

La tesis sostenida por el autor en la obra sobre la doctrina de Espinoza: *todo [4] conocimiento humano procede de revelación y fe*, había suscitado un escándalo general en el mundo filosófico alemán. No debía en absoluto ser verdadero que hubiera un saber de primera mano que condicionará de partida todo saber de segunda mano (*la ciencia*), un saber *sin pruebas*, que precediera necesariamente el saber *procede de pruebas*, que lo fundara, que lo gobernara continuamente y por completo.

El siguiente diálogo ha sido escrito para justificar esta tesis impugnada y para exponer en todo su absurdo y mentirosa debilidad los reproches que se me hicieron a este respecto: que yo era un enemigo de la razón, un predicador de la fe ciega, un despreciador de la ciencia y especialmente de la filosofía, un fanático, un papista.

Como para su aparición, entre el sistema todavía predominante de la escuela Leibniz-wolfiana (con cuyos adeptos el autor se ocupaba especialmente) y la nueva doctrina de Kant que ascendía con fuerza, el autor mantenía, con sus convicciones que se apartaban de ambas, una [5] posición intermedia; como entonces este diálogo se hizo sentir en la manera de pensar de los contemporáneos y se hizo notar como una publicación no exenta de importancia desde una perspectiva filosófica; es posible todavía ahora, en circunstancias seguramente diferentes pero todavía comparables, mantenerse firme y prolongar su acción a tenor de la verdad que hay en él <diálogo> y de su significación histórica.

En razón de esta significación histórica, que yo no quisiera perjudicar, me he prohibido, en la presente nueva edición de mi obra, realizarle tales correcciones que la hubieran sustraído a su tiempo y la hubieran alterado como documento histórico.

¿Y por qué debería querer ocultar que yo podía hace treinta años estar equivocado, como si yo ahora ya no pudiera equivocarme? ¿Acaso me habría de tener, pues, por libre de todo error, y creer en esta hora tener la verdad de tal modo asida, que ya en lo sucesivo no habría nada que hacer al respecto, ni por mí mismo, ni por [6] otros? Los necios pueden preciarse ante el gentío

⁴ Jacobi escribe este *Prefacio* al emprender la publicación de sus obras completas en 1815. En un momento pensó reescribirlo completamente (carta a Weiss del 12 de agosto de 1812) dados los importantes cambios que había experimentado su pensamiento y, particularmente, a propósito del cambio terminológico respecto de “entendimiento” y “razón”. Por otra parte, piensa que, no obstante las diferencias y confusiones, su sistema sigue siendo básicamente el mismo (Cfr. nota de p. 221)

⁵ Alusión a la querrela sobre el panteísmo, *Pantheismusstreit*, surgió a propósito del ateísmo de Spinoza. Se inició con la publicación, en 1785, de la correspondencia (Sobre la doctrina de Spinoza) que H. Jacobi había mantenido con M. Mendelssohn sobre la filosofía spinozista de G.E. Lessing, fallecido en 1781, donde revelaba que Lessing, antes de morir, le había expresado que no podía admitir racionalmente más que la filosofía de Spinoza.

de sentirse ricos y de estar plena y totalmente satisfechos; ellos pueden también querer persuadir y persuadir efectivamente a los cándidos que en verdad ellos nunca se equivocan, sino que parecen a menudo contradecirse, porque es imposible que el espíritu superior se dé a entender de una sola vez y se revele completamente a los espíritus más simples: nosotros preferimos preciarnos solamente de habernos percatado cada vez con mayor profundidad de la distancia que nos separa de un conocimiento y de una ciencia de la verdad satisfactoria para el espíritu, gracias a nuestros incesantes y serios esfuerzos por alcanzar esta ciencia, pero al mismo tiempo, y precisamente por ello, preciarnos, pues, sólo de estar cada vez más cierto de la realidad de la verdad y, en ella, del bien y de lo bello en sí.

Quizás, sin embargo, este escrito mismo tiene, independientemente de lo que significó y de lo que aportó a su tiempo, en su forma original un valor permanente, tal que modificaciones sustantivas sólo podrían disminuir, incluso si algunos y yo mismo las tengamos por mejoras. Hay, para todos por igual, sólo un único camino [7] para la filosofía, el camino de la autocomprensión, por cierto este camino único es diferente según la riqueza y profundidad de cada alma. El escritor que en virtud de un prolongado y profundo pensar alcanza nuevas visiones es a menudo, en el momento de la primera producción que entrega sin medida ni examen, máximamente instructivo para con los espíritus que le son semejantes. Normalmente él todavía no se entiende *del todo* en ese momento, pero por esto mismo los otros pueden tomar provecho de él tanto más libremente, e incluso tal vez comprenderse mejor *desde* él, que lo más tarde él se comprenderá *a partir de* sí mismo.

Lo que el autor encuentra hoy en día criticable en el diálogo *Idealismo y Realismo*, en su calidad de obra temprana, radica en que la distinción entre *entendimiento* y *razón* no está hecha con el rigor y la precisión que tendrá en las obras posteriores del autor. En tanto esto no ocurra, él permanecerá confuso en virtud de la ambigüedad de la palabra *razón*, ambigüedad que, para alcanzar la meta, debería ante todo necesariamente eliminar, y permanecerá incapaz de dar con una postura filosófica correcta para su concepción fundamental, cual es, [8] que la creencia tiene un poder que sobrepasa la capacidad de la ciencia demostrativa.

Parece a primera vista que una distinción rigurosamente precisa entre entendimiento y razón no podría ofrecer ninguna dificultad, pues la hacemos constantemente, sin cometer ningún error al respecto, cuando distinguimos en general entre animales y seres humanos. Nunca nadie ha hablado de una *razón* animal, pero todos nosotros conocemos y hablamos de una simple *inteligencia* animal. Reconocemos también diversos niveles en la simple *inteligencia* animal. ¿Cuánto más alto situamos al perro, al caballo, al elefante, por sobre el toro o el cerdo? Sin embargo, ninguno de estos niveles acerca al animal a la altura de la razón, sino que todos, superiores e inferiores, carecen de ella en la misma medida, es decir, pura y totalmente.⁶

Sin embargo, ¿por qué puede haber una simple *inteligencia* animal, que a veces parece incluso sobrepasar la *inteligencia* humana, y no puede haber en absoluto una simple *razón* animal? Un examen a fondo de esta pregunta tiene que acarrear consigo la solución de este enigma.

[9] El animal percibe sólo lo sensible, el hombre dotado de razón percibe también lo suprasensible⁷, y él llama a aquello que le permite percibir lo suprasensible, su razón, así como

⁶ Acerca de la comparación entre el hombre y el animal ver *ubre den göttlichen Dingen und deren Offenbarung*, W. III, p. 395. NT

⁷ Jacobi sostiene en carta a Fichte (W. III, p. 18) que su mejor exposición acerca de la intuición de lo suprasensible la ha hecho en *Briefe an Erhard*, apéndice de *Alwill* (W. I., p. 229) NT

llama a aquello con lo que ve, sus ojos⁸. El órgano de percepción de lo suprasensible falta a los animales, y en virtud de esta carencia el concepto de una simple razón animal es un concepto imposible. El hombre posee este órgano, y es sólo con él y en virtud de él es un ser racional. Si lo que llamamos razón no fuera sino el producto de una facultad de reflexión que se apoyara sobre la sola experiencia sensible, entonces todo discurso sobre cosas suprasensibles no sería más que cháchara; la razón, como tal, *carecería de fundamento* una fábula fabulosa. Pero si es verdaderamente facultad de revelación, entonces en virtud de ella es posible un *entendimiento* humano que sobrepasa el entendimiento animal, *que sabe* de Dios, de la libertad y de la virtud, de la verdad, de la belleza y del bien.

En el hombre no hay nada por sobre el entendimiento y las voluntad iluminadas por la razón, ni siquiera la razón misma; pues la conciencia de [10] la razón y de sus revelaciones sólo es *posible en un entendimiento*. Con esta conciencia el alma viviente deviene un *ser racional*, un *ser humano*.

Le atribuimos a Dios tan poco la razón como la sensibilidad. Él, que se satisface plenamente a sí mismo, no requiere de órganos. Él tiene la singularidad *de ser plena e independientemente en sí mismo y saber de sí mismo*; el entendimiento puro más alto, la voluntad pura todopoderosa.

Estas ideas, que para el autor se han vuelto completamente claras y se han vuelto conocimientos precisos recién en el último tiempo, en el curso de diversas luchas por las mismas, le estaban en la época que publicó el diálogo sobre idealismo y realismo todavía oscurecidas por la niebla de las concepciones reinantes. Con todos los filósofos de su tiempo llamaba “razón” a lo que no es “razón”: la simple facultad de conceptos, juicios y conclusiones, suspendida por sobre la sensibilidad, incapaz de revelar absolutamente nada inmediatamente a partir de sí misma. Pero lo que en verdad y efectivamente la razón es, ‘la [11] facultad de presuponer lo verdadero, bueno y bello en sí, con plena confianza en la validez objetiva de esta presuposición’, lo presentaba el autor bajo el nombre de facultad de creer⁹, como una capacidad *por sobre* la razón; lo cual dio motivo a graves malentendidos y, en general, lo enredó en dificultades insuperables de expresión y de exposición respecto de su verdadero pensamiento.

A pesar de este defecto el escrito que lo padecía encontró público; entre las mejores cabezas, diversas se persuadieron, gracias a la profundización en virtud de una reflexión personal, que la nueva doctrina, muy lejos de querer menospreciar el crédito de la razón, sólo tenía el propósito de restaurarla completamente.

A saber, desde Aristóteles se había producido un esfuerzo creciente en las escuelas filosóficas, por subordinar el conocimiento inmediato en general al conocimiento mediato; la *facultad de percibir*, que está en el origen y a la base de todo, a la *facultad de reflexionar*, condicionada por la abstracción; el modelo a la copia; el ser a la palabra; la razón al entendimiento, e incluso hundir y hacer [12] desaparecer completamente aquéllos bajo éstos. En lo sucesivo, nada debería valer como verdadero sino lo que se dejara *demostrar, mostrar dos veces*, a su turno en la intuición, en el concepto, en la cosa y en su imagen o en su palabra; y *sólo en ésta, en la palabra, debía encontrarse verdaderamente la cosa y ser efectivamente conocida*. Ahora bien, dado tal mostrar dos veces, con *preeminencia del último por sobre el primero*, que se mostró de acuerdo con el entendimiento, pero no con la razón, dado lo anterior, ésta fue declarada incapaz de detentar el cetro en el reino de la verdadera ciencia; se la remitió al entendimiento, se le dejó, sin embargo, lo cual es muy notable, el título real y el ornamento de la corona a la razón.

⁸ Para la comparación de la razón con los ojos véase p. 45 y p. 266. NT

⁹ *Glaubenskraft*. NT

Para los disidentes del real-racionalismo, legalistas de la auténtica razón originaria, los partidarios de la nueva dinastía, los meros nominal-racionalistas, inventaron el nombre burlesco de filósofos del *sentimiento* o del ánimo^{10/11}

[13] Así pasó antaño poco a poco el poder de los reyes merovingios a las manos de sus mayordomos de palacio (*majores domus*). Tampoco éstos gobernaron bajo su propio nombre, sino bajo otro hasta que en virtud de continuas usurpaciones finalmente llegaron al punto en el que pudieron plantear al Santo Padre la cuestión de conciencia: ¿a quién pertenece propiamente la dignidad real, al heredero incapaz o a quien es efectivamente capaz de dirigir el reino? Ante lo cual el Papa Zakarias¹² se decidió por lo último.

A decir verdad no se llega a una decisión así de formal y de clara en lo que respecta a la razón y [14] al entendimiento; la palabra razón, como nombre real, no fue desterrada del lenguaje filosófico, se lo conserva y se lo deja, si bien en apariencia, con el significado de una *facultad distinta y superior al entendimiento*, pero en propiedad esta significación se disipa cuando se la presenta así al espíritu: la razón estaría contra la razón si confiara en sí misma sin más (a esto se lo llama *ceguera*), atribuyéndose un saber sin demostración (se dice un saber *sin fundamento*), y se quisiera erigir en autoridad por sobre el entendimiento.

Este extravío, desde su inicio con Aristóteles¹³, ha tomado en las subsiguientes escuelas filosóficas las formas más diversas hasta que Kant, quien encadenó a Proteo, y lo obligó a mostrarse bajo su verdadera forma¹⁴.

¹⁰ *Gemüt*. NT

¹¹ En la historia de los sabios hay mucho consuelo para aquellos que experimentan injusticias semejantes. Cuando Newton dio a luz su teoría de la gravitación, [13] se alzó el clamor general contra él diciendo que quería nuevamente introducir en la ciencia las *qualitates occultas*, las que Descartes había felizmente desterrado de la ciencia y, por consiguiente, llevarla nuevamente a la ceguera en circunstancias que justamente había alcanzado la luz. Sólo al cabo de medio año el clamor se calmó.

Tan profundas raíces tenía en todos los ánimos la doctrina del hombre que, después de una análisis completo de su conciencia, no había quedado más que como existente de manera cierta, sino la extensión y el pensamiento, *el uno y el otro carentes de sustrato*. NA

[Con esta comparación Jacobi pretende claramente defenderse de la acusación de oscurantista en pleno siglo de las luces, señalando que esa pretendida luz llevada hasta el logicismo y ultrarracionalismo oscurece lo que pretende iluminar. NT]

¹² El papa Zakarias fue el que invistió, por intermedio de San Bonifacio, a Pepino el Breve como rey de los francos en 752, afirmando que es necesario dar el nombre de rey a quien tiene el poder. NT

¹³ Jacobi piensa que Aristóteles, al introducir el formalismo lógico y su estructura en el discurso filosófico con pretensiones científicas, hace abstracción del contenido pretendiendo acceder al ser desde la estructura lógico-formal. NT

¹⁴ “Aristóteles comienza por separar completamente las formas de la reflexión de los demás *conocimientos materiales*, y libra así la facultad reflexiva a sí misma para así someterla a prueba. Inmediatamente comienza a mostrarse el error de buscar la ley de la verdad sólo en la [15] claridad del conocimiento del entendimiento. Desde entonces constantemente, con mayor o menor automatismo, se ha estado ocupado *en hacer filosofía exclusivamente con la facultad reflexiva*. La forma lógica de las definiciones, conclusiones y demostraciones, que sólo nos sirven para *reconsiderar* nuestro conocimiento, debía ofrecer una vía de acceso suficiente a la filosofía; un procedimiento, completamente análogo, al de alguien que quisiera alcanzar la astronomía por medio del telescopio, *sin que haya un cielo que observar*. Si exceptuamos sólo algunos hasta hace poco desacreditados como filósofos fanáticos y locos, el gran error de *todos los filósofos de este largo período* es intentar engendrar, con la ayuda de la mera forma lógica, el sistema de la metafísica a partir de la lógica, y por consiguiente propiamente todo el período del aristotelismo, de la escolástica y de la moderna filosofía hasta Wolf no es sino una preparación del wolfianismo como *metafísica lógica perfeccionada*. Incluso los más famosos nombres modernos, como Leibniz y Espinosa, están en esta línea. A saber, si uno no se atiene a la exposición de sus dogmas, sino que examina en sus escritos incluso su manera de proceder, encontramos por doquier la misma esperanza de conseguir, en virtud del estricto empleo del método lógico y de la edificación ordenada, los teoremas por definiciones y axiomas. En virtud de este método lógico que se califica

[15] Es incomprensible el reproche a este gran reformador¹⁵, que se ha repetido hace poco, cual es, que él habría invertido todo en filosofía, ante todo en virtud de una por él buscada [16] elevación de la razón por sobre el entendimiento, colocando lo inferior como superior, y que habría provocado en la filosofía una confusión babilónica de su lenguaje. La verdad es exactamente lo contrario. La confusión babilónica del lenguaje existía antes y tenía como causa el que se pusiera *en verdad* sólo la sensibilidad como fundamento del entendimiento, conforme al adagio aristotélico “*nihil es in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*”; se pretendía, sin embargo, poder adquirir también un conocimiento sobre cosas suprasensibles meramente en virtud de una reiterada abstracción, reflexión e invirtiendo lo más bajo con lo más alto. La facultad de elevar de esta manera conocimientos sensibles, sin hacer nada más, a suprasensibles se la llamó *razón*, y se sostenía que en virtud de esta razón, con ella y gracias a ella, se apprehendería lo en sí verdadero y se llegaría a adquirir una *ciencia* cierta *de ello*.

Kant apareció, exploró la torre de Babel, y estableció incontrovertiblemente que con ella de ninguna manera se podía llegar a una *cima*, que los nubarrones de la sensibilidad la penetraban y tocaban lo que está más allá de los fenómenos. O bien, sin [17] metáforas, él mostró “que lo que se tenía por conocimiento de lo suprasensible no era sino ideas formadas por negaciones cuya validez objetiva tenía que permanecer siempre indemostrable”.

Pero cómo entonces? Si, luego de las explicaciones y demostraciones de Kant no era posible de ningún modo alcanzar un conocimiento verdadero y efectivo de lo en sí verdadero, su doctrina al igual que la aristotélica, ¿no debía, en estricta lógica, acabar en un craso materialismo, o bien no dejar al conocimiento ni siquiera una *sombra* de consistencia y de verdad?

Es lo que debería haber ocurrido en efecto, si no hubiera descollado un poder hasta entonces desconocido en la filosofía para impedido. El idealismo *trascendental* apareció y arregló todo. La razón, teóricamente hundida en el entendimiento, pudo entonces resurgir en su forma práctica allende el entendimiento, establecer una *creencia* predominante respecto de todo saber y regirla, creencia en aquello que está por sobre los sentidos y el entendimiento, incluso por sobre la misma razón.

[18] El error del antídoto kantiano contra el materialismo que se sigue necesariamente de sus discusiones y demostraciones es el de ser excesivamente poderoso. Depura la sensibilidad en tal medida que, después de esta depuración, pierde completamente el carácter de una *facultad de percepción*¹⁶. Nos enteramos que por medio de los sentidos no nos enteramos en absoluto de nada verdadero; por lo tanto tampoco por intermedio del entendimiento que debe referirse (*así lo quiere la doctrina*) sólo a esta sensibilidad y que sería completamente vacío y carente de toda función sin la materia que le es suministrada *sólo por la sensibilidad*. Así, pues, el idealismo trascendental, o el criticismo kantiano, que debía comenzar por hacer posible la verdadera ciencia, por el contrario, deja perderse la ciencia en la ciencia, el entendimiento en el entendimiento, todo y cada conocimiento en una *falta de fundamento*¹⁷ universal, del cual no habría ninguna salvación, si la razón, sólo aparentemente muerta, no surgiera por sí misma nuevamente de su sepulcro artificial, abriéndose camino con violencia, y se elevara por sobre el

finalmente como aplicación del método matemático a la filosofía, cada uno tiene la esperanza de ir pasando”. Fries, *Nueva crítica de la razón*, Tomo I, pp.201-202.

¹⁵ Jacobi piensa que el error consistió en hacer de la razón, (análoga a la sensibilidad, facultad para lo sensible) una facultad meramente discursiva que opera en vano porque no alcanza ningún término, en lugar de pensarla como una facultad para lo supra-sensible. NT

¹⁶ *Wahrnehmungsvermögen*. NT

¹⁷ *Ungrunde*. NT

mundo y de todo lo que hay en él, más brillante que nunca antes, clamando con voz triunfante: ¡Ves, yo hago todo nuevo!

[19] El diálogo sobre idealismo y realismo, el cual apareció un año antes que la *Crítica de la razón práctica* de Kant, tomaba en consideración sólo la primera parte, la parte meramente teórica del sistema. Este diálogo le reprochaba que condujera al nihilismo y, a decir verdad, que condujera con tal poder destructivo que hacia atrás no cabía imaginar ayuda que pudiera restituir lo perdido para siempre.

Que *toda* filosofía que prive al hombre una facultad de percibir *superior*, independiente de la intuición *sensible*, trate de elevarse desde lo sensible a lo suprasensible, desde lo finito a lo infinito, sólo en virtud de una reiterada reflexión sobre lo intuible sensiblemente y sobre *las leyes de la imaginación, respecto de lo intuible sensiblemente, en el entendimiento*, que toda filosofía semejante y, a saber, por lo tanto también *la filosofía del inmortal Leibniz*, tiene que perderse finalmente, tanto hacia arriba como hacia abajo, en una pura y simple nada de conocimiento. Esta idea no había alcanzado todavía, para el autor del diálogo sobre idealismo y realismo, la claridad y plenitud, que [20] consiguió más tarde, y que le dio el valor de fundar toda su filosofía en la firme *creencia*, nacida inmediatamente de un no-saber sapiente con el cual ella en verdad se *identifica*¹⁸; creencia que reside en cada hombre, en la medida que en cada hombre, en virtud de su razón, presupone necesariamente una verdad, bien y belleza en sí que no son meras no-nadas, que sólo deviene hombre con esta presuposición y gracias a ella.

Cuando Leibniz agrega al conocido adagio aristotélico ya citado anteriormente: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, la restricción: *nisi ipse intellectus*, esto le ayuda, por cierto con bastante fortuna, a sobrepasar el grosero materialismo y el mero sensualismo; pero no le ayuda de ninguna manera a sobrepasar efectivamente el mundo sensible, disuelto por él mismo y convertido en algo igual a nada, hacia un mundo suprasensible, verdaderamente real.

Pero, ¿de qué sirve una elevación por sobre lo náutico¹⁹ en lo meramente vacío, donde fantasías sustituyen a fenómenos, engañándonos? Semejante [21] elevación no es una verdadera elevación, sino semejante a un vuelo en sueños sin cambiar de lugar. Kant destruyó ese sueño y se alzó en virtud de este hecho por sobre Leibniz y por sobre todos sus otros antecesores después de Aristóteles²⁰. Él destruyó el sueño en tanto que (tenemos que repetirlo nuevamente aquí debido a la importancia que tiene) contra el falso racionalismo, meramente nominal, que confundía la vigilia con sueño y el sueño con vigilia, y que ponía efectivamente todo de cabeza, demuestra de la manera más concluyente que una *facultad* que produjera sólo conceptos, que *reflexionara sólo sobre sí misma y sobre el mundo sensible*, el entendimiento, si trascendiera el ámbito de la sensibilidad no puede asir sino el simple vacío y su propia sombra, desplegándose en el infinito hacia todas direcciones²¹.

Pero, enseñar esto significa tanto como sostener: “*No solamente todo suprasensible es fantasía y su concepto [22] vacío de contenido, sino incluso, y precisamente por ello, también finalmente todo lo sensible*”²²; así, pues, *consecuentemente*, esta afirmación, que corta la

¹⁸ “Fundar toda la filosofía sobre la firme creencia surgida directamente de una docta ignorancia con la cual se identifique toda verdad”; el ser reside en el no-saber, por ello, según la fórmula de Jacobi, se trata de una “no-filosofía”. (Cfr. Carta a Fichte, W. III, p. 9). NT

¹⁹ *Das Nichtigte*. NT

²⁰ La filosofía kantiana ha tenido el mérito de mostrar que un entendimiento que pretende operar sin los recursos suministrados por la sensibilidad, opera en el vacío. Más adelante Jacobi hablará de “espectros” [36. NT

²¹ Cfr. Kr. d. r. V., pp. 790-791, además, pp. 306-309. NA

²² Cfr. Kr. d. r. V. el prefacio pp. 4, 8, 9 y todo.

posibilidad al hombre de todo conocimiento de lo verdadero, o bien tiene que aceptarlo como válido, o bien tiene que ser reconocida una facultad *superior* opuesta que hace conocer, de una manera que escapa a los sentidos y al entendimiento, lo que hay de verdadero en los fenómenos y sobre ellos.

Así, pues, sobre semejante facultad superior se apoya efectivamente también la filosofía kantiana, y no sólo, como podría parecer, al final, para obtener de él una indispensable “*clave de bóveda del edificio filosófico*, que se encaja con violencia, *sin la cual se desmoronaría sobre sí mismo y se derrumbaría en un abismo de escepticismo abierto por el mismo constructor*”²³, sino también al principio, donde esta facultad superior pone efectivamente el fundamento y la piedra angular del edificio [23] con la presuposición absoluta de una *cosa en sí*, que no se revela a la facultad de conocer ni *en los fenómenos*, ni tampoco *en virtud de éstos*, sino solamente con ellos de una manera inconcebible para el sentido y el entendimiento, de una manera *absolutamente positiva o mística*²⁴.

También ya en la primera parte, puramente teórica, de la crítica kantiana de la razón se hace expresa mención “de una facultad de conocimiento de la que el hombre está dotado” que siente una necesidad mucho más alta que “la de deletrear meros fenómenos según la unidad sintética, para poder leerlos como experiencia; así, pues, la razón humana (que es esta facultad de conocimiento) alza el vuelo naturalmente hacia *conocimientos* que van tanto más allá como para que algún objeto, de los que la experiencia puede dar, pudiera corresponderle, *pero que por esto no tienen menos de su realidad* y de ninguna manera son meras fantasmagorías²⁵”.

¡Así en verdad! Pero asimismo es también verdad que la doctrina kantiana está en [24] en este punto en contradicción consigo misma, pues ella subordina tan incontestablemente *implicite* el entendimiento a la razón, como *explicite* la razón al entendimiento, con lo cual se origina entonces efectivamente una confusión, que uno no impropriamente podría llamarla babilónica²⁶.

Cómo pudo ocurrir que un pensador tan profundo como Kant²⁷ pudo equivocarse así y ponerse en desacuerdo consigo sin darse cuenta por sí mismo, esto es algo que yo he mostrado, en el escrito *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*²⁸, de una manera que, por cierto, no disminuye en nada la gloria de este hombre verdaderamente grande. Remitiéndome a este escrito, [25] quiero todavía traer a la memoria sólo la particular distinción *cualitativa* entre razón

²³ Cfr. K. d. r. V., Prefacio, pp. 4 y ss

²⁴ Místico tiene el sentido de inexplicable e inexpresable. En *Von den göttlichen Dingen...* Jacobi dice “Hay un pensamiento que tenga alguna elevación y alguna profundidad, sea intelectual o moral, que no limite con lo místico? Es místico y completamente misterioso el comienzo de nuestro conocimiento, la presuposición incomprensible de un ser primero que contiene en sí y produce fuera de sí todo lo verdadero, bueno y bello”. (W. III, p. 438).

Positivo es un término que aparece con relativa frecuencia. Así, en [267] “todo nuestro conocimiento reposa sobre lo positivo, y que en el momento en que lo abandonemos, sucumbiremos al sueño y a las más vacías ficciones”. NT

²⁵ Cfr. K. d. r. V., pp. 370 ss.

²⁶ Fries, en su *Nueva crítica de la razón*, hace notar a este respecto: “Kant ha *supuesto*, a saber, por doquier un conocimiento de la razón inmediato por sobre todo error; pero que nunca se le volvió claro. Su razón *especulativa* no es, manifiestamente sino la mera *facultad* de concluir o *de reflexión*, la cual puede servir meramente como *instrumento de reconsiderar*, que sólo por sí misma es incapaz naturalmente de dar algo al conocimiento. Pero también en la razón *práctica* Kant sólo *ve inmediatamente* siempre aquello que pertenece a la facultad de reflexión. Por este motivo también su filosofía práctica y su fe quedan, pues, como algo muy oscuro; uno no sabe a ciencia cierta por qué esta razón práctica tiene más poder que la especulativa”. Cfr. Neue K. d. V., 1ª parte, pp. 203-206 y antes pp. 199 ss. NA

²⁷ El entendimiento en Kant claramente está ligado a la sensibilidad de tal manera que sin su concurso es absolutamente ciego, no obstante, la razón debería haber tenido un papel superior al de mera facultad de sistema que opera en una dirección sin término.

²⁸ Seguramente se refiere a W. III, 339-378.

y entendimiento que me hace estar en desacuerdo con Kant; no para obligar a entender a lectores que no quieran hacerlo, sino para ahorrarles el esfuerzo a quienes tienen el sincero deseo de entender sólo recta y completamente, y al mismo tiempo sienten el anhelo, especialmente respecto de este asunto, de alcanzar claridad por sí mismos.

Con toda razón hace notar Kant en la introducción a la lógica trascendental que “de entre las dos propiedades de nuestro espíritu, sensibilidad y entendimiento, *ninguna es preferible a la otra*, porque el pensar sin contenido es vacío, mientras que intuiciones sin conceptos son ciegas; por lo tanto, es necesaria la conjunción de ambas capacidades, si ha de haber *conocimiento humano*”²⁹.

A lo cual agrego:

Así como el entendimiento no debe ser preferido a la sensibilidad, ni la sensibilidad al [26] entendimiento, asimismo la razón no debe ser preferida al entendimiento ni el entendimiento a la razón.³⁰

Sin entendimiento no tendríamos nada en nuestros sentidos; No habría ningún poder de unificarlos en sí (también es indispensable para la existencia viviente de los animales más inferiores), no habría en absoluto seres sensibles.

Asimismo sin el entendimiento tampoco tendríamos nada en la razón, no habría en absoluto seres racionales.

Sin embargo, el hombre es superior al ser meramente animal, *sólo y exclusivamente en virtud de su carácter racional*. Si hacemos abstracción de esta propiedad que le corresponde *absoluta y exclusivamente*, y que distingue *esencialmente* el género humano del animal, entonces se puede justificar completamente la afirmación a menudo repetida según la cual la diferencia entre un orangután y un nativo de California o uno de Tierra del Fuego es mucho más pequeña, que la diferencia entre un nativo de California o de Tierra del Fuego y un Platón, un Leibniz o un Newton.

Se destaca mucho más lo que esta afirmación envuelve, si se la expone [27] de la siguiente manera: la diferencia entre el animal superior, por ejemplo, el elefante o el castor, y los animales inferiores, la ostra o el pólipo, es, si se compara el contenido de cada grado de existencia con cada grado de existencia, llamativamente más grande que la que separa a los seres humanos llamados incultos de los animales superiores.

Así es en verdad, y el hombre se diferencia del animal sólo según el *grado*, no según la *especie* o la *esencia*, si el hombre no tiene por sobre éstos ninguna ventaja más que la capacidad de examen reflexivo; a saber, una capacidad de examen reflexivo que alcanza la misma materia sensible y múltiple que alcanza el animal superior en virtud de sus órganos sensibles. La ventaja de la inteligencia humana respecto de la de los animales es en ese caso comparable a la que tiene un ojo equipado con un microscopio o con un telescopio respecto del que carece de este equipamiento³¹.

²⁹ Cfr. K. d. r. V., pp. 75, 76. NA

³⁰ Jacobi equipara aquí las tres facultades cognoscitivas, no obstante sensibilidad y razón tienen cada una una capacidad de revelación, sensible y suprasensible respectivamente. Pero sin el entendimiento no se tendría conciencia de las revelaciones.

³¹ “Todo lo que descubre el ojo equipado con un telescopio (a saber, en la luna) o con un microscopio (en los infusorios), es visto por nuestros simples ojos, pues esos medios ópticos no proporcionan más rayos de luz ni imágenes producidas por éstos en los [28] ojos, que los que también serían dibujados en la retina sin este equipamiento artificial, sino que sólo amplían más estas imágenes para hacernos conscientes de ellas”. Kant, *Anthropologie*, p.17. NA

[28] Según mi convencimiento, la pregunta que interroga si acaso el ser humano se distingue del animal en virtud de su *especie* o sólo en virtud de su *grado*, es decir, en virtud de la posesión, mayor o menor, de las mismas facultades, se identifica con la pregunta que interroga si acaso la razón humana no es sino un *entendimiento* que aspira a estar por sobre las intuiciones sensibles pero que en verdad se remite sólo a ellas, o bien es una facultad superior que revela al ser humano positivamente lo verdadero, bueno y bello en sí y no una facultad que le engaña con vanas imágenes (Ideas) que no se refieren a nada, carentes de objetividad.

La primera afirmación –que el ser humano se diferencia del animal, la razón del entendimiento, no en virtud de la *especie*, sino sólo según el *grado*, no *cualitativamente* sino sólo *cuantitativamente*– es fundamentalmente la opinión de todos los filósofos no-platónicos, desde Aristóteles hasta Kant, cualquiera que sea la diferencia del resto de sus respectivas doctrinas, si bien *aparentemente* sus oposiciones mutuas pueden ser fundamentales.

[29] Kant, en el último capítulo de su *Crítica de la razón pura*, que es singular y digno de la mayor atención³², pone en la balanza, uno frente a otro, a los *racionalistas* y a los *sensualistas* aristotélicos, y encuentra en ambos la misma parcialidad e inconsecuencia. Yo apruebo completamente el veredicto dado allí; con Kant, doy ventaja, en tanto que *sistema*, al sensualismo puro y sin mezcla de Epicuro, no sólo por sobre el sensualismo híbrido de Locke, sino también por sobre el platonismo mutilado de Leibniz, que en virtud de este sensualismo coincide con el espinocismo (Cfr. *Briefe über die Lehre des Spinoza*, apéndice VI)³³

[El error de todos los filósofos ha sido no ver entre la razón, privilegio del ser humano, y el entendimiento, que poseen también los animales, más que una diferencia de grado y no de naturaleza. NT]

³² El último capítulo de la *Crítica de la razón pura* lleva por título “historia de la razón pura” que, según Kant, “pretende designar una laguna del sistema a llenar posteriormente” (A 852). Sin embargo, el interés de Jacobi estriba en que esta historia le permite mostrar una *lógica* de la filosofía que a partir de un error inicial, conduce a la filosofía inevitablemente al fracaso, por eso es necesario un nuevo saber, una no-filosofía.

³³ ¿Pero cómo? ¿Porque yo, pues, concuerdo, apruebo, reconozco y afirmo esto, me debe convenir (Cfr. Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1812) con toda razón el apelativo de *Misólogo*, lo peor que puede concebir contra un investigador en filosofía?

Este apelativo se lo debo a mi adhesión a la auténtica y no castrada doctrina del viejo Platón; pero no se atreven a atribuir este apelativo a Platón mismo, ni a [30] acusarlo de haber dado campo libre a la superstición y al fanatismo; si bien se reconoce que su sistema intelectual no es meramente lógico, sino místico (cfr. *K. d. r. V.*, p.882).

Tampoco a Kant se le debe atribuir este apelativo, y que sea así contado entre los despreciadores y detractores de la ciencia, si bien el fue el primero en demostrar plenamente la incapacidad de la ciencia de elevarse teóricamente desde el ámbito de lo sensible al de lo suprasensible “y de alcanzar *efectivamente el auténtico fin en el cual tienen que unirse finalmente todos los esfuerzos de la razón*”.

“Yo tenía que –dice– suprimir primero el saber para hacer espacio a la fe”. Haber hecho esto y “haber de una vez por todas derribado la petulancia y la desmesura de una razón que desconoce sus límites y su verdadero destino que se jacta de *comprender y saber allí donde en realidad la comprensión y el saber terminan*, allí coloca él su verdadero mérito, su honor en filosofía, toda su gloria. Sin esta “supresión del saber en vistas a todo lo que está allende el mundo sensible, no podríamos tampoco, según la expresa afirmación de Kant (Cfr. Prefacio a la *K. d. r. V.*, especialmente el Prefacio a la *K. d. p. V.*) *aceptar* (dar valor problemático) a Dios, la libertad y [31] la inmortalidad, como perentoriamente sería exigida por la razón semejante aceptación para su necesario uso práctico. En ese caso la razón especulativa o teórica conservaría su *primacía*; ante su presuposición debería ceder la de la razón práctica, a saber, la *libertad*, que parece como impensable, debería ceder ante el mecanismo de la naturaleza que parece perfectamente pensable, que parece incluso como la necesidad misma. En una palabra, Dios, la libertad y la inmortalidad tendrían que ser negados decididamente y sin ninguna reserva.

Si Kant, porque enseñaba esto, no debe merecer por ello el acerbo reproche de “haber jurado la guerra, en razón de una misología, a toda especulación y teoría, pregunto, ¿por qué se me debe aplicar a mí, que sólo he combatido la posibilidad de una metafísica a partir de la mera lógica, y nunca he aventurado una afirmación sin haberme esforzado seriamente en fundarla filosóficamente? NA

Lo que único que me separa de la doctrina kantiana, es lo que también la separa de sí misma y la desune de sí misma, [30] a saber, que ella presupone y al mismo tiempo niega la existencia en el espíritu humano de dos fuentes de conocimiento específicamente distintas entre sí, como ha sido mostrado más arriba, a saber, lo primero tácita e inconscientemente, lo segundo expresa, abierta y absolutamente.

[31] Abierta y expresamente la doctrina kantiana procede a partir de la siguiente afirmación y la sostiene hasta el final confirmándola por doquier: fuera de la intuición sensible (la empírica y la pura) no hay otra fuente de conocimiento, a partir de la cual el entendimiento pueda construir conceptos que valgan objetivamente y que amplíen verdaderamente su conocimiento.

El entendimiento mismo, si bien es *designado* como una segunda fuente de conocimiento, en verdad no lo es, en tanto en virtud de éste no son *dados* objetos sino sólo *pensados*. Pensar significa juzgar. [32] Pero el juicio presupone el concepto y el concepto, la intuición³⁴. No se puede pensar sin saber que hay algo fuera del pensar, a lo cual el pensar debe conformarse y que debe *confirmar*. Si hay intuiciones *a priori* condicionadas por experiencias efectivas, entonces puede haber también conceptos y juicios *a priori* independientes de la experiencia efectiva, es decir, que la anticipen. Sin nada dado, no obstante, sea en la intuición pura o empírica, el entendimiento que (según Kant, K. d. r. V., B 677)³⁵ brota de la facultad fundamental de nuestro espíritu, la imaginación, no puede desarrollarse y alcanzar una existencia efectiva. En consecuencia, él está *condicionado* por la sensibilidad y sólo se refiere con su pensar a ésta sólo a título de medio (K. d. r. V. B 33).³⁶

Pero el entendimiento, produciendo conceptos a partir de conceptos *de conceptos* y elevándose así progresivamente hacia ideas, puede fácilmente llegar a imaginar, gracias a estos *fantasmas meramente lógicos* que lo elevan por sobre las intuiciones sensibles, que él no sólo tiene la capacidad sino la más decisiva misión de sobrevolar el mundo sensible y en verdad de sobrevolarse a sí mismo, y de alcanzar con su vuelo una [33] ciencia superior independiente de la intuición, una ciencia de lo suprasensible.

Este error del entendimiento, dice Kant, es “producido por una ilusión, que está necesariamente fundada hasta tal punto en la constitución de la facultad de conocimiento humana, que ni la más rigurosa crítica puede extirpar, sino sólo puede impedir que engañe” (K. d. r. V., B 670)³⁷.

³⁴ Se trata de una interpretación, por cuanto Kant afirma que “(A 90-91). Asimismo, en B 305 afirma: “las categorías no se fundan, en cuanto a su origen, sobre la sensibilidad como formas de la intuición, pues la intuición no tiene ninguna necesidad de las funciones del pensamiento”. NT

³⁵ El texto citado dice: “De entrada, una regla lógica exige que reduzcamos lo más posible esa aparente diversidad [se trata de la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer, el deseo, etc.] descubriendo, por comparación, la identidad oculta y que examinemos si la imaginación, asociada a la conciencia, no equivaldrá al recuerdo, al ingenio, al discernimiento o quizás incluso al entendimiento y a la razón”. NT

³⁶ El texto citado dice: “Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo conocimiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado (al menos a nosotros, los humanos) si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo”. NT

³⁷ “La razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar el campo de la experiencia, las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa”. NT

De ello se desprende a lo que está ordenada toda la parte *teórica* de la filosofía kantiana, a saber, a desenmascarar un racionalismo *inauténtico* que se engaña a sí mismo y que adultera la ciencia.

Desenmascarar desde sus fundamentos este autoengaño, sería lo mismo que destruirla desde sus fundamentos completamente.

Así, por primera vez “*se ganó al menos un lugar desocupado*” para el racionalismo *auténtico*. Esta es la verdadera gran proeza de Kant, su mérito inmortal.

El buen sentido de nuestro sabio, sin embargo, se resistió a disimular que este lugar desocupado [34] tenía que transformarse inmediatamente en un abismo capaz de devorar todo conocimiento de la verdad, si un Dios no intervenía para impedirlo³⁸.

Aquí se cruzan la doctrina de Kant y la mía y, dado que a partir de aquí en adelante obtienen resultados comparables, parece que ambas tendrían que encontrarse también en lo que precede y tendrían que poder unirse en una y la misma doctrina. Esto, sin embargo, es imposible en razón de la irreconciliabilidad de los primeros presupuestos sobre los cuales la una y la otra se fundan. La mía, a saber, sobre el presupuesto de que *hay percepción*³⁹, en el más estricto sentido del término y que se tiene que admitir con todo absolutamente su realidad efectiva y su veracidad, cual milagro inconcebible. La doctrina kantiana se funda sobre el presupuesto exactamente contrario, *antiquísimo en las escuelas*, según el cual *no hay percepción* en sentido propio; el ser humano sólo recibe representaciones por intermedio de sus *sentidos*, que bien *podrían* referirse a objetos existentes en sí independientemente de estas representaciones, pero que no contienen absolutamente nada [35] de lo que pertenece a los objetos mismos en tanto que existen independientemente de las representaciones; el *entendimiento* humano sólo refleja estas representaciones, así como lo que es llamado *razón*, a su vez, refleja el entendimiento; por consiguiente, el captar un suprasensible o algo por sí y en sí verdadero es imposible para el ser humano y así será por siempre.

Bajo la presuposición que sostiene que las representaciones del sentido externo no sólo se *pueden* referir, sino que se refieren indudablemente a *algo* que existe independientemente de ellas, llamado cosa en sí, se las llama *representaciones de fenómenos*, y entonces, a partir de esta *denominación (sólo y exclusivamente a partir de ésta)* se sigue la necesidad de la presuposición anterior, en tanto sería manifiestamente disparatado hablar de fenómenos sin admitir que hay algo que allí aparece (K. d. r. V., Prefacio B. XXVI, XXVII)⁴⁰. Sin embargo, no debe ser disparatado hablar de fenómenos y al mismo tiempo, por cierto, afirmar que en ellos y por ellos no se manifiesta a la facultad de conocimiento absolutamente nada de lo realmente verdadero y verdaderamente real que se oculta detrás de estos fenómenos, que no [36] es disparatado atribuir en nombre de *fenómenos* a representaciones que sólo se representan a sí mismas, a estos intermediarios de espectros, bien que meramente se representa en los fenómenos de hecho sólo el propio espíritu singularmente extravagante que produce semejantes espectros vanos.

Y en verdad, según Kant, tampoco este espíritu puede siquiera representarse a sí mismo, dado que permanecemos ignorantes por qué tenemos que producir necesariamente en nosotros los

³⁸ Cfr. el Prefacio repetidamente citado de la K. d. r. V.

³⁹ Percepción traduce *Wahrnehmung*: asir la verdad. NT

⁴⁰ El texto citado dice: “De ello se deduce que todo conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta– que, aunque no podamos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. De lo contrario se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin nada que se manifestase”. NT

espectros fundamentales puros, espacio y tiempo, y a qué viene el que para producir eso que llamamos *conocimiento*, estamos atados justamente al tronco de doce conceptos y precisamente a estos y a ningún otro (K. d. r. V. B 145, 146)⁴¹.

Así, el camino seguido por la doctrina kantiana conduce necesariamente hacia un sistema de la subjetividad absoluta, pero que conviene justamente por esto a un entendimiento explicador, que se lo llama filosofante, y que finalmente, por cierto, no explica nada, sino que sólo destruye; y sólo tiene frente a él a la razón que lo exhorta a salir de ese camino, que no explica nada, sino que revela positivamente y que decide definitivamente, es decir, la *creencia racional natural*. El camino de la doctrina jacobiana, en tanto que conduce justamente de forma necesaria a un sistema de la absoluta objetividad, [37] no conviene al entendimiento que se atiene únicamente a lo concebible (también se llama la *razón filosofante*) y tiene *para sí* solamente la razón que no explica nada, que revela inmediatamente, es decir, la *creencia racional natural*⁴².

Si la doctrina kantiana tiene a la vista contradecir directamente la creencia natural por completamente engañosa, entonces permanecería, al menos a este respecto, libre de contradicciones y no habría nada que discutir contra ella. Pero ella parte incontestablemente de la creencia natural en un mundo material que existe independientemente de nuestras representaciones, y lo destruye sólo después por la teoría de la idealidad absoluta de todo lo que es espacial y temporal⁴³, de tal modo que, como [38] como ya lo he expuesto antes, sin partir de la creencia natural como un fundamento firme y estable, no se puede entrar en el sistema; con este fundamento, sin embargo, no es posible ni permanecer ni asentarse. Kant llegó más tarde incluso a no sentirse satisfecho con el carácter de la creencia natural: “es un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general –dice– que tengamos que aceptar la existencia de las cosas fuera de nosotros simplemente a partir de una creencia, cosas de las cuales obtenemos, por cierto, toda la materia para el conocimiento, incluso para nuestro sentido interno (al cual debemos el Yo), y si a alguien se le ocurre dudar de esta existencia, no podemos oponerle ninguna prueba suficiente”⁴⁴. Para curar este defecto de la filosofía, inventa una demostración que, ¡suficientemente fantástica!, refuta los idealismos incompletos anteriores o semi-idealismos de Descartes, Malebranche y Berkeley por medio de un idealismo total y completo, el *idealismo*

⁴¹ El texto citado dice: “Sin embargo, no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee –y que consiste en realizar *a priori* la unidad de apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías– como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible”. NT

⁴² O bien todos los conocimientos son, a fin de cuentas, objetivos, es decir, son representaciones de algo que existe independientemente del sujeto que se representa, de tal modo que se las tiene que encontrar también en el entendimiento divino, sólo que no bajo una forma limitada y finita, sino bajo una infinita que al mismo tiempo abarca todas las relaciones; o bien no hay en absoluto ningún conocimiento objetivo verdadero, ningún mundo, ningún Dios. Cfr. la primera parte de la decimoquinta carta de la recopilación de Alwill, donde se destaca quizás de manera más intuitiva y comprensible que en ninguna parte de mis escritos, lo que significa para mí la objetividad absoluta. Remito especialmente a las páginas 134, 135. NA

⁴³ Kant partiría de la creencia natural en un mundo material fuera del sujeto en razón del carácter pasivo de la sensibilidad, pero ese punto de partida necesario al sistema resultaría negado más adelante al afirmar, no sólo que la cosa en sí es incognoscible, sino al convertir el “fuera del sujeto” en un recurso formal del sujeto mismo. Por otra parte, Kant en nota a B XXXIX dice: “Por muy inocente que se crea el idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todo el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia”. NT

⁴⁴ K. d. r. V., segunda edición, p. XXXIX, nota.

universal de Kant⁴⁵. Pero ya desde los *Prolegómenos* este idealismo universal y completo, que volatiliza el mundo espiritual y el mundo corpóreo en la misma medida, [39] no debe llamarse más *idealismo*, sino filosofía crítica⁴⁶.

Todo idealismo se funda, en general, sobre el siguiente argumento: la materia de nuestras representaciones no puede ser sino *sensación*, una modificación de nuestro Yo, dado que es imposible que objetos subsistentes por sí fuera de nosotros entren en el alma por medio de ojos, oídos o de la mano que palpa, como enseres en una habitación, o que sus propiedades deban ser transportadas por estos medios a nuestra facultad de representación. Así, pues, *aceptado que nuestras representaciones corresponden efectivamente a objetos exteriores a la representación*, somos meramente afectados por estos objetos, sin alcanzar, con estas afecciones y en virtud de ellas, el más mínimo conocimiento de los que podrían ser los objetos en sí.

El idealismo kantiano acepta sin más que a las representaciones corresponden objetos, y pretende por ello no ser idealismo; pues, dice, [40] el idealismo consiste en afirmar que no hay otros seres que los seres pensantes, y que todas las demás cosas que creemos percibir en la intuición, sólo son representaciones *en* los seres pensantes (imágenes), a las cuales de hecho no se les encuentra ningún objeto que les corresponde fuera de éste (del ser pensante)⁴⁷. Por mi parte (para el no-idealismo trascendental), –continúa– yo no he sostenido en absoluto nada de tal, sino exactamente lo contrario, a saber, que sin *Tu* el *Yo* es imposible⁴⁸. “En tanto que demuestro que incluso la [41] experiencia interna del *Yo soy* sólo es posible bajo el presupuesto de la externa,

⁴⁵ Kr. r. V. B 274: El idealismo (en el sentido de idealismo *matereial*) es la teoría que sostiene que la existencia de las cosas en el espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e *indemostrable*, o bien *falsa e imposible*. La primera postura, que defiende que sólo la afirmación empírica «*Yo existo*» es indudable, constituye el idealismo *problemático* de Descartes. La segunda postura es el idealismo *dogmático* de Berkeley. Este idealismo afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, las cosas del espacio constituyen meras fantasías”. En A491/B519: “En la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*. El realista en sentido trascendental convierte esas modificaciones de nuestra sensibilidad en cosas subsistentes y, consiguientemente, hace de las *meras representaciones* cosas en sí mismas. (...) Este idealismo (el empírico) niega la existencia de las cosas extensas en el espacio, al tiempo que admite la propia realidad de éste, o al menos encuentra dudas en torno a dicha existencia, no permitiendo, en este aspecto, una distinción suficientemente notoria entre sueño y realidad. Por lo que a los fenómenos del sentido interno se refiere, el idealismo empírico no encuentra dificultad en considerarlos como cosas reales. Es más, afirma que sólo esta experiencia interna demuestra suficientemente la existencia real de su objeto (en sí mismo con toda la determinación temporal)”. NT

⁴⁶Cfr. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, p. 71. “Para que esta designación de trascendental no provoque más en lo sucesivo este error de interpretación, prefiero retirarla y quiero que mi idealismo sea llamado *crítico*”. NT

⁴⁷ *Prolegomena*, pp. 62 ss.

⁴⁸ Esta proposición, *sin Tú ningún Yo*, válida para todos los seres finitos, expresada hace algunos años por primera vez claramente por el autor de las *Briefe über die Lehre des Spinoza*, fue transformada en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* en una refutación formal del idealismo. Más tarde, el profundo pensador de Fichte lo da vuelta en vistas a su idealismo que va más allá del de Kant, y le opone la demostración perfectamente fundada, según la cual sería tan imposible que una impresión devenga una representación o el así llamado *fenómeno*, como lo sería que la representación o el fenómeno represente al objeto mismo (lo que existe en sí independientemente de la representación). Pero ahora la teoría tiene que terminar en la proposición: todo Tú es Yo, o, sólo hay el Yo absoluto. Entonces, empero, la consecuencia última sería: todo lo que es, es nada. pues, ¿qué sería, por cierto, una subjetividad absoluta, o un sujeto únicamente tal de parte a parte? Esto [41] no escapa al hombre perspicaz. Él demuestra esto en la segunda parte de su filosofía, la práctica, que la parte teórica, a saber, el último resultado, no sería verdadera. (A este respecto uno ve particularmente la *Bestimmung des Menschen* de Fichte).

contesto invirtiendo, con las máximas razones, el juego del idealismo. (K. d. r. V., pp. 274 ss; ibid. p. 519).

¡Bien! Pero, ¿qué se ha, de hecho, ganado con esta inversión del juego, en virtud del cual lo único que se ha logrado establecer es oponer al *cogito ergo sum* cartesiano un *cogito ergo es* que está constituido de igual manera? Nada, en verdad, excepto lo que ya antes fue señalado y que repetiremos aquí una vez más de buena gana, a saber: en lugar de los idealismos anteriores que eran semi-idealismos y, por lo tanto, idealismos inconsecuentes, se ha puesto un idealismo total y, por lo tanto, completamente consecuente, que abraza ambos mundos, un idealismo universal.

Por cierto, lo que ante todo tiene que parecer extraño, es la afirmación misma, según la cual sería un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general que no se pueda dar ninguna prueba para demostrar la existencia de objetos, correspondientes a nuestras [42] intuiciones sensibles, que subsisten fuera de nuestra facultad de representación y que son independientes de ésta, dado que no es o no debería ser ningún escándalo para la filosofía y para la razón humana en general –según el mismo criticismo– que tengamos que confesar sin recursos para verificar o para *demostrar* científicamente la realidad de los objetos de los conceptos de la razón, o la validez objetiva de las *ideas*: la existencia de Dios, la libertad, la substancialidad e inmortalidad del espíritu personal. Así, pues, no es ningún escándalo para la filosofía y para la razón humana en general el abierto reconocimiento de una imposibilidad, de cuyo conocimiento es inseparable el siguiente convencimiento: que la filosofía, como una ciencia que sobrepasa efectiva y verdaderamente la nada del mundo sensible, es imposible; así, pues, precisamente a esta ciencia es a la que, según las expresiones muchas veces repetidas del criticismo mismo, si se la pudiera conquistar, se le deberían sacrificar alegremente todas las otras ciencias, en tanto todas éstas sólo la presagian como la que debe venir para procurarnos los principios para nuestras más grandes esperanzas y perspectivas respecto de los [43] fines últimos, *en los cuales tienen que converger finalmente todos los esfuerzos de la razón*” (K. d. r. V. p. 491); una ciencia, para decir todo finalmente de una sola vez, a la cual no se puede renunciar sin que se renuncie con ello a la razón, convencido⁴⁹ que no es una facultad que verdaderamente revele, sino que sólo engaña, una facultad que pone siempre a la ciencia en el camino de vanos juegos de prestidigitación, una facultad que remeda y se burla sin descanso del entendimiento.

El criticismo remedia el escándalo e impide que surja la sorpresa, en tanto suplanta la necesidad de la demostración para la validez objetiva de las ideas que la parte teórica del sistema pone en plena luz, por una creencia que introduce en la parte práctica, pero que no es una *mera* creencia, sino una *creencia racional*, y como tal con todo derecho se impone a todo saber de un entendimiento que (según el criticismo) sólo se refiere a la experiencia sensible. Sin embargo, este acto de imponerse con pleno derecho de la creencia al saber, y, en verdad, a un cierto saber que le es directamente opuesto, sería imposible si el idealismo trascendental no hubiera previamente ya suprimido [44] todo saber, entendido como un *saber verdadero y objetivo*. Por consiguiente, el verdadero proceder del asunto es el siguiente: el criticismo primero socava la metafísica, en la parte teórica, por amor a la ciencia; luego, a su vez, porque quiere sumergir todo en el amplio abismo abierto e insondable de una subjetividad absoluta, socava la ciencia, en la parte práctica, por amor a la metafísica.

Pero según su espíritu, la doctrina de la creencia, que Kant pone en lugar de la metafísica que previamente él ha demolido, es justamente tan verdadera como eminente. Hay en el ser humano tendencias y hay en él una ley que le ordena incesantemente *mostrarse más fuerte que la*

⁴⁹ *überweisen*. NT

naturaleza que los circunda y los penetra. Tiene que arder en él, por consiguiente, una chispa de omnipotencia, como la vida de su vida; si no la mentira es la raíz de su ser. En este último caso, cognoscente de sí mismo, tendría que sumergirse en sí mismo desesperadamente. Pero si hay verdad en él, entonces también hay libertad y el *saber* más verdadero brota de su *querer*. Su conciencia moral [45] le revela que la omnipotencia no es una naturaleza que se transforma eternamente según leyes de una necesidad inflexible, sino que por sobre la naturaleza hay un *Omnipotente*, cuya imagen es el hombre.

Contemplando a Dios, el ser humano crea en sí un corazón puro y un espíritu cierto, y fuera de sí lo bueno y lo bello; *la libertad creadora*, por lo tanto, no es ningún concepto ficticio, su concepto es el de una facultad providencial y milagrosa, tanto así que el ser humano la vuelve interior en su personalidad racional en virtud de sí mismo; tanto así que tiene que ser exuberante en Dios, si la naturaleza proviene de Él y no Él de la naturaleza⁵⁰; imagen nocturna de la fantasía que disipa el día de la ciencia.

Omnipotencia sin providencia es destino ciego, y libertad y providencia son entre sí inseparables, pues, qué sería libertad sin saber y querer, y qué un querer al cual precediera la acción o que sólo acompañara la acción.⁵¹

Si bien, pues, un sentimiento invencible [46] –testigo de la percepción por medio de la razón– nos obliga a atribuir a los seres humanos libertad y providencia, sin embargo evitamos sólo con esfuerzo rehusarlo más tarde en la reflexión e incluso negarlo completamente. Ambas son, a saber, completamente inconcebibles para el entendimiento, parecen, por consiguiente, imposibles. Sólo es concebible una previsión a partir de la experiencia, que no difiere esencialmente de una expectativa respecto de casos semejantes que también tienen los animales, que no es ninguna *providencia en sentido propio*. Sólo es concebible una libertad que tiene *sobre* sí la ley cósmica de la conexión causal, actividad que imita mecánicamente, que sigue un mecanismo universal (*da lo mismo que sea dinámico o atomista*), pero que no es una libertad que produce por sí misma y con intención, que inicia *originariamente obras y acciones* y, por lo tanto, la única que merece el nombre de tal.

La aceptación de providencia y libertad efectivas y verdaderas, no sólo en el ser supremo sino en todo ser racional, y la afirmación de que estas dos propiedades se suponen mutuamente,

⁵⁰ “Cuando Jacobi vio, además, que se admitía la naturaleza como elemento esencial en la filosofía de la naturaleza, no le quedó otra arma que la de censurar a este sistema de panteísmo, en el sentido más vulgar y grosero, y la de perseguirlo por todos los medios. La filosofía, sin embargo, no *puede* ocuparse sólo de lo más alto, sino que debe conectar *efectivamente* lo más alto con lo más bajo, a fin de que sea efectivamente una ciencia omniabarcante. Quien desecha de antemano la naturaleza como lo absolutamente carente de espíritu, se despoja por esto mismo de la materia, en y desde la cual podría desarrollar lo espiritual. La fuerza del águila cuando vuela no se demuestra por el hecho de que no sienta ninguna atracción hacia abajo, sino por superar esa atracción, y se sirve de ella como *medio* para elevarse. El árbol que hunde profundamente sus raíces en la tierra puede todavía esperar que su copa florida se alcance hasta el cielo; pero las ideas que se separan desde el principio de la naturaleza se parecen a las plantas sin raíces, o a lo sumo a esos delicados filamentos que planean en el aire cuando finaliza el verano, incapaces igualmente de alcanzar el cielo y de tocar la tierra por su propio peso. Un “final de verano” de ideas semejante se encuentra también *sobresalientemente* en los pensamientos de Jacobi, expresados por lo demás de una forma ingeniosa y elegante”. Schelling, F. W. J., *Lecciones Muniqueñas para la Historia de la Filosofía Moderna*. Ed. EDINFORD, Málaga, 1993, pp. 264-265. NT.

⁵¹ En *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit un Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*, (Werke II, p. 315) Jacobi sostiene: “Por el término libertad denomino el poder que permite al ser humano ser él mismo y ser el único autor, en él y fuera de él, de su acción, de su obra y de su producción”. Y en *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, (Werke, III, p. 394, nota): “El azar es lo opuesto a la intención, no lo necesario; es una expresión, que significa lo mismo, para fatalidad ciega”.

es lo que distingue a mi [47] filosofía de todas las demás, desde Aristóteles hasta las que han surgido en estos días.

Lo que he expuesto en mis diversos escritos para justificar el reconocimiento del milagro de la providencia y de la libertad, no ha sido considerado por ninguno de mis contemporáneos que piensan distinto digno de discusión formal y de ponerlo a prueba, pues todos juzgan en su corazón que la libertad que he descrito no es nada más que enojosa casualidad, la absoluta contingencia; y, desde luego, quien pone como fundamento de la filosofía este absurdo manifiesto, no sólo no es digno de ninguna atención, sino que con todo derecho es escarnecido. Pero que aquellos que juzgan de esta manera no les queda otro fundamento sino una necesidad ciega, el absurdo de un mecanismo natural infinito, es algo que no quieren reconocer o, al menos, no lo quieren confesar.

Así estaba el asunto hace treinta años, así está todavía⁵². Ni se quiere admitir conmigo una maravillosa eficacia de la providencia (lo que designo como libertad) como lo supremo y primero, como comienzo absoluto, ni se quiere con Espinosa [48] y otros filósofos, anteriores y posteriores a él, reconocerse, explícitamente y completamente consecuente por el fatalismo⁵³. Aquellos no quieren admitirlo porque el entendimiento, que se apoya completamente en el principio de la conexión causal no puede descubrir en lo contrario a lo necesario sino sólo una caótica casualidad; estos no quieren admitirlo porque a la proposición: „todo lo que ocurre y todo lo que se hace, ocurre y es hecho en virtud de un necesidad universal de la naturaleza“, se opone la conciencia moral y todos los sentimientos humanos, en tanto con ella se vuelve nada toda atribución e imputación de actos y obras, así como la personalidad misma⁵⁴.

[49] Sé a que particulares remedios se recurre aquí y allá en este apuro⁵⁵. Se admite que la razón es *originariamente* ciega, y se la llama en este estado *absoluta*, identificándola luego con la necesidad, de tal modo que esta se presenta como una necesidad *secretamente* racional, y así se aparta rápidamente del inconveniente *destino* ciego, de la necesidad *privada de razón*.

„Si –se dice– como todos reconocen y todas las lenguas lo atestiguan, el concepto de lo racional y el concepto de lo necesario significan lo mismo; si aquel no es más que el reflejo, la

⁵² En *Von den Göttlichen Dingen*, Jacobi (Werke III, p. 339) decía: “Mis convicciones son enteramente las mismas que las que expuse hace veinticinco años en mi libro sobre la doctrina de Espinoza y en el diálogo que le siguió muy pronto sobre idealismo y realismo. En ese entonces había todavía un acuerdo general sobre el propósito de la filosofía, sobre su última finalidad, y sólo había divisiones respecto de cuál sería el camino mejor y más corto para alcanzar al fin establecido. Ya no es así, en nuestro tiempo se es casi unánime en creer y asegurar que para ganar la corona de la verdad, de la ciencia y de la sabiduría, se tiene que tomar una dirección completamente opuesta a la anteriormente seguida”.

⁵³ Al menos tiene que decirse en honor a Espinosa, dice *Enesidemo* de Schulze (*Encyklopädie der philos. Wissenschaften*, p. 62), que aquél se ha explicado sin reservas sobre la ilusión de que el hombre sea libre y que pueda actuar moralmente bien o mal, así como también sobre la intención de proceder con la *ética* a una transformación, transformación necesaria a su sistema, de ésta en una *física*. Cfr. *Epistolae ad B. d. S. et auctoris responsiones, ep. LXII; Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI. NA

⁵⁴ “Si todo lo que *deviene*, desde lo más grande a lo más pequeño, en el mundo de los espíritus, así como también en el mundo corpóreo, es determinado por el ser absoluto, entonces las representaciones de la *libertad* y de la *espontaneidad* de nuestro espíritu, y las de un *mérito* y de una *culpa* [49] respecto de sus actos, son una mentira, con la cual nos engañamos a nosotros mismos, y así toda acción y omisión de todo monstruo humano es *divina*, de donde sólo el insensato o el limitado puede encontrar algo digno de reproche. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* de Gottlob Ernst Schulze, pp. 61, 62 NA

⁵⁵ No es fácil establecer a quiénes alude Jacobi; sin embargo, hay claras alusiones a Schelling en lo que sigue del texto. Ya en *Von den Göttlichen Dingen* lo había aludido sin nombrarlo, no obstante, Schelling le reprocha no haber leído su escrito sobre la libertad y no haberlo nunca comprendido. Pero este reproche se lo formula Schelling a todos los que intentan rebatirlo.

representación que tiene su origen en la reflexión de éste, entonces los conceptos de lo necesario y de lo libre sería conceptos imposibles, que se oponen, que se suprimen mutuamente. Así, pues, es evidente que los conceptos de lo libre, de lo de acuerdo con la razón y de lo necesario coinciden en el único concepto de lo incondicionado o de la entidad eterna de las [50] cosas y de la fuerza originaria eterna en esta entidad; lo libre, entonces, ya no planea *sobre* la naturaleza como creador, tal como muchos lo han soñado puerilmente y por cierto aquí y allá lo siguen soñando, sino que sólo es su fundamento como el único verdadero ser“.

No quiero preguntar: cómo a partir de este ser libre que, como ellos dicen, no planea *sobre* la naturaleza como creador, sino que sólo la funda como el único ser verdadero, el ser incondicionado, y que es uno y lo mismo en esta entidad con la entidad eterna de las cosas y con la eterna fuerza originaria, como, asimismo, es uno y lo mismo con la razón, pero sólo con la *absoluta*, y que nuevamente es uno y lo mismo con la necesidad, ambos ciegos, pero ésta conduciendo a aquél y precediéndolo con paso infalible en la gran obra del surgimiento de las cosas a partir del caos; no quiero pues, preguntar, ¿cómo se podría pensar que surgiera o se desarrollara algo a partir de este ser libre, dado que a él, el eterno inmutable le repugna precisa y decididamente tanto el crear como el ser creado? No preguntaré esto, sino que sólo haré notar únicamente lo siguiente: que según esta doctrina el *poder* es evidentemente [51] el principio originario; un poder por sobre el cual no hay ninguno otro, y que, por lo tanto, el conocimiento, la sabiduría y el bien (incluso suponiendo que estuvieran encerrados en germen en su fundamento: la *entidad total*), al menos no pueden ni *dominarlo*⁵⁶ ni *guiarlo*. Un poder por sobre el cual no hay otro y que, sin embargo, ni el conocimiento ni la sabiduría ni la bondad lo rigen, es destino ciego, y de ninguna manera, en virtud de designarla con el mero nombre de *razón y libertad absolutas*, llegará a ser un ser verdaderamente razonable que actúa por libertad, es decir, *por este medio el destino no se convertirá en un Dios*.

Lo que hace de Dios un *verdadero* Dios, en oposición al destino, se llama *providencia*. Sólo donde hay *providencia*, allí hay razón, y donde hay razón, también allí hay también *providencia*. Ella misma es el espíritu, y sólo a lo que es el espíritu corresponden los sentimientos, que anuncian su existencia, de la *admiración*, del *respeto* y del *amor*. Bien podemos juzgar que un objeto sea bello o perfecto, sin previamente [52] saber como llegó a serlo, si acaso en virtud de la providencia o no; pero respecto del poder que lo crea, no podemos admirarnos, si lo ha producido inconscientemente, sin intención ni premeditación, conforme a leyes de una necesidad natural. Incluso la magnificencia y majestad del cielo, que precipita al hombre todavía niño a adorarlo de rodillas, ya no subyuga el ánimo de quien conoce la mecánica que mueve los cuerpos, que los mantiene en sus movimientos y que incluso los forma. Ya no se asombra ante el objeto, éste es igualmente finito, sino sólo ante el entendimiento humano que, en un Copérnico, Gassendi, Kepler, Newton y Laplace, que han sido capaces de elevarse por sobre el objeto, de poner fin a los milagros gracias a la ciencia, de despojar al cielo de sus dioses, de desencantar el universo⁵⁷.

⁵⁶ *vorwalten*.

⁵⁷ Newton procuró la sólida idea fundamental, completamente inteligible, en virtud de la cual se transformó la doctrina de Kepler, todavía plena de misterio, en una mecánica del cielo completamente clara, tal como ahora la poseemos en la obra inmortal de Laplace, donde no sólo aprendemos a comprender todos los datos, del pasado y del futuro, a partir de una única ley fundamental (la ley fundamental de la gravitación), [53] sino que incluso podemos seguir al maestro, con plena confianza, en las hipótesis respecto de la primera constitución del sistema planetario. A lo cual se podría replicar: Usted explica todo a partir de su omnipotente gravitación, pero, ¿de qué principio proviene, pues, ella? A lo cual respondo: *ella es la hija heredera del antiguo destino ciego; magnitud, número y*

[53] Pero también esta admiración, la única de la facultad de conocer humana, se desvanecería si un Hartley, un Darwin, un Condillac o un [54] Bonnet consiguen efectivamente ponernos ante los ojos una mecánica del espíritu humano, que fuera tan universal, comprensible y clarificadora como la newtoniana del cielo. Entonces ya no podríamos ni honrar verdadera y reflexivamente, ni encontrar sublimes, ni considerarlos con admiración, el arte, la ciencia superior, una virtud cualquiera⁵⁸.

Por cierto, también entonces las obras y proezas de héroes del género humano, la vida de un Sócrates o de un Epaminondas, la ciencia de un Platón y de un Leibniz, las expresiones poéticas y plásticas de un Homero, de un Sófocles y de un Fidias, tendrían todavía la capacidad de conmover estéticamente, e incluso de hacer nacer en el espíritu un agrado hasta el embeleso; así como también el espectáculo [55] sensorial del cielo estrellado es todavía capaz de conmover y de regocijar el ánimo del más adelantado discípulo de un Newton o de un Laplace; sólo que entonces no está permitido preguntar por el fundamento de semejante conmoción, pues la reflexión respondería indefectiblemente: tu te engañas simplemente como un niño, retén de una vez, que la admiración es siempre sólo la hija de la ignorancia.

El tesoro de nuestra especie no es una ciencia que elimina todo milagro, sino una creencia, que permanece al lado de la ciencia y que le es insuperable, en un ser que *sólo* puede hacer milagros y que creó también milagrosamente al ser humano, la creencia en Dios, en la libertad, en la virtud y la inmortalidad; esta creencia es la marca distintiva de la humanidad; ella es, podría uno decir, el alma razonable misma, y por eso no sólo es más antigua que todos los sistemas inventados por los seres humanos y las artes que han enseñado, sino también, como una fuerza que surge inmediatamente de Dios, es esencialmente superior a todo. La creencia es la silueta del saber y querer divinos en el espíritu finito del ser humano. Si pudiéramos convertir esta creencia en un saber, entonces [56] se cumpliría la promesa que la serpiente hizo a la codiciosa Eva en el Paraíso: seríamos como Dios.

En la situación de una inteligencia todavía inculta, en la cual persisten a menudo por largo tiempo pueblos enteros, el saber y el creer, la confianza en aquello que se ve, y la confianza todavía más firme e íntima en aquello que no se ve, se muestran a tal punto mezcladas que a partir de este estado de confusión, se puede dar una explicación suficiente a todos los fenómenos extraños en la historia de la humanidad: el fetichismo grosero y el refinado, el culto de animales y

medida son sus servidores, la parte de herencia que le corresponde es, empero, un mundo sin Dios, que no necesita de ningún Dios.

Si el gran astrónomo Lalande niega la divinidad, no pudo encontrar ningún Dios en el cielo, ni el dedo de Dios en el movimiento de los astros, tenemos que darle la razón al curso de su entendimiento. Aquel orden grandioso y esta finalidad es justamente sólo el producto de un estricto mecanismo de las leyes naturales necesarias, allí arriba hay un destino ciego carente de espíritu que es el amo absoluto del mundo.

Yo, sin embargo, apelo a la verdad de la sentencia de Juan: sólo en *espíritu* debemos venerar a la divinidad. Sólo en lo que nuestra ciencia es para el espíritu podemos encontrar su *dignidad*. Sólo aquel que cree en los fines puede llamar finalidad al orden del mundo. El verdadero significado del curso del mundo hacia sus fines radica muy simplemente en el *sentimiento* de los seres humanos. ¡El espíritu infinito no se esconde bajo la medida y el número! El juego con números es un juego fácil, su alegría es *sólo la alegría* del espíritu *cautivo* al tintinear de sus cadenas. (Cfr. J. F. Fries, *Populäre Vorlesungen über die Sternkunde*, pp. 225, 227, 18, 16). NA

⁵⁸ Dr. Hartley looked forward to an aera, "when future generations shall put all kinds of evidences and inquiries into mathematical forms: reducing Aristotle's ten categories and bishop Wilkin's forty *summa genera*, to the head of quantity alone, so as to make mathematics and logic, natural history and civil history, natural philosophy and philosophy of all other kinds coincide *omni ex parte*". Dugald Stewart, V. Account of the life and writings of Thomas Reid, Edinburgh, 1803, p. 126. NA

de astros, las innumerables especies de idolatría y de superstición, la multitud de sistemas absurdos y contradictorios, El animal irracional, incapaz de religión, est también incapaz de superstición y de idolatría.

Tan pronto como en la conciencia humana comienzan a distinguirse con *claridad* las percepciones sensible de las *apercepciones*⁵⁹, comienza la filosofía. Esta distinción aunque oscura, está ya presente en los niños; todavía en la cuna ya intentan hablar balbuceando y, como dicen las madres, sonríen a los ángeles. Pero [57] transcurren siglos antes que aparezca un Anaxágoras, quien abre al entendimiento, que ha permanecido en su desarrollo científico durante tanto tiempo centrado en la sola naturaleza, el camino del conocimiento de un espíritu que domina sobre la naturaleza, una *inteligencia creadora*.

La ciencia centrada en la sola naturaleza es capaz de eliminar gradualmente con sus propios medios la falsa creencia, que es superstición; pero esta ciencia no es capaz de evitar que con la falsa creencia se pierda también la creencia auténtica⁶⁰. Por lo tanto esta creencia auténtica no se pierde, sino que se levanta al lado de la ciencia y le está enfrentada, sólo que en una posición más elevada; surge una doctrina que se eleva por sobre la doctrina de la naturaleza, [58] que *limita el concepto de naturaleza por el concepto de libertad*, pero que por ello precisamente amplía verdaderamente el entendimiento: *filosofía en el sentido de Platón*.

Como todo otro sistema de conocimientos, asimismo la filosofía obtiene su *forma* del solo entendimiento, como facultad general de los conceptos. Sin conceptos no es posible ningún reconocimiento consciente, ninguna conciencia de *conocimientos*, por lo tanto, tampoco ninguna distinción ni comparación, ninguna separación ni conexión, ningún sopesar, ponderar ni evaluar, en una palabra, no es posible tomar efectivamente posesión ninguna verdad. Por el contrario, el *contenido* de la filosofía que le es propio, sólo lo puede dar la razón, “a saber, la facultad de conoce lo que es independiente de la sensibilidad y le es inaccesible”⁶¹. La razón no crea conceptos no construye ningún sistema, tampoco juzga, sino que es, *al igual que los sentidos externos*, meramente reveladora, anuncia positivamente.

[59] Se tiene que retener firmemente, por sobre todo, lo siguiente: así como hay una intuición sensible, una *intuición* por medio del sentido, asimismo hay una intuición racional por medio de la *razón*. Ambas permanecen, una frente a otra, como fuentes de conocimiento propiamente tales, y así como la primera no se deja deducir de la segunda, asimismo tampoco la segunda de la primera. Ambas están precisamente en la misma relación con el entendimiento y por ello también en la misma relación respecto de la demostración. Ninguna demostración vale para la *intuición sensible*, en tanto toda demostración no es sino una reconducción hacia la *intuición sensible* (empírica o pura) que la verifica; ésta es, en relación al conocimiento de la naturaleza, la primera y la última, lo que vale incondicionadamente, lo absoluto. por el mismo fundamento tampoco vale ninguna demostración de la *intuición racional o intuición de la razón*, que no dé a conocer objetos allende la naturaleza, es decir, que nos dé la certidumbre de su efectividad y de su verdad.

⁵⁹ Juego de palabras entre *Wahrnehmung* y *Vernehmung*. NT

⁶⁰ Los progresos en la física, para que ésta no se vuelva arrogante y no *destrone a la razón reemplazándola con el entendimiento*, convierten a la metafísica en necesaria. Pero el propósito de la metafísica es, sin embargo, facilitar con seguridad el tránsito desde el mundos sensible al suprasensible; y su *propósito último* es responder a la pregunta: ¿con qué propiedades hay que pensar a aquel ser para quien el mundo tiene que estar como referido a un principio supremo? y ¿de qué índole es la conexión que existe entre éste y aquél? Cfr. G. E. Schulze, *Encyklopädie d. phil. Wissenschaften*, pp. 71, 47, 52). NA

⁶¹ Cfr. Schulze, *Grundsätze der allg. Logik*, No 2, nota 12. NA

Tenemos que usar la expresión *intuición de la razón*, porque la lengua no posee otra para significar la manera cómo [60] le es dado a conocer al entendimiento, únicamente en los *sentimientos* exaltados, lo que es inaccesible a los sentidos, y por cierto como verdad objetiva que no se ha de ninguna manera meramente inventado.

Si alguien dice que él sabe, entonces preguntamos con todo derecho, ¿de dónde lo sabe? Inevitablemente tiene que remitirse al final a uno de estas dos: o bien a la *sensación* de los sentidos, o bien al *sentimiento* del espíritu. respecto de aquello que sabemos en virtud de un sentimiento del espíritu decimos que lo *creemos*. Así hablamos todos nosotros. Respecto de la virtud, por consiguiente, respecto de la libertad, por consiguiente respecto del espíritu y de Dios, sólo cabe *crear*. Sin embargo, la sensación que funda el saber en la intuición sensible (llamado *auténtico* saber), no está en absoluto por sobre el sentimiento, el cual funda el *saber en la creencia*, como tampoco lo está la especie animal por sobre la especie humana, el mundo material por sobre el mundo intelectual, la naturaleza por sobre su creador.

[61] Y así mantenemos, pues, sin temor que nuestra filosofía procede del sentimiento, a saber, del sentimiento *objetivo y puro*; que reconoce la autoridad de éste como suprema y, en tanto doctrina de lo suprasensible, se funda sobre esta sola autoridad.

Sostenemos que la facultad del sentimiento es en el ser humano la facultad superior a toda otra, la única que lo distingue específicamente del animal, lo eleva por sobre éste, no meramente en grado, sino en naturaleza, es decir, lo eleva *incomparablemente* por sobre éste; esta facultad es, sostenemos, una y la misma con la razón, o bien, como también se podría perfectamente expresar, lo que llamamos razón y que levantamos por sobre el *mero* entendimiento aplicado a la sola naturaleza, proviene única y exclusivamente de la facultad de sentimiento. Así como los sentidos remiten al entendimiento en la sensación, asimismo [62] la razón remite al entendimiento en el sentimiento. Las representaciones que nos son remitidas en el solo sentimiento, las llamamos *ideas*.

En cierta medida, también los animales poseen inteligencia, y tienen que poseerla todos los seres vivientes, porque no puede haber ningún individuo viviente sin conciencia asociativa, que es la *raíz* de la inteligencia; pero carecen completamente de la facultad de sentimiento idéntica a la razón, del órgano incorporeal para la percepción de lo suprasensible.

Cuando decimos de un ser humano que carece de todo sentimiento, entonces no sólo lo colocamos a la *misma* altura de los animales, sino que lo hundimos mucho más profundamente todavía que éstos, en tanto tenemos que aceptar que voluntariamente a partir de sí mismo tiene que haber llegado a ser tal, puesto que, como ser humano, estaba por naturaleza dotado de sentimiento. Sin embargo, por ello mismo podemos amar a los animales y entrar en una especie de relación de amigo, si bien son completamente incapaces del conocimiento de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello. Al ser humano, empero, quien no es incapaz de este conocimiento sino que le llega contranatura a ser extraño, lo consideramos o bien, sólo con espanto, como un engendro repugnante, o bien, sólo con horror y aversión, como un ser satánico.

Así, pues, una vez más, la presencia o carencia de la facultad de sentimiento distingue a animales de seres humanos. Donde no hay razón, tampoco hay sentimientos que den a la conciencia la representación inmediata y objetiva de algo que le es exterior; donde hay semejantes sentimientos, allí hay también indefectiblemente razón; allí se revelan y de hecho se manifiestan distintamente libertad, virtud, reconocimiento de Dios, sabiduría y arte.

Contra la doctrina de las intuiciones de la razón o contra los sentimientos puros y su objetividad se alzan y reúnen, sin embargo, todos aquellos que, de una vez por todas, no quieren saber de un *espíritu pleno de certidumbre*, que conduce *inmediatamente* hacia toda verdad, sino

sólo quieren saber de unas *letras plenas de certidumbre*, sin las cuales el espíritu no sirve para nada, y que, en su plenitud, estas letras o bien harán al espíritu incluso innecesario, o bien engendrarán recién el auténtico espíritu *único pleno de certidumbre* y, una vez engendrado, también lo inspirarán. A estas letras las llaman *ciencia*.

[64] Eso que ustedes llaman espíritu *pleno de certidumbre*, nos dicen estos hombres, es el espíritu que *carece de certeza*, es un fuego fatuo, un seductor. ¡Ponga a prueba el espíritu!, es decir, sométalo a la prueba de la letra, y vea si acaso la admite, si acaso puede ingresar perfectamente; no confíe en nadie que retroceda ante esta prueba y que se excusa en lugar de comparecer físicamente. Déjelo que se vaya, rehúselo, y sólo esfuércese, cada vez con mayor celo, por el ser que sólo está en las *palabras*, que es en virtud de las solas *letras*, que es por ellas y en ellas.

No todo es reprochable en lo que dicen estos hombres, y tenemos que distinguir con toda justicia lo que hay de verdad en lo que dicen, de lo que es falso. “Sin palabra <Wort>, ninguna razón, ningún mundo”. *Al principio era el verbo <Wort>*, proclama una voz santa; que, por cierto, no se queda en esta proclamación, sino que continúa: Y el verbo <Wort> estaba en Dios, y Dios era este verbo <Wort>. Ahora bien, los hombres que han hablado contra nosotros se equivocan en que ellos hacen nacer el padre del hijo, la palabra de las letras, dado que es evidente, piensan ellos, que la palabra se compone de letras, [65] por lo tanto, éstas tienen que haber existido antes que aquéllas. La palabra así creada comienza recién entonces a engendrar, según ellos, el entendimiento, después y por último, éste engendra la razón. Así invierten todo; ya no hay espíritu que sea en sí mismo, sino sólo almas de cuerpos o seres corporales vivientes, y así sólo hay alma siempre y allí donde hay cuerpo.

El entendimiento no puede rechazar este figurarse las cosas de manera invertida, si no es más que, y no quiere ser más que, una facultad de reflexión de las intuiciones sensibles y, ordenada a este único fundamento, una facultad de separa y de reunir en conceptos, juicios y razonamientos; pues, la reflexión que la constituye a ella misma es esencialmente invertida. En la reflexión o en el entendimiento las especies aparecen antes que los individuos que las constituyen, y lo géneros antes que las especies; en la reflexión, en general, todo particular nace en el seno de un universal que lo crea, de manera que lo real efectivo, lo real mismo, sigue como una propiedad meramente agregada a la cosa, un *complementum possibilitatis*, un [66] concepto carente de contenido, una palabra vacía. Por ello el entendimiento vuelto sólo sobre el mundo sensible el definido el mismo como la facultad *de conocer lo particular en lo universal* por medio de... *conceptos*, y revistiéndose con esta corona, asume el apelativo de razón. Formando siempre conceptos cada vez más amplios, esta razón alcanza finalmente el concepto infinitamente extenso de un Uno-Todo, el no-pensamiento de un ser completamente indeterminado, al mismo tiempo simple y doble: a saber, por una parte, una materia infinita completamente indeterminada, a partir de la cual se desarrolla físicamente una infinidad de seres materiales finitos determinados, todos los cuerpos con sus diversas propiedades; y, por otra parte, un pensar infinito completamente indeterminado, que en su infinitud no sabe de sí mismo, de donde proceden las almas hacia los cuerpos, cada una asociada necesariamente a cada uno. *Necesariamente* porque la materia infinita y el espíritu infinito constituyen juntos uno y el mismo ser. Para este sistema (de la identidad absoluta del ser y la conciencia), toda alma nacida del ser de todos los seres [67], es y sólo puede ser, el concepto *inmediato* de un cuerpo, o la *vida* de éste, que nace se desarrolla y desaparece con él; no desaparecen, por cierto, pues, sin que también se pueda decir, que ambos son en la misma medida y en la misma proporción ciertamente imperecederos si bien son mortales; o también que son ciertamente inmortales si bien percederos; pues en el Uno-Todo que representa

la identidad del ser y la nada, el reposo absoluto y el movimiento absoluto no es ni ayer, ni hoy ni mañana, sino todo en él es igualmente eterno, así como es *a parte ante*, así es *a parte post*.

El comienzo de esta doctrina del Uno-Todo es, según Platón, que partiendo de lo sensible y de lo tangible, de lo *corpóreo*, colocándolos como fundamento en tanto lo único verdaderamente existente, descubre continuando con la investigación que esto corporal que los sentidos permiten percibir *no* es lo existente, sino que todo es sólo movimiento y no hay *nada más aparte de esto*. Ahora bien, hace decir Platón a Sócrates en el Teeteto: “esto no es un discurso erróneo, a saber, nada (de lo percibido por los sentidos externos) es en sí mismo y por sí mismo [68] algo determinado, y tampoco puedes, con todo derecho, atribuirle a ninguna cosa una única propiedad, más bien, si llamas a algo ‘grande’, también se muestra como pequeña, si pesada, también ligera, y de manera parecida en todo lo que no es precisamente *uno*, ni algo determinado, ni de una índole cierta, sino que siempre *deviene*. Y, con la excepción de Parménides, todos los sabios están a este respecto de acuerdo entre sí; Protágoras al igual que Heráclito y Empédocles, está de acuerdo con los poetas, los más eminentes de los dos órdenes de poesía, con Epicharmo, entre los cómicos, y con Homero, entre los trágicos, el cual cuando decía: “contemplo al padre Océano y a Thetis, la madre, quería significar que *todo ha nacido del flujo y del movimiento*”⁶².

Pero, con este mejoramiento, muestra en seguida Platón o el Sócrates platónico, esta grosera doctrina del ser que reduce este último a lo corpóreo [69] a fin de cuentas no mejora nada, pues así como allí todo es retrotraído a lo corporal como el único ser verdadero, asimismo aquí todo es retrotraído a un ser en movimiento, el cual expulsa al ser de todas partes y no queda más que un mero hablar sobre él, pero un hablar fraudulento y falso, que tampoco puede ni siquiera una sola vez haber *hablado* en verdad. Pues estos flujos fluyen, como todo lo demás, también las *palabras*, a saber, nombres o sustantivos; sólo quedan los verbos, y pierden éstos también el tiempo presente, que para ellos no es nada, como tampoco en absoluto hay un es o un ser. Pero allí donde no hay en absoluto nada, ni nada deviene, allí tampoco habrá ni devendrá ningún conocimiento y este es el fin de toda doctrina.

Tomando esto en consideración, sabios posteriores han invertido la inmemorial proposición homérica e incluso prehomérica que sostiene *que todo es sólo movimiento y que no hay nada fuera de éste*, estableciendo la proposición exactamente contraria: por doquier el movimiento es *en verdad* es nada, sino que en *verdad* por doquier sólo hay lo inmóvil, un único uno existente. Así, pues, al igual como esos sabios anteriores [70] admitían un devenir eterno sin ser, así estos sabios posteriores admitieron, por el contrario, un ser eterno sin devenir; y así allá el discurso se perdió y la doctrina y tuvo que acallarse a sí misma por la carencia de sustantivos, asimismo acá la doctrina, a su vez, se perdió por la carencia de verbos, de los cuales permaneció sólo el tiempo presente, así, pues, en verdad ningún tiempo.

Aquí, pues, surgió recién la *auténtica* doctrina del Uno-Todo y se puso entre ambos resolviendo el problema. El devenir sin ser lo enlaza con el ser sin devenir, y dice: ¡Así está bien! ¡Vea, funciona y se sostiene!

Que esta doctrina del Uno-Todo tenga que ser tenida por la única verdaderamente válida por un entendimiento vuelto exclusivamente hacia el mundo sensible, elevándose por sobre éste sólo en virtud de conceptos creados a partir de este mundo sensible y en virtud de conceptos de conceptos, no es algo que Platón haya negado; su falta de verdad, sostiene, sólo será reconocida por medio de una facultad superior de conocimiento, por un ojo hecho sólo para la intuición de lo suprasensible y vuelto fijamente hacia ello. “Así como, pues, continúa Platón, si el ojo corporal

⁶²Ilíada, XIV, 201.

no fuera móvil por sí mismo, tendría que volverse con todo el cuerpo desde [71] la oscuridad hacia la claridad, asimismo aquella facultad de conocimiento tendría que ser apartada *con el alma entera* de las cosas cambiantes hasta que fuera capaz con la intuición de elevarse hacia lo inmutables y hacia la más sublime luz de lo inmutable, llamado por nosotros el *bien*.”⁶³

Con esto no se afirma que en lo mutable no haya nada de inmutable que conocer, sino sólo *que tenemos que haber ya conocido lo inmutable para reconocerlo en lo mutable*. Si lo mutable no contuviera nada de lo inmutable, entonces no podría ni siquiera existir como mutable, no podría tampoco de ninguna manera ni siquiera *aparecer*. Por ello para el entendimiento que está exclusivamente vuelto hacia el mundo sensible y que progresa precisamente con su pensar, este mundo queda reducido finalmente en un Uno y Todo de Nada. Nunca nadie lograra del partidario de la doctrina del Uno-Todo que confiese que esto es algo que él encuentra, o que el camino [72] y el término de su ciencia consiste en la transformación de todo ser en pura palabra. Cómo esquivaba esta confesión y el que se vuelva imposible para los filósofos atraparlo y captarlo, es algo que se encuentra incomparablemente expuesto en *el Sofista* de Platón. Ya antes he remitido a esta obra maestra del divino Platón, y remito aquí seriamente de nuevo a este mismo.⁶⁴

Oigo, sin embargo, la advertencia socrática: transigir “para que no siempre nuevos flujos obstruyan el primer discurso”.⁶⁵

Hemos partido de la pregunta: ¿Es la razón humana sólo un entendimiento que se eleva por sobre las intuiciones sensibles y que se refiere en verdad sólo a éstas? o bien, ¿es una facultad más alta que le revela *efectivamente* a los seres humanos lo en sí verdadero, bueno y bello, y no una facultad que lo *engaña* con meras imágenes vacías, carentes de referencia objetiva?

[73] Mostramos que lo primero es admitido por todas las filosofías surgidas después de Platón, por Aristóteles y después de él hasta Kant, tanto por los llamados racionalistas, Leibniz, Wolf y Sulzer, como en los designados como simplemente sensualistas, Locke, Condillac y Bonnet.

Podemos remitirnos para esta afirmación a la prueba dada por Kant, la cual indiscutiblemente demuestra que un entendimiento que, en tanto facultad formadora de conceptos, reflexiona sólo sobre el mundo sensible y sobre sí mismo, si intenta aprehender algo más allá del ámbito de la sensibilidad sólo puede aprehender el vacío, su propia *sombra* que se extiende en todas direcciones hacia lo infinito.

Así, pues, proseguimos, o bien “todo lo suprasensible es ficción y su concepto vacío de contenido”⁶⁶; o bien, tiene que ser reconocido *para* la veracidad de lo suprasensible y su conocimiento en los seres humanos que éste proviene de una facultad superior, a la cual [74] se hace manifiesta la verdad *en* los fenómenos y sobre ellos, de una manera que escapa a los sentidos y al entendimiento.

Apoyados en esta *alternativa*, insistimos en admitir dos distintas facultades de percibir en los seres humanos; una facultad de percibir por medio de instrumentos de percepción visibles y tangibles y, por lo tanto, corpóreos; y otra distinta, que percibe por medio de un órgano invisible que no se manifiesta de ninguna manera a los sentidos externos, de cuya existencia sólo tenemos noticia en virtud del sentimiento. Este órgano, ojo espiritual para objetos espirituales, es llamado

⁶³ Platón, *República*, VII. (op. Bipont. T. VII, p. 135). NA

⁶⁴ Cfr. V. d. göttlichen Dingen..., el tercer apéndice. NA

⁶⁵ Platón, *Teeteto*, 177 b-c. NT

⁶⁶ Palabras de Kant, *Kr. d. r. V.*, Prefacio. NA

por los seres humanos, –fundamentalmente por todos– *razón*, de modo que bajo el nombre de *razón* no han entendido en verdad nada más que justamente este órgano. Sólo algunos de estos hombres, que se llamaban a sí mismos filósofos, intentaron pasarse sin este segundo ojo del alma, figurándose que con un único ojo, la verdad única, tenía que verse con más certeza y rigor, que con dos ojos. Ellos se arrancaron efectivamente el único ojo del alma vuelto hacia lo suprasensible y encontraron que, de hecho, para ellos ahora todo era mucho más claro y distinto que antes. Lo que se [75] tenía, dijeron, por un efectivo segundo ojo, era sólo una *apariencia*, en verdad era una enfermedad que hacía ver doble al único y *efectivo* ojo que ve. Sólo se debe considerar a éste como el único *verdadero* ojo, que tras la operación ha sido puesto en medio de la frente, y cómo del otro pretendido segundo ojo ahora ya no se encuentra el más mínimo vestigio. Estos Polifemos encontraron audiencia y crédito en muchos, los cuales, entonces, quisieron ser curados de esta anormal doble visión y del falso ojo. Sólo Sócrates y tras él, su discípulo Platón, se opusieron a esta sabiduría tuerta, poniendo en evidencia de innumerables maneras que el alma humana, para alcanzar el conocimiento de la verdad una, necesita de sus ambos ojos de los cuales está provista, y los tiene para ello que mantener cuidadosamente y siempre abiertos; si cierra o se arranca los ojos vueltos hacia lo suprasensible, *entonces sólo alcanza por medio del otro nada más que una ciencia sin fundamento carente de penetración y de un fin último*⁶⁷. Pero [76] el discurso del divino Platón fue superado por el discurso de muchos otros: “porque es justamente tan imposible inculcar el conocimiento de la verdad a almas que no están dotadas del órgano que es apropiado para ello, como lo es para un ciego su rostro poniéndolo delante de un espejo”.⁶⁸

Esto significa que no se puede discutir con quien los sentimientos puros de lo bello, lo bueno, de la admiración y del amor, el respeto y la admiración no lo persuaden de que en estos sentimientos y por ellos, él percibe algo que no depende de ellos, que es inalcanzable tanto por los sentidos externos como por un entendimiento que está vuelto exclusivamente hacia sus intuiciones.

Se ha mostrado ya hace tiempo que no es posible vencer al idealista, *el de índole inferior y que lo es a medias al modo del de Berkeley*, que pretende a despecho del sentimiento natural, que él no percibe *en verdad* un mundo material que existe efectivamente fuera de él, sino que tiene sólo *sensaciones*, tal como se puede demostrar claramente. Asimismo se tiene que demostrar que igualmente no es posible vencer [77] al *idealista de índole superior que lo es totalmente al modo del de Hume*, que niega, a despecho del sentimiento de la razón, la veracidad de las ideas que provienen inmediatamente de este sentimiento, en cuya cima se encuentran los conceptos, inextinguibles e inseparables entre sí, de libertad y providencia.

Ya anteriormente hemos mostrado cómo el ser humano, a despecho de sus sentimientos más profundos e íntimos, por una parte es fuertemente incitado e provocado a negar la libertad y la providencia, pero, por otra parte, es de manera igualmente fuerte intimidado e impedido a ello, e inventa, pues, extraños artificios para alcanzar un lugar filosófico que esté en el medio, lugar al mismo tiempo del sí y del no. Pero lo que hace a este artificio tan engañoso, que por éste no sólo son embaucados y cegados inexpertos y aprendices sino también en primer lugar los mismos inventores, es algo que todavía nos resta poner aquí en la luz, como completamiento indispensable de nuestro trabajo.

⁶⁷ Cfr. todo el sexto libro de *la República* de Platón. NA

⁶⁸ Platón, *República*, VII, op. Bipont. T. VII, p.35. NA

Hay dos tipos de engañifa en virtud de los cuales el sensualismo o el materialismo, cambiando múltiplemente de forma y nombre pero siendo en verdad siempre los mismos [78] – no admitiendo *un gobierno de la libertad por sobre el gobierno de la necesidad, una omnipotencia por sobre el destino*– ha intentado disimular su parcialidad y debilidad, de tal modo que puedan aparecer que tampoco a ellos el concepto de libertad y la convicción de lo suprasensible les son extrañas.

La primera de estas engañifas radica en que se pretende alcanzar en virtud de continuas abstracciones del entendimiento, el concepto de lo incondicionado.

A saber, en la abstracción se dejan caer las relaciones y características particulares que condicionan un objeto sensible, se retiene sólo lo universal, el cual aparece, entonces, por comparación con lo particular, más ilimitado, ya no ligado a las condiciones singulares de lo particular, y así, pues, se cree erróneamente que, en virtud de una abstracción de *todos* los límites, el concepto de lo incondicionado tiene que ser dado al entendimiento⁶⁹. Este abstractum, sin embargo, de hecho no es el concepto de *libertad* como concepto propio [79] de lo *incondicionado*, sino la vana impostura de un *todo sin ningún contenido* y, por lo tanto, sin *ningún límite*, un concepto de lo absolutamente indeterminado precisamente porque en la abstracción fue privado de todas las determinaciones singulares. Conforme a su contenido, este concepto supremo hacia el cual el entendimiento puede progresar por medio de la abstracción es el concepto de la *pura negación*, de la *pura nada*⁷⁰. Si se lo considera como el *fundamento* incondicionado, de donde procede todo lo condicionado, entonces este fundamento es propiamente el absoluto des-fundamento⁷¹; un devenir perfectamente *indeterminado* de donde debe surgir lo que deviene determinado; un todo *carente* de todo carácter como fundamento de un mundo real *con caracteres* determinados infinitamente variados.

Este concepto puramente negativo no adquiere ningún contenido positivo en virtud de que yo ligue el concepto de un tiempo infinito con el concepto de [80] un mecanismo infinito de la naturaleza –serie causal necesaria– que se revela en aquél, pues aquí no hay ningún primero ni ningún último, ningún *qué* ni ningún *para qué*; incluso el concepto mismo de un mecanismo infinito tiene que aparecer al entendimiento, si reflexiona con mayor rigor, como imposible; el pensador sólo objeta a esta imposibilidad en el concepto, la *existencia* evidente en la realidad sensible, la existencia incontrovertible, del nexo causal como ley del mundo, pero queda siempre como un desatino justamente admitir este nexo causal sin comienzo y si fin a partir de la proposición: *nada es incondicionado* excepto el nexo causal mismo, un mero devenir que procede de un devenir.

¿Cómo ocurre que alguien se satisfaga con este tipo de engañifa, y espere dar un fundamento científico a un desatino? Respondemos: el concepto de libertad, en tanto verdadero concepto de lo incondicionado, se afinca inextirpablemente en el espíritu humano y fuerza el alma humana a aspirar a un conocimiento de lo incondicionado que está por sobre lo

⁶⁹ Cfr. J. Fries, *Tradition, Mysticismus, und gesunde Logik, oder über die Geschichte d. Phil. (Studien* tomo VI. NA

⁷⁰ Cfr. Bouterwek, *Neuem Museum der Phil. u. Lit.* Tomo I, Fasc. I, el artículo, *Was heißt Denken?*, Fascículo 2, el artículo, *Ueber das Ideal-Object d. vnft. Verlangen*, cfr. *Von den göttlichen Dingen*, el apéndice A. NA El texto es el siguiente: “Cuando en la reflexión, la razón se eleva por sobre toda intuición sensible, tras una abstracción completa, sólo resta el concepto de nada, que es su producto propio y puro”. La primera engañifa proviene de que el entendimiento no puede alcanzar lo incondicionado sino haciendo abstracción de las condiciones, condenándose así a desembocar en un concepto absolutamente vacío: la nada. Este concepto puede engañar porque, como la libertad es indisoluble del espíritu, subrepticamente la da sentido a este sin sentido convirtiendo lo absolutamente indeterminado en lo propiamente incondicionado.

⁷¹ *Ungrund*. NT

condicionado. Sin la conciencia de este concepto, nadie sabría que los límites de lo [81] condicionado son *límites*; *sin el sentimiento racional positivo de un mundo superior al mundo sensible, el entendimiento nunca hubiera salido del círculo de lo condicionado*, y tampoco hubiera nunca alcanzado el concepto *negativo* de lo incondicionado. En efecto, pues, es paradójico poner una simple negación en la cúspide de todo filosofar; pero el sentimiento de la razón se impone por sobre esta paradoja del entendimiento⁷², y porque la abstracción puede progresar hasta lo universal, hasta lo más *indeterminado*, se toma lo *absolutamente indeterminado* por lo *verdaderamente incondicionado*, por el mismo concepto de libertad y busca sus raíces en el entendimiento, equivocando la verdadera fuente, a saber, la percepción de la razón.

El segundo tipo de engañifa se sigue estrechamente de este primero⁷³.

La percepción sensible, a la cual en el sensualismo el entendimiento es exclusivamente dirigido, viene en socorro de este falso concepto de lo incondicionado. [82] Si consideramos el origen efectivo y el devenir de la naturaleza, entonces parece que el todo, que llamamos *universo*, remite a un desarrollo a partir de un caos primitivo, a partir de un *desierto y de un vacío originarios*. Por cierto, vemos siempre cómo a lo *acabado* más perfecto lo precede un inacabado imperfecto, lo informe precede a lo formado, la falta de reflexión a la reflexión, el apetito salvaje a la ley, la burda inmoralidad a la moralidad, y como aquéllos se constituyen en sus fundamentos. Ese concepto de caos corresponde a lo completamente indeterminado del entendimiento, ambos se implican mutuamente; el concepto vacío del entendimiento es, por decirlo así, reemplazado por la materia, pero sólo por una nada de materia, por una materia sin ninguna determinación material, la cual *debe ser* mera posibilidad, no, sin embargo, las características que le son propias determinadas realmente efectivas percibidas por los sentidos.

En el fondo, este caos no es sino nuevamente una pura *negación* de todas las propiedades *materiales* y, por lo tanto, un no-sensible, así como aquella negación de todo carácter distintivo que corresponde al concepto es un *no-entendimiento*. Como el [83] *devenir* supone en la intuición sensible un *no-existente*, pero a partir de una desnuda nada tampoco nada puede devenir, esta suposición en cierta medida oculta lo inadmisible por medio de que la imaginación interpreta este *no-ser* como un existente imperfecto meramente potencial, a partir del cual consecutivamente se origina el ser perfecto en acto. Es concebible, entonces, que por doquier que lo mejor tenga que proceder de lo peor, de lo inferior, lo superior. Esta suposición es también exactamente tan desatinada como la que afirma que el ser procede del no-ser, consigue su apariencia de verdad sólo en virtud de un *nuevo* desatino.

A saber, se sustituye la imperfección absoluta por la absoluta perfección porque la absoluta imperfección es lo uno, a partir del cual todo deviene, pero no subsistentemente y, por ello, sólo efímeramente. Lo absoluto-imperfecto es, por lo tanto, lo único que no es efímero, el único ser en verdad efectivamente eterno, *natura naturans*, no es, sin embargo, el dios <personal>, sino lo divino <cósico>.

Así como, sin embargo, en este ser-único –que es un no-ser, [84] pero que es un eterno productor– se mueve la materia prima universal de toda materia en sí misma completamente carente de característica, *indiferente*, así mismo se mueve en ella un espíritu primo universal de todos los espíritus, carente completamente de todo pensar, *indiferente*⁷⁴. Este espíritu de todo

⁷² Cfr. los dos artículos ya citados de Bouterweck. NA

⁷³ La segunda engañifa consiste ahora en que la indeterminación de la nada recibe el único contenido sensible que le es posible, la materia absolutamente indeterminada, esto es, el caos. NT

⁷⁴ Esta noción de “indiferencia” alude a Schelling. NT

espíritu, si bien carente de conciencia, es el espíritu más perfecto, el espíritu *kat'exochen*, pues a partir de él se desarrollan, por medio del organismo, todos los espíritus; sólo en él está dada la posibilidad de cada uno, a partir de él nacen todos en conjunto, unos con otros y unos tras otros (así como los cuerpos nacen a partir de la materia universal y al mismo tiempo que con ellos).

Según un reciente descubrimiento, este espíritu de todos los espíritus, si bien carente de conciencia, cultiva puramente para sí mismo también *ciencia y arte*, pero de una ciencia y de un arte *meramente prácticos* que no saben de sí mismos, los únicos que son dignos de su sublimidad, por cierto, él no *pre-ve* pero con todo tampoco *ve por*.

Es posible, por cierto (así se ha inventado hace poco también), es posible, por cierto, que el ser originario y total a partir de un espíritu meramente *material* devenga un espíritu *formal* con saber y querer autoconscientes, devenga un espíritu con *entendimiento*, [85] *en una semana posterior de creación*. Sólo entonces Dios devendrá *verdaderamente*, entonces será también un ser *personal*, *que se posee y se conoce a sí mismo*.

Es bien posible, pues, también *–agregamos nosotros–* que lo que estos nuevos inventores o visionarios ponen en un *futuro lejano*, la perfecta realización efectiva de Dios, también su existencia *personal* y el poseerse y conocerse a sí mismo, es posible que esto haya ya ocurrido en el *pasado* una vez, o también muchas veces, *desde un tiempo inmemorial*. Quizás (dicen ellos mismos) el fundamento inicial de la naturaleza, el oscuro, obraba ya él solo desde hace tiempo, e intentaba, con las fuerzas divinas *contenidas en él*, una creación para él, pero que caía finalmente siempre nuevamente en el caos, –lo cual puede ser indicado también por la serie de generaciones que, *antes de la creación*, desaparecieron y nunca resurgieron– hasta que fue pronunciada la palabra de amor y con lo cual tuvo su comienzo la creación *duradera*.

Hubo, pues, probablemente antes abortos y monstruos [86], numerosos cambios, avances y retrocesos, ¿por qué, entonces, no puede haber habido también muchos nacimientos que llegaron a término y completamente sanos?

Y, ante todo, ¿dónde tienen Uds. la prueba y cuál es, de que Uds. no viven en una creación transitoria, en una *creación antes de la creación*, sino en una creación ahora efectivamente comenzada y duradera? El fundamento que, con las fuerzas divinas que contiene, ensaya creación sobre creación *antes de la creación*, bien puede ser concebido también ahora como realizando sólo un nuevo ensayo semejante, y sólo practicar también con ustedes su juego y un abuso jactancioso, así como él lo hace con el Dios que semi-dormita en él. Tanto cuanto Uds. reconozcan y digan: todavía está y se mueve lo carente de reglas, el caos, en el fundamento de la creación del universo, tanto así que podría una vez más irrumpir; Nosotros preguntamos: ¿*por qué no debería acaso hacer efectivamente de nuevo una irrupción?*

Uds. responden: no podría ni va a ocurrir porque tras la creación efectivamente comenzada, el caos sólo sirve de *base* necesaria a esta creación duradera. [87] La base de la realidad en todas las cosas, aseguran Uds., es lo carente de reglas, un caos, tanto así que el mundo volvería a la nada si se perdiera esta base, si la forma y el orden terminaran limpia y definitivamente con lo carente de reglas. Así se comprende perfectamente bien, agregan recordando Uds. además, que forma y orden no pueden ser lo originario, que lo perfecto no puede estar al comienzo; ni un Dios perfecto y completamente acabado, ni tampoco un mundo perfecto y completamente acabado.

Pero, por último, ¿cómo es entonces? ¡Si lo perfecto no puede *ser* el comienzo, *entonces* es verdadero y cierto que tampoco pueden *devenir* recién al final!

Sin embargo, replican Uds. *tiene que ser* así: también la Escritura distingue períodos en la revelación divina, y pone en un futuro lejano el tiempo en el que Dios será todo en todo, es decir, en el que Dios alcanzará su plena realización efectiva. La crisis de la expulsión del mal fuera del

bien alcanzará entonces su término y justamente con esto ocurrirá la perfecta actualización de Dios.

Entonces, ¿ningún devenir más? pues, ¿qué debería todavía devenir? Por consiguiente tampoco ninguna *vida* más, pues [88] en el solo *devenir*, como Uds. dicen, y sólo con éste hay vida, *la vida que se percibe a sí misma*, que subsiste y que se contiene completamente a sí misma *sólo en la lucha*; también por eso –así hablan Uds. además– Dios se ha hecho libremente víctima del sufrimiento y del devenir, y se ha sometido a un destino al que todo lo viviente *tiene que* rendirse, ya desde que el mismo instante en que, para *volverse un Dios personal*, separó el mundo de la luz del mundo de las tinieblas.

Así, pues, esto, –preguntamos de nuevo y a continuación– todo esto, ¿será así, o no, después de la *crisis* en aquel futuro lejano? Lo que era necesario para que Dios fuera un ser personal, ¿ya no será necesario para que *permanezca*? ¿¿¿No será acaso necesario ahora, una vez que ha concluido perfectamente y llegado al final con el mundo y con él mismo, que él se comience nuevamente a sí mismo y al mundo, y retorne nuevamente a la falta de fundamento y allí una vez más se divida en sí mismo, voluntaria si bien inconscientemente, *a fin de que la criatura devenga posible y él mismo devenga un ser personal en virtud de la creación*, en una palabra, [89] *no será efectivamente y en verdad seriamente necesario* que él recomience de nuevo y lleve a cabo el asunto de la evolución de sí mismo por medio del malvado mundo???

A esta pregunta, ellos sólo responden con duros reproches: que somos incapaces de captar *el círculo a partir del cual todo deviene* y, en este círculo, el universal *Ni-Ni* que todo lo penetra, el fundamento divino; por ello tampoco somos capaces de captar la indiferencia que está al comienzo, la identidad que está al final, y la guerra que está en el centro y, no vale la pena darse el trabajo de hablar con insípidos teístas que sueñan con un Dios completamente listo, de un Dios que *desde el comienzo* sería efectiva y perfectamente real, que tendría entendimiento y voluntad, que debería ser al mismo tiempo un *Dios viviente y personal*, todo lo cual es, por cierto, total y completamente imposible, si bien, por cierto, quizás sea todavía posible –o, más bien, con certeza lo es– *al final*.

En esto tienen, estos, efectivamente razón, ni entendemos *el círculo a partir del cual todo deviene*, ni tampoco su discurso, el cual con todo derecho tiene que ser llamado *discurso-circular*, pues en ellos cada proposición y cada palabra significan una vez lo que esa palabra o esa [90] proposición expresan para una comprensión común, y luego, otra vez, significan exactamente lo contrario; sí, y lo que es lo peor en nuestra opinión, también significan igualmente ambos a la vez. En este último caso está propiamente el *Ni-Ni*, la clave, según suponemos, tanto del sistema como de su lenguaje artificial.

Que el *Ni-Ni preceda* todo y que a partir de éste inmediatamente haya surgido o prorrumpido no sólo el mundo efectivamente real sino también el Dios efectivamente real, si bien no todavía *perfectamente* realizado, en el cual el mundo se resolverá algún día, lo real en lo ideal; además, que este *Ni-Ni* sea Dios mismo, Dios *todo entero* (como era *antes de la creación*) todavía no escindido en sí mismo en dos principios distintos pero igualmente eternos, por consiguiente, el Dios perfecto *a parte ante*; esto es lo que enseñan expresamente. Pero este Dios perfecto *a parte ante*, todavía no escindido en dos principios distintos eternos, por consiguiente, *todavía* un Dios *todo entero*, que es el alfa, y que su verdadero nombre reza el fundamento originario o el que carece de fundamento, bien debe ser distinguido [91] del Dios que es sólo perfecto *a parte post*, que es el omega, y que sólo será en un futuro lejano, ahora, empero, es

llamado desde ya el *espíritu* y que es considerado como si fuera ya perfectamente realizado, pues bien equivale a -⁷⁵.

A saber, en este círculo, a partir del cual todo deviene, *en verdad* no deviene nada; *en verdad* no es ni *antes* ni *después*, nada que *en verdad* sea pasado, nada que *en verdad* sea futuro, ningún primero, ningún último, Tanto respecto del *ser* como respecto del *tiempo*. No debe, por lo tanto, asombrarnos cuando los que hablan en círculo dicen: el *espíritu* terminará por someter todo y será, entonces, por *sobre todo*; y al mismo tiempo dicen: también entonces todavía será y permanecerá *por sobre el espíritu* lo que carece de fundamento que estaba al comienzo; pero entonces ya no será más la falta de diferencia, la *indiferencia*, sino el amor, solo cuyo *soplo* es el espíritu. Esto, piensan ellos, lo atestigua la Escritura con la siguientes palabras: finalmente el padre someterá todas las cosas al hijo; entonces, empero, también el hijo mismo será sometido a aquel que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todo.

[92] Quien tenga ojos para leer, que lea con sus propios ojos lo increíble en las Escrituras, pudiendo leer lo auténtico; pues no se puede repetir en una breve disertación, cómo en el discurso circular se entrelazan maravillosamente los pro y los contra, cómo las evidentes contradicciones se abrazan fraternalmente y juran perseverar en eterna armonía mutuamente entre sí.

A estos cuyo discurso es circular se aplica casi maravillosamente lo que Platón nos ha legado respecto de una especie de filósofos, que él llama los Efesios o, también, los *fluentes*: “Con estos –dice Teodoro a Sócrates– aventurarse en un diálogo serio, es tan malo como querer intentarlo con aquellos a quienes a picado una alimaña y no pueden quedarse ni siquiera un momento quietos, pues regularmente como se dice en sus escritos, *también ellos fluyen...* Si le preguntas algo a uno, sacan como de un carcaj *pequeñas sentencias enigmáticas y las disparan*. Si quieres entonces alguna aclaración respecto de qué quieren decir, entonces te encontrarás con otra sentencia parecida pero [93] *con otro nombre*. Pero nunca conseguirás llevar algo hasta el final con alguno de ellos, como tampoco lo consiguen entre ellos”⁷⁶.

Abandonamos, pues, a estos retóricos y nos volvemos hacia aquellos que aceptan, por cierto, *con* nosotros, que el ser perfectísimo es necesario desde el principio; al mismo tiempo, sin embargo, *contra* nosotros afirman, sobre fundamentos ya previamente expuestos, que este ser perfectísimo necesariamente no es en sí mismo consciente, no *actúa* con conocimiento y voluntad en pos de fines que se ha propuesto, sino que meramente los *efectúa* necesariamente conforme a leyes que están en él y que le prescribe su naturaleza, *un ser completamente impersonal*.

[94] Respecto de éstos tenemos todavía algo que agregar, a saber, cómo entender el que hagan hablar *en su favor*, con el más feliz éxito, lo que con mayor fuerza los *contradice*.

Presénteseles ante el alma, como ejemplo, aquellos antiguos pensamientos tan eminentes como simples; *Lo que ha hecho el ojo, ¿no debería acaso éste verlo? Lo que ha establecido el oído, ¿no debería acaso éste oírlo? Lo que ha dispuesto el corazón, ¿no debería éste amarlo? Lo que ha hecho este espíritu nacer de sí mismo, ¿no debería acaso éste saberlo, quererlo y efectuarlo espiritualmente?*⁷⁷ Ellos aseguran que nadie capta estos pensamientos más alegre y

⁷⁵ Representa un signo menos. NT

⁷⁶Ed. Bipont, II, p. 129. En la traducción de Schleiermacher, 2ª parte, tomo I, p. 260. A continuación sigue la respuesta de Sócrates: “Socr: ‘Quizás, Teodoro, tu sólo has visto a los hombres cuando hacen la guerra, pero no has estado con ellos cuando están en paz, pues precisamente no te son simpáticos; sin embargo, creo que estas cosas las comunicarán a sus discípulos en horas tranquilas, buscando sin embargo, hacerlos semejantes a ellos. Teod: ¡Qué discípulos, no seas extravagante! Entre ellos ninguno se convierte en discípulo de otro, sino que cada uno se cultiva a sí mismo, cada uno se inspira según de dónde venga, y cada uno considera siempre que el otro no vale nada. NA Theeteto 179 e180c.

⁷⁷ Salmo 94, v. 9. NT

más íntimamente que ellos. ¿Acaso nosotros no colocamos, pues, –dicen ellos– la fuerza originaria y la verdadera esencia de todo oír, ver, de todo entendimiento, corazón y espíritu, en el ser originario y total, *que es el único verdadero* y que es llamado por nosotros, el Dios? ¿No os es suficiente?! Respondemos, por cierto, así: ¿si acaso alguien que medite profundamente podría admitir que el entendimiento divino esté fundado, de igual modo como lo está el entendimiento humano, sobre la experiencia sensible y que se desarrolle mecánicamente por medio de abstracción y [95] de reflexión? ¿Si acaso alguien que *medite así de profundamente* podría afirmar que él pueda representarse perfectamente su imaginación humana, meramente reproductiva, como una facultad originaria, *creadora* a partir de sí misma, capaz de llamar a la realidad efectiva seres verdaderos? A este respecto sólo nótese seriamente, continúan ellos vivamente, cómo se desarrolla en ti la inteligencia y lo que ella te procura, te avergonzarás de atribuir al ser originario, al que todos llamamos Dios, una inteligencia semejante, haciendo sólo la diferencia respecto a él, que en él el entendimiento está ya completamente terminado y no requiere devenir todavía, como es tu caso: un pensamiento en sí mismo máximamente disparatado.

Vea, pues, correctamente, exhortan ellos, cómo se comporta la inteligencia humana. ¿Acaso no tiene que existir ya en el embrión para que después se manifieste en virtud del mero desarrollo del organismo? En el estado primario, sin embargo, la inteligencia como tal, o la razón, no saben nada de sí mismas. Así, el concepto de una *razón* efectivamente existente, pero *que no sabe nada de sí misma* no es, pues, [96] ningún concepto contradictorio, sino, por el contrario, necesario; esta razón impersonal que no sabe de sí misma es, propiamente, la verdadera razón, *absoluta* y *substancial*, así como es y subsiste en Dios; la ausencia de una *razón formal* en Dios no es una privación, sino una plenitud: él *es* todo razón, por eso no tiene ninguna. Lo que actúa inmediatamente *sin conciencia*, eso es precisamente el espíritu. Por eso, también entre los seres humanos, lo que en ellos es producido *inconscientemente* y como por una inspiración extranjera, lo llamáis el espíritu *propadamente tal*, el *genio*, lo *divino*.

Así hablan esos hombres, y una multitud convencida los aclama con ruidosos aplausos. Los jóvenes captan, entienden y se hartan de conocimiento. Ante todo, sin embargo, se siente convencidos por el argumento final, el Aquiles de este discurso: que todo lo que el hombre produce que es verdaderamente digno de admiración es lo que produce inconscientemente y como por una inspiración extranjera; que se está de acuerdo en llamar a la inspiración, el *genio* y lo *divino*, [97] divino que no es otra cosa sino la fuerza actuante del espíritu universal que no sabe de sí mismo.

Nosotros tendríamos que enmudecer respecto de este discurso, tanto ante los jóvenes como ante sus maestros, si el asunto fuera del todo así y siguiera así hasta el fondo, como aquellos pretenden. Pero nosotros vemos el asunto de otra manera y queremos intentar exponer aquí nuestra otra manera de ver.

En primer lugar, recordemos lo que dice la Sagrada Escritura respecto de una creación tras la creación, en el paraíso.

Al primer hombre, según la Sagrada Escritura, le surgió una esposa de un sueño. Mientras él dormía, tomó forma en él la madre del género humano, la imagen originaria de la belleza, del amor, de la ternura, de la caridad. Adán se despertó cuando ella llegó a la existencia, ella estaba ante él, la varona⁷⁸, carne de su carne, huesos de sus huesos, surgida de él, fuera de él y en él, segundo Yo.

⁷⁸ *Männinn*, Gen. 2, 23. NT

Interiormente, en espíritu, Adán había ya antes visto la *belleza*, pues él estaba completamente anhelante de ella, y había experimentado dolorosamente que estaba solo. [98] Es entonces, pues, cayó sobre él este sueño profundo, *un sueño del señor*. Y Dios creó a la mujer de una de sus costillas, y cerró nuevamente la apertura con carne.

El creador originario no creó mientras dormía, *en las tinieblas inconscientes, él sabía y quería*. Diciendo anteriormente: ¡Sea la luz! él la hizo descender sólo sobre la tierra, que en sí era desierta y vacía, y en la cual todo tenía que surgir continuamente de las tinieblas, de tal modo que no puede decirse de ninguna de sus criaturas: *Al comienzo era el verbo*. Pero de ninguna manera por eso se debe puerilmente imaginar que la noche sea la madre de todo y que el espíritu, tal como el entendimiento que se desarrolla a partir de la experiencia sensible, venga en todas partes después, recién con los años, como un fruto tardío. Se destaca aquí una diferencia en la manera de considerar las cosas comparable a aquella que hace decir a los pueblos primitivos: antes o después de tantas *noches*; y a los pueblos cultos: antes o después de tantos *días*. El entendimiento sensible presupone la noche y cuenta según ella y *a partir de ella hacia adelante*; la razón o el espíritu lo hace a partir del día.

[99] Queremos explicarnos. El entendimiento humano no sabe nada de la acción que realiza el espíritu que, en el caso del hombre, lo domina *antes de la acción*, sólo durante y luego de la completa ejecución él lo advierte. Reconociendo que esta acción no proviene de él, que es meramente post-sensible, la explica tras largas consideraciones finalmente como un actuar ciego. Nosotros decimos, “recién tras largas consideraciones”, pues estaba originalmente inclinado, por cierto, a concebir la inteligencia como lo que inicia y a la voluntad en todos los casos como anterior a la acción. Pero dado que se propone a sí mismo las siguientes cuestiones: ¿cómo es que la inteligencia es lo que inicia y la voluntad es en todos los casos anterior a la acción? ¿Cómo son *posibles verdadera providencia y verdadera libertad?*, consigue de sí mismo esta respuesta precisa: ambas son completamente imposibles.

Justamente de esa manera se había preguntado ya antes el entendimiento a sí mismo: ¿Cómo es posible la percepción por medio de los órganos de los sentidos? y él había obtenido de sí mismo justamente la así precisa respuesta: Sólo *hay sensación*; por ello la *percepción* propiamente tal es *imposible*.

Así el entendimiento se inventa la doble [100] no-creencia, primero no cree en un mundo material, luego tampoco en un inmaterial, en un mundo espiritual, y a este arte de perder toda verdad –lo que era, pues, un invento suyo– lo llama *filosofía*.

Del mismo modo como en el cielo nocturno la luna con su luz prestada supera en brillo a toda la constelación de estrellas y superándolas en brillo las eclipsa, su brillo, sin embargo, se desvanece apenas el sol remonta el horizonte, porque ahora brilla la verdadera luz, sólo en virtud de la cual brillaba la luna; así se extinguen por un tiempo las percepciones de la razón, que resplandecen en la oscuridad, ante el imperfecto día del entendimiento, pero su brillo lunar palidece cuando alborea el señorío del conocimiento racional, uno se percata de que su esplendor provenía de la fuente de luz que anteriormente estaba oculto bajo nuestro horizonte visual⁷⁹.

[101] Todo filosofar parte del anhelo, inherente al ser humano, por conocimiento, que él llama conocimiento de la *verdad*, sin poder aclararse a sí mismo suficientemente qué es lo que significa propiamente para él esta palabra, cuyo significado está por sobre toda otra. Lo sabe y no

⁷⁹ “Cuando una única verdad brilla como el sol, es *día*. Pero si ves, en lugar de esta *única* verdad, tantas como granos de arena en la orilla del mar, de inmediato una *pequeña luz* sobrepasa en brillo a toda aquella constelación de estrellas; eso es noche, en la cual *poetas y ladrones* se enamoran.” J. G. Hamann, *Kreuzzuge*, p. 190.

lo sabe. Aquello en virtud de lo cual lo sabe, lo llama razón, aquello en virtud de lo cual no lo sabe, pero que lo incita a investigar, lo llama su entendimiento.

La razón presupone sin más aquella verdad, así como el sentido externo presupone el espacio, el interno el tiempo, y la razón consiste sólo en ser la facultad de aquella presuposición, de tal modo que allí donde tal presuposición no existe, tampoco hay razón. Tan cierto que el ser humano posee razón y que lo que él llama con este nombre simplemente no lo engaña, con la misma certidumbre la verdad tiene, pues, que hacérsele presente y ser conocida por él de alguna manera, así sea de esta manera tan profundamente íntima.

El entendimiento, que parte de la intuición sensible desarrollándose sobre todo apoyándose en ella, no puede, desde esta intuición, suponer el concepto de verdad que le impone la razón [102] ni elevarse por sobre esta intuición; el entendimiento interroga por el *substrato* de este concepto, sin el cual no hay verificación de la realidad, y busca, pues, este substrato en el suelo de los fenómenos, donde tendrían que ser encontrados lo *en sí* del ser y sus diversas propiedades. Se encuentra aquí finalmente, sin embargo, como ya antes mostramos suficientemente, sólo una negación de la nada, un algo, que se presenta como mera no-nada, y que se presentaría como pura nada si la razón, que permanece a pesar de todo preponderante, no lo impidiera con fuerza⁸⁰. Pues el ser humano en su desmesura, por cierto, puede renegar de su razón o no darle crédito, pero es incapaz de acallarla completamente y de impedirle que actúe en él.

[103] Jenófanes, a quien incluso un escéptico calificaba de pensador sin arrogancia, se lamentaba “que él, incluso a su edad avanzada, no podía alegrarse de ningún *saber*. A donde dirigiera su mirada, allí todo se diluía en el uno, y por dondequiera le parecía sólo un ser idéntico”⁸¹.

Muy poco diferente de Jenófanes, el sublime y por ello no menos riguroso y profundo pensador Fenelón se lamentaba que para él todo se perdía en la *multiplicidad* y la multiplicidad, por lo tanto, en la *nada*.

“Yo no me encuentro –decía– en esa multitud de pensamientos que se suceden unos a otros en mí y, por cierto, estos pensamientos son todo lo que puedo encontrar de mí. Yo soy una tal multitud de pensamientos de todo tipo, *tales que ninguno es el otro*, [104] que yo mismo me vuelvo nada, y por ello tampoco soy ya capaz de pecatarme de aquel *pensamiento único*, el cual es la verdad, el cual sé y busco. Para representarme de alguna manera, a partir de mi confuso saber, tengo que dividir este pensamiento único y hacer de él una diversidad y una multiplicidad, tal como yo mismo soy, y, en tanto hago esto, se me esfuma, así como me esfumo para mí mismo. ¡Oh, quién me liberará de los números, composiciones, conexiones y series, las cuales,

⁸⁰ El razonamiento de Descartes: *pienso, luego yo soy*, es a los ojos de la lógica un juego de palabras porque el “Yo soy” lógicamente no significa sino “*Yo soy pensante*”, o, “*Yo pienso*”. Y, por cierto, que cada uno se pregunte a sí mismo, si acaso este razonamiento tan a menudo criticado no ejerce una fuerza sobre cada uno que coincide con la fuerza de convicción de los razonamientos máximamente concluyentes y que indican algo completamente diferente al *vacío* lógico del llamado juicio de identidad”. <Bouterwek>, *Idee einer Apodiktik*, I, pp. 41-42.

⁸¹ Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, primera parte, p. 164. Así tradujo uno de mis amigos los versos aquí citados:

¡Si también un sentido inteligente me hubiera, por cierto, informado!
 Pero me engaña con falaces senderos, tentándome de acá para allá
 Ahora soy de edad avanzada y, por cierto, me siento insatisfecho de toda investigación
 pues allí hacia donde dirijo el espíritu,
 allí todo se me deshace en el uno y lo mismo;
 pues todo lo que existe, tendiendo siempre y por doquier a lo semejante,
 constituye *una* naturaleza. NA

cuanto más profundizo en ellas, se demuestran más vanas y más distantes de aquello que presiento es lo único verdadero! Lo múltiple y lo numeroso se presenta resplandeciente y lleno de promesas, como si estuviera colmado de unidad y fundado en la unidad; pero este fundamento de unidad no se revela, huye sin cesar y se burla de mis investigaciones, mientras que, por el contrario, el número y la cantidad no cesan de aumentar y de crecer. También las series se esfuman con el esfumarse de lo por ellas seriado, y se pierden en la nada. ¿Quieres captar lo que es? ¡Ya no está más! ¿Qué sigue inmediatamente? ¡Ya ha terminado! ¿Qué va a seguir? ¡Va [105] a seguir, pero no va a ser! No será y, por cierto, constituirá un todo con lo que era antes que él y con todo lo que ya no es”⁸².

En este vacío, en este abismo⁸³ de una manifiesta nada de conocimiento que devora todo necesariamente se hunde el ser humano, si quiere transformar en un saber *exterior* el saber solamente *interior* que le surge de las profundidades insondables de su espíritu, y quiere, en verdad, ascender a lo suprasensible, pero sólo y absolutamente *en virtud de los sentidos*, sólo y absolutamente en virtud de peldaños conceptuales de un entendimiento que a la postre se apoya únicamente en la intuición sensible.

El *Es* del entendimiento sólo y completamente reflexivo es completamente también sólo un *Es relativo*, y no expresa más que la mera similitud conceptual con *otro*, no es el *Es* o el *Ser substancial*. Éste, el ser real, el ser sin más, sólo se da a conocer en el sentimiento, en el cual se revela el espíritu cierto.

Admitimos que no somos capaces de *explicar bajo qué forma* en el sentimiento –el objetivo y puro– el espíritu en sí mismo cierto deviene presente al ser humano, [106] y en virtud de éste se vuelve capaz de reconocer *lo que es sólo idéntico a sí mismo*, lo verdadero inmediatamente sólo en lo verdadero, lo bello inmediatamente sólo en lo bello, lo bueno inmediatamente sólo en lo bueno, y con ello tener conciencia de un saber, que no es meramente un saber dependiente *sometido* a demostraciones, sino un saber independiente *superior* a toda demostración, que es un saber verdaderamente soberano; tampoco somos capaces de explicar bajo qué forma ante todo se nos presenta este saber, que nos es lo más profundamente inherente, de la libertad y de la providencia, que reina *en* nosotros y *sobre* nosotros como las fuerzas que dominan la naturaleza. Nosotros sólo sacamos a luz hechos y, apoyándonos en estos hechos, justificamos entonces nuestra doctrina con rigor científico.

En qué medida el autor ha efectivamente cumplido con esto en los escritos anteriores, es algo que tiene que ser examinado en este mismo escrito. El artículo reproducido en el presente segundo tomo de las obras completas, *Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Vorsehung und Freiheit von dem Begriffe der Vernunft*⁸⁴, expone en forma apretadamente breve el [107] sistema de las convicciones del autor, o la justificación de su creencia ante el entendimiento filosofante, y expone, quizás de la manera más accesible, en qué discute otras doctrinas y en qué no, razón por la cual, pues, se remite especialmente a ese escrito.

Para concluir rápidamente quiero aquí todavía continuar, en breves párrafos, algo que querría agregar todavía a lo ya dicho y dejar al lector mismo el acabamiento y la realización de la interna conexión. Por cierto la exposición aforística y lo que mi difunto amigo Hamann⁸⁵ llamaba

⁸² *de l'existence de Dieu*, P. II, cap. 2. NA

⁸³ *Abgrund*. NT

⁸⁴ *De la inseparabilidad de los conceptos de providencia y libertad del concepto de razón*. NT

⁸⁵ Según Schelling, Jacobi al final de su vida se habría arrojado en los brazos del racionalismo más vacío y “con esta salida de su filosofía, Jacobi llegó a parecerse muy poco a dos hombres que habían tenido un gran influjo en su formación y con los que cometería una injusticia si los pasase por alto en esta historia. Uno de estos hombre es Pascal. (...) El otro es Johann Georg *Hamann*, cuyos escritos, que hasta ahora estaban esparcidos como hojas

su estilo saltamontes alcanza más a menudo la meta que el discurso más artificialmente organizado.

Así como la realidad que se revela a los sentidos externos no requiere garantía, en tanto ella misma es la más sólida defensora de su verdad, del mismo modo la realidad que se revela a este sentido profundamente interior, que llamamos razón, tampoco requiere garantía; ella misma y a solas es también el testigo más sólido de su verdad. El ser humano cree necesariamente [107] en sus sentidos, necesariamente cree en su razón, y no hay certidumbre superior a la certidumbre de esta creencia.

Cuando se intenta demostrar científicamente la veracidad de nuestras representaciones de un mundo material existente allende estas representaciones e independiente de éstas, el objeto que los demostradores querían sondear se les esfuma, les resta la mera subjetividad, la *sensación*; encuentran el idealismo.

Cuando se quiere probar científicamente la veracidad de nuestras representaciones tanto de un mundo material existente allende estas representaciones, como de la substancialidad del espíritu humano, como de un creador libre de este universo, distinto del universo mismo, y como de una providencia que gobierna con conciencia, esto es, *personal*, esto es, la única *verdadera*, también se les esfuma el objeto a los demostradores, les quedan meros fantasmas lógicos; encuentran el nihilismo.

Toda realidad efectiva, tanto la corporal que se revela a los sentidos, como la espiritual que se [109] revela a la razón es garantizada a los seres humanos únicamente por el sentimiento, no hay garantía fuera de ésta o por sobre ésta.⁸⁶

Uno de nuestros más agudos y penetrantes pensadores ha explicado los sentimientos, los *objetivos o puros*, sólo respecto de los cuales aquí se trata, como juicios inmediatos que surgen de la razón, y lo ha llamado *juicios fundamentales* de la razón⁸⁷. Con agrado tomamos de él esta denominación y la adoptamos. También se dice, por cierto, en general también del ojo, del oído, de la lengua que gusta, que ellos juzgan⁸⁸, incluso [110] se dice que aprecian⁸⁹, si bien todos saben que el sentido que percibe solamente revela, los juicios, sin embargo, son propios del entendimiento que reflexiona. Decimos, a partir de la clara evidencia, que sensibilidad sin ningún

sibilinas y no eran fáciles de obtener pero se encuentran ya recopilados, son sin ninguna duda el enriquecimiento más importante que la literatura haya obtenido en los últimos tiempos. (...) De Hamann dijo Jacobi que era un verdadero *pan* de la consonancia y de la asonancia, luz y tinieblas, espiritualismo y materialismo. Hamann no tenía ningún sistema y tampoco lo construyó, pero quien fuese consciente de una totalidad que abarca en un único entendimiento los dichos más diversos y dispares, los más consonantes y los aparentemente más disonantes, las declaraciones de Hamann sumamente libres y por otra parte las que vuelven a la más pura ortodoxia, podría decir de sí mismo, en la medida en que un hombre debe considerarse capaz de comprender algo, que ha alcanzado una opinión *propia*." Schelling, F. W. J., *Lecciones Muniqueñas para la Historia de la Filosofía Moderna*. Ed. EDINFORD, Málaga, 1993, p. 259. NT

⁸⁶ "La fuente suprema de todo asentimiento es una confianza *inmediata* en los veredictos de nuestra conciencia. Si ésta se perdiera, se acabaría también completamente todo asentimiento". Cfr. G. F. Schulze, *Grundsätze der allg. Logik*, § 108, y lo que precede y lo que continúa.

"La convicción, como *sentimiento*, ocupa siempre el lugar del último argumento". Cfr. *Idee einer Apodiktik*, tomo I, p. 31. También de Schulze: "En la mera *inferencia* de un juicio a otro se hace abstracción de la verdad del juicio, *la conciencia de la verdad, sin embargo, pertenece al razonamiento efectivo*". Cfr. Götting. gel. Anz., 1802, fascículo 142. NA

⁸⁷ Cfr. Fries, *Neue Kr. d. Vrnft.*, parte I, p. 75ss., y la teoría del sentimiento, p. 341 ss. NA

⁸⁸ *Urtheilen*. NT

⁸⁹ *Beurtheilen*. NT

entendimiento, es decir, sin ninguna conciencia que reflexiona y asocia, y que es, por consiguiente, espontánea, es absurda⁹⁰. Lo mismo vale para la razón. La razón sin entendimiento es, como lo hemos mostrado desde el mismo comienzo de este escrito y hemos probado en lo que ha seguido, un no-pensamiento⁹¹, completamente igual a una *ciencia* y a un *arte* que no saben de sí, meramente ejecutante⁹².

Aquí hay algo que no debe ser pasado por alto, a saber, que la proposición: „donde hay razón, allí hay también necesariamente entendimiento“, no vale igualmente que la inversa: „donde hay entendimiento, allí hay necesariamente también razón“. Están dotados de entendimiento, en la medida que su organización los pone, en virtud de la sensación, en relación con otros seres de la naturaleza, todos aquellos seres que llamamos vivientes, o los llamamos *animados* porque tienen vida en sí mismos y revelan espontaneidad, pero que al mismo tiempo son seres *irracionales*, a estos en conjunto los llamamos *animales*. Todas las especies animales, tanto [111] las dotadas con generosidad de sentidos y de órganos, como aquellos que están más pobremente provistos para conducir su vida, tanto los más ricamente dotados como los más mezquinamente dotados, todos carecen, y por cierto en *exactamente la misma medida*, de razón, carecen de la percepción⁹³ del espíritu que produce el pensamiento y, con el pensamiento, la palabra. Así, al igual como el animal que carece de razón es incapaz de esos sentimientos y conceptos que estamos de acuerdo en llamar conceptos morales y religiosos, de igual modo es también incapaz de *ciencia*; de ningún modo, sin embargo, le faltan esos sentimientos y conceptos sólo porque esté privado de ciencia. La razón no está fundada en la facultad de pensar, cual es una luz que sólo luce más tarde en el entendimiento, sino que la facultad de pensar está fundada en la razón, la cual allí donde se encuentre, ilumina el entendimiento y lo despierta a la *contemplación*, a la cual sigue la investigación, el conocimiento distinto, la *ciencia*.

El vidente y juez interior, la razón profética, el espíritu creador, el espíritu *cierto en sí mismo*, no sólo es anterior a todas las teorías científicas y sistemas filosóficos, sino que [112] permanece también predominando *por sobre* todos ellos. Ningún artificio lógico es capaz de sustituir a este espíritu y volver superflua su presencia efectiva e inmediata en el sentimiento que lo atestigua. Muchas veces y ya desde épocas antiguas se ha hecho notar que las teorías y filosofías de la verdad, de lo bueno y de lo bello —ética, estética y metafísica— sólo se multiplican de modo creciente si se debilita la captación viva de la verdad, de lo bueno y de lo bello, el gusto se vuelve inseguro, el arte decae, las virtudes y las costumbres se arruinan por mezcolanzas pervertidoras. El *espíritu* cierto, potente, está como desaparecido de la realidad viviente efectiva y entonces uno pregunta a los *muertos*. Los cadáveres son abiertos para encontrar de dónde les venía la vida. ¡Vana búsqueda! allí donde el corazón ya no late y no impele, allí donde los sentimientos callan, allí el entendimiento se esfuerza en vano con todos sus artificios en llamar nuevamente hacia fuera del sepulcro al vidente dotado de un poder maravilloso. Ni siquiera [113] es una sombra, parece sólo una ilusión, engaña y revela un fraude.

Venerable es la ciencia allí donde puede ser y es efectivamente; más venerable es el arte experimentado, que se extiende a la perfección, que alcanza el señorío de sí mismo; más venerable y magnífico es el espíritu que los pone a prueba y determina su valor, al cual ellos bien pueden servir, pero que no lo pueden producir.

⁹⁰ *Unding*. NT

⁹¹ *Ungedanke*. NT

⁹² *Werkthätig*. NT

⁹³ *Vernehmung*. NT

¿Acaso se menosprecian el lenguaje y la escritura, letras y palabras sólo porque uno diga: son *servientes*? ¿Acaso se menosprecia la naturaleza porque uno diga: por sobre ella hay un Dios, su creador, y sin este *sobre-ella* sólo sería un fantasma?

Así como el verbo del creador que llama al mundo de la nada está por sobre el eco de ese verbo que resuena eternamente en la apariencia infinita que llamamos universo, de la misma manera la fuerza creadora⁹⁴ originariamente inherente al ser humano [114] está también por sobre la meramente reproductiva⁹⁵ que sigue a la experiencia.

Ellos dicen, sin embargo –aquellos otros, a los cuales oímos anteriormente– que esta fuerza *creadora*, en verdad infinitamente superior a la meramente reproductiva, que por nuestra parte hemos con todo derecho colocado tan alto, que hemos llamado *genio* en los seres humanos, *pro-videncia* en el ser originario, actúa necesariamente sin *conciencia*, si bien está dotada de *sabiduría*, de *amor* y de *ciencia* y de *arte*, y, además y ante todo esto, está dotado de *libertad*, pues lo que un ser lleva a cabo sin intención, a partir de la necesidad de su naturaleza, eso es lo único que es llevado a cabo por él con plena libertad.

A estos otros contestamos que dicen lo que no piensan, porque es imposible pensar: *una providencia ciega*, un *propósito sin propósito*, una *libre necesidad*, contestamos que, por consiguiente, invirtiendo palabras y sentido sólo practican con el discurso un vano juego de engaños, desagradable a los sinceros.

También Espinoza ya entendía interpretar el destino ciego e inconsciente como *providencia*, y, apoyándose en esta interpretación, podía hablar abundantemente, [115] pues, asimismo de *decretos* y de un *gobierno del mundo* por parte de su Dios, de sus directivas y ordenanzas, generales y particulares, internas y externas, de su *asistencia* y de otras cosas de la misma índole.⁹⁶

Así como desde hace treinta años he luchado para desenmascarar este fraude, que se ha vuelto en nuestros días cada vez más irremediable, introducido por este hombre, por lo demás, tan veraz, continuaré del mismo modo combatiéndolo hasta mi último aliento, sin cuidarme de la cólera de sus adoradores, quienes, cuanto más violentamente se irriten, más aparatadamente darán ellos mismos a conocer cada vez más el contenido de su modo de obrar por medio de disimulos y subterfugios máximamente disparatados.

[116] Así como antes he explicado con la mayor precisión y desde entonces he repetido innumerables veces, qué batalla encabezo y cuál no, del mismo modo lo explico nuevamente ahora. No encabezo ninguna batalla, sino que mantengo sincera paz con el naturalismo *a la manera de Espinoza*, perfecto y puro, el fatalismo directo y *sin velos*, que reconoce ante sí mismo lo que es y confiesa libremente que el concepto de libertad es contrario a la razón, y lo rechaza sin reservas. Este fatalismo directo y manifiesto o naturalismo perfecto, si en acuerdo consigo mismo infiere lo que debe ser inferido, puede oponerse desafiante a todo ataque de una filosofía que afirme la libertad y la providencia; el fatalismo es, al interior de sus límites, en lo que se refiere al *concepto de naturaleza*, insuperable. Yo encabezo una batalla sólo con aquel fatalismo que está en completo desacuerdo consigo mismo, que o bien no reconoce ante sí mismo lo que es,

⁹⁴ *Vorbilden*. NT

⁹⁵ *Nachbilden*. NT

⁹⁶ *Tractatus theologico-politicus*, cap. III, p. 32, cap. IV, p.48.

Es falsa la afirmación de nuestros días según la cual se habría *aclarado* el espinocismo, por el contrario, sólo se lo ha enturbiado y corrompido; y mientras que los escritos de este pensador riguroso y consecuente ofrece siempre a toda inteligencia bien constituida alimento vigorizante, las obras recientes creadas a partir de él, llenas de patrañas y de engaños, entregan en lugar de doctrina sólo cháchara; el padre venerable allí se pueriliza y cuenta cuentos.

o bien no lo confiesa sinceramente, entremezclando necesidad y libertad, providencia y fatum en una unidad, que quiere saber, ¡hibrido portentoso! también de las cosas sobrenaturales, incluso de un Dios caritativo, misericordioso y compasivo, como el [117] Dios de las escrituras. Contra este fatalismo usurpador injusto, adhiero, incluso como aliado, al fatalismo honrado y puro, legítimo y no usurpador de Espinoza, adhiero al fatalismo consecuente contra el inconsecuente, contra el fatalismo completamente fantástico del *Ni-Ni*.

De este modo alguna vez tomó Lessing la defensa de la rígida pero consecuente ortodoxia contra una nueva ortodoxia muy flexible pero completamente inconsecuente: „¡No es la ortodoxia (precisamente la antigua) –decía él– sino una cierta ortodoxia, bizca e inconsecuente consigo misma, la que es tan asquerosa! ¡Tan asquerosa, tan repugnante, tan chocante! Esas son, al menos conforme a mi sensibilidad, las plabras apropiadas. No se trata del nombre, sino del asunto, y quien tiene el coraje de enseñar o de insinuar el asunto, debería también tener la suficiente franqueza y no querer evadir el nombre“.⁹⁷

[118] El ser humano, cuando examina con el sentido interno la naturaleza que se presenta a sus sentidos externos, y se esfuerza por captar, concebir, *desentrañar* con su entendimiento su ser infinito, al final de sus esfuerzos encuentra no un fundamento que le explique esta naturaleza y el universo, sino sólo una tenebrosa carencia de fundamento⁹⁸. El entendimiento todavía pueril se imagina que esta carencia de fundamento como un caos, a partir del cual un híbrido de necesidad y azar hace surgir progresivamente una materia por formar⁹⁹, luego formada, dioses y mundos, animales y seres humanos. El entendimiento, madurado hasta el nivel humano, desecha la carencia de fundamento y el caos, porque se ha elevado hasta la clara concepción de que un universo desde la eternidad se desarrolla sólo progresivamente es un pensamiento completamente disparatado, pensamiento con el cual uno puede repeler en la absoluta nada a cualquiera que lo exponga. Salta a la vista, ahora, la doctrina de una paerfección siempre igual del universo, de un ser infinito que circula desde toda la eternidad al interior de sí mismo, el cual, sin propósito, sólo en virtud de la necesidad de su naturaleza, hace, aquí, nacer el infinito, allá, desaparecer el infinito, ambos a partir del infinito y de una manera infinita [119], sin que tenga lugar ni en ninguna parte ni en ningún momento un nacer o un morir realmente tales; la doctrina de una naturaleza que no es una fuerza creadora, sino una eterna fuerza de cambio.

El entendimiento que se absorbe en la sola naturaleza no puede alcanzar un concepto más elevado que el que aquí se ha dado, no necesitando de ningún mayor desarrollo que hasta este punto, el concepto de „*hen kai pan*“; el entendimiento no puede encontrar en este concepto lo que en él no hay, es decir, su creador, y afirma entonces la sentencia: la naturaleza autosubsistente, autosuficiente en sí, el es viviente de parte a parte, sí, la vida misma; *sólo ella es, y más allá y por sobre ella, la nada*.

Se debería quedar hasta esta sentencia, si el ser humano sólo fuera sentidos y entendimiento reflexionante. Vive, no obstante, en él un espíritu que proviene inmediatamente de Dios, que señala la esencia propia del ser humano, y también sólo en virtud de la cual su entendimiento se vuelve inteligente, es decir, se vuelve un entendimiento *humano*. Así como ese espíritu está presente en el ser humano, en su más alta, profunda e íntima conciencia, de igual modo le está presente el mismo que le ha dado este espíritu, Dios; le está presente en virtud de su corazón, así como [120] la naturaleza le está presente en virtud de los sentidos externos. Ningún objeto sensible puede imponerse y demostrar al espíritu ser tan irresistiblemente un objeto

⁹⁷ Cfr. Lessing, *Beiträge*, 3ª Parte, p. 516, 2ª Parte, p. 412. NA

⁹⁸ *Ungrund*. NT

⁹⁹ *Bildungsstoffe*. NT

verdadero, como aquellos objetos suprasensibles: lo verdadero, lo bueno, lo sublime y lo bello – los que sólo pueden ser vistos con los ojos del espíritu– demuestran serlo y se confirman como tales justamente a este espíritu. Por eso podemos bien aventurarnos diciendo audazmente que creemos en Dios porque lo vemos, si bien él no puede ser visto con los ojos del cuerpo: por cierto él se nos vuelve manifiesto en cada gran hombre. La manifestación, sin embargo, no es el Dios, ésta incluso a menudo nos puede engañar; no obstante, el sentimiento que nos fue despertado con la manifestación, no nos engaña, y la visión interior que teníamos era una visión de la verdad¹⁰⁰.

„Nada es más parecido a Dios –dice Sócrates en Platón– *que quien es entre nosotros el más justo*“¹⁰¹.

[121] Toda acción puramente moral, verdaderamente virtuosa, es, respecto de la naturaleza, un milagro, y revela a *quien* es el *único* que puede hacer milagros, el creador, el todopoderoso señor de la naturaleza, el soberano del universo.

Lo mismo ocurre con toda creación verdaderamente genial. Un entendimiento vuelto únicamente hacia la naturaleza, que no admite con todo derecho ningún milagro en su ámbito, tiene que negar tan necesariamente la real efectividad de las creaciones auténtica y sólo verdaderamente geniales, como tiene que negar la real efectividad de las acciones auténtica y sólo verdaderamente virtuosas. A favor de la real efectividad de ambas sólo testimonia el espíritu, el interior, el que sólo nos revela por doquier *misterios* insondables, por lo tanto, nada de *ciencia*. Ésta se interrumpe necesariamente allí donde la acción de la libertad se manifiesta.

Así, pues, si alguien nos pregunta si acaso al suponer libertad y providencia, una inteligencia, al comienzo, en una palabra, un Dios creador, comprendemos mejor la existencia del universo móvil que está ante nosotros, que cuando pensamos este mismo universo no como una obra, sino como un eterno [122] ser sin comienzo ni fin que gira en torno a sí mismo, que, como *natura naturans*, carece de autoconciencia, de entendimiento y de voluntad; pero que como *natura naturata* es completamente autoconsciente, inteligente, que se determina por conceptos, el cual, por cierto, no puede ser ni devenir un espíritu absoluto supremo¹⁰²: respondemos [123] con

¹⁰⁰ Para no meramente repetir aquí con otras palabras lo ya dicho, remito a la exposición de este asunto que se encuentra en el primer apartado del escrito *V. d. göttlichen Dingen*.

¹⁰¹ Platón, *Theeteto*, loc. cit., p. 122, en la traducción de Schleiermacher, p. 263.

¹⁰² Por cierto hay quienes se han imaginado también poder pensar esto. Hace poco menos de treinta años vivía en Alemania del norte un gentilhombre que se daba a la especulación. Enviaba sus pensamientos en hojas impresas separadas a muchas personas que lo reconocían como pensador en virtud de escritos publicados o de alguna otra manera. Así recibí yo también estas hojas. Lamento no tenerlas hoy en mis manos. El pensamiento capital de este hombre, tanto cuanto recuerdo, era el siguiente: Dios en el universo no era siempre el mismo en el universo, sino que, en la transformación de las cosas, otros seres podían alcanzar esta dignidad. El consideraba *la existencia de Dios en el mundo* como un lugar que podía ser ganado y luego nuevamente perdido. Algo parecido encontré después en un escrito inédito de Diderot: *Le reve de D'Alambert*. En el primer apartado conversa Diderot con D'Alambert; en el segundo Mademoiselle de Lespinasse con el Doctor Bordeu, a quien había hecho llamar porque D'Alambert había caído en un sueño reflexivo y mantenía en sueños extraños discursos. Quiero citar solamente el siguiente pasaje, que tiene que ver directamente con lo nuestro, de la conversación con Doctor Borden:

Madem. de Lespinasse: Et qu'est-ce qui vous a dit qu'il ne réside pas dans quelque coin de l'espace une grosse ou petite araignée dont les fils s'entendent à tout ... une araignée à réseaux infinis?

Bordeu: Personne; moins encore si elle n'a pas été ou si elle ne sera pas

Madem. de Lespinasse: Comment, cette espèce de Dieu l à ...

Bordeu: La seule qui se conçoit ...

Madem. de Lespinasse: Pourroit avoir été, venir et passer?

Bordeu: Sans doute; mais puisqu'il seroit matiere dans l'univers, portion de l'univers, sujet à vicissitudes, il vieilleroit, il mourroit.

Esta cita es suficiente para el propósito indicado.

un decidido no. Sin embargo comprendemos perfectamente que providencia y libertad, si no estban en el origen, entonces tampoco están en ningún lugar, por consiguiente el ser humano sólo sería engañado por su espíritu, su corazón y su conciencia que le imponen estas nociones como las más verdaderas. En ese caso el ser humano sería un cuento, una mentira; Dios sería un cuento, una mentira de los seres humanos, el Dios de Sócrates y de Platón, el Dios de las Escrituras.

Así sonaba mi primer discurso, termino como empecé.

[125]Idealismo y realismo.
Un diálogo.

*Naphe, kai mimnas apistein. arthra tauta ton phrenon*¹⁰³.

Epicharm. Frgam. Troch.

¹⁰³ “Sé prudente y recuerda desconfiar, eso indica el buen sentido”.

[127]

Él: ¡En bata! ¿Estáis enfermo?

Yo: Algo resfriado. Permanecí en cama hasta mediodía; no quería comer y, de este modo, permanecí sentado.

Él: ¿Qué clase de libro divertido tenéis allí?

Yo: ¿Un libro gracioso? ¿De dónde concluís que es divertido?

Él: Por el semblante que vos teníais al entrar yo en la habitación.

Yo: Yo leía consideraciones sobre la creencia.

Él: ¿Las que aparecieron en mayo en el *Berliner Monats-Schrift*? [128]

Yo: ¿Son tan divertidas? ¡Ved el volumen! *Ensayos de Hume*.

Él: ¿Así, pues, *contra* la creencia?

Yo: ¡A *favor* de la creencia! ¿Habéis leído a Hume hace poco?

Él: *Los ensayos* no hace muchos años.

Yo: ¿No hace muchos años? Os habéis ocupado de la filosofía kantiana, y después de lo que aparece en el prefacio de los *Prolegómenos*, ¿no habéis cogido al instante a vuestro Hume para leerlo nuevamente de punta a cabo? ¡Eso es imperdonable!

Él: Sabéis cómo me ha ido con Kant. Y, ¿acaso pertenece tan absolutamente a la comprensión de cada sistema filosófico toda su detallada historia? Eso no tendría fin. [129]

Yo: No tendría *principio*, queréis decir.

Él: Entiendo vuestra sonrisa. Dejémoslo estar, y con Hume como profesor de creencia hacedme confesar.

Yo: Lo haré ahora con gusto. Me he mordido la lengua por tanto tiempo para no traicionar mi secreto prematuramente, y ahora se me escapa, no sé cómo.

Él: Un hermoso secreto que está impreso en un libro.

Yo: Precisamente eso es lo mejor del asunto, que está en un libro impreso, muy famoso, traducido a varios idiomas y, no obstante, es un secreto.

Él: No debéis guardar siempre sólo para vos vuestros secretos. ¿Cuándo aparecerá la nueva edición de las *Cartas sobre Espinoza* con los apéndices?¹⁰⁴ [130]

Yo: Difícilmente antes de la próxima feria del jubileo.

Él: Y debía ya haber aparecido la feria del jubileo anterior.

Yo: Es lo que yo quería, tendría que haberlo publicado simplemente sin apéndices.

Él: ¿No sois partidario de la sentencia de Séneca, que a menudo os escuché: *Quae ego scio, populus non probat; quae populus probat, ego necio*? Una vez estuve muy tentado de escribir frente a la gran nota a estas palabras en vuestro Séneca, el dicho alemán: ¡*demasiado sutil es tonto*¹⁰⁵! En realidad no sin razón se os ha reprochado, que habéis a menudo omitido necesarios conceptos medios¹⁰⁶. ¡*Ab hoste consilium!* "Excesivamente afilado, no corta nada". Si no queréis seguir buenos consejos, seguid entonces ejemplos *felices*. Ved, se puede atar de manera suficientemente arbitraria, si se ata de manera suficientemente minuciosa, y ante [131] todo se tiene buen cuidado de que los lazos estén dispuestos en correcto orden. Al amor por la simetría pertenece también el disponer en el orden los *lazos ciegos*. ¿Con qué fin la fea tacañería con los lazos?

Yo: Tenéis razón. Lo que recomendáis tiene una solidez que salta a los ojos.

¹⁰⁴ La nueva edición apareció en 1789.

¹⁰⁵ *Allzu klug ist dumm*. NT

¹⁰⁶ *Mittelbegriffe*. NT

- Él: Ese es el asunto. Sólo si quisierais ateneros derechamente a ello. En realidad, es vuestra propia culpa si se os acusa de tener la nariz de cera.
- Yo: Porque no antepongo a mi nariz ninguna máscara de cartón cortada conforme a las ordenanzas de los bailes de máscaras.
- Él: Dejad sólo ver derechamente vuestra verdadera nariz. Os puede, por cierto, ser difícilmente imposible liberar de toda ambigüedad las tesis respecto de las cuales habéis sido principalmente atacado.
- Yo: Eso es, por cierto, muy fácil; tan fácil... [132]
- Él: Hacer lo cual os disgusta.
- Yo: Como frente a una tarea inútil. Os acordáis de una fábula de juventud de Lessing, donde una creatura insatisfecha reclama ojos, y tan pronto como los obtiene, exclama: "*Es imposible que estos sean ojos*"¹⁰⁷.
- Él: Decid lo que queráis, quien se entiende a sí mismo, sólo con tal que no sea impaciente, consigue también hacerse comprender por los demás, incluso si todos las revistas y periódicos eruditos se confabulan para impedir, en pragmática justicia, la verdad.
- Yo: Cuando P. Claudius deja *beber* a los gallos sagrados que no querían comer, pierde la batalla¹⁰⁸. [133]
- Él: ¡Cuán justo! Pero, ¿quién os aconseja atentar contra los gallos sagrados a la vista de un pueblo que, más que todos los otros pueblos civilizados de Europa, fija una mirada tan devota sobre su ominoso comer o no comer? Proseguid vuestro camino sin cuidaros de estas supersticiones, y dejad que los muertos entierren a sus muertos.
- Yo: Querido amigo, tengo mis cuarenta y tres años a mi espalda, y he sido, en cierto modo, arrojado de allá para acá por la recia mano del destino. Miles de hombres pueden sobrepasarme en dones del espíritu, pero ciertamente sólo muy pocos en perseverancia y en celo en la lucha por la luz y la verdad. [134] A las fuentes más célebres, y también las que no lo son¹⁰⁹, del conocimiento humano, me dirigí sin descanso y de algunas

¹⁰⁷ *Lessings vermischte Schriften*, Berlin 1784, T. 2, p. 94; Edición anterior, 1770, T. 1, p. 125. NA

¹⁰⁸ Ciceron, *De natura deorum*, Lib. II, § 3. Un amigo, a quien ya había comunicado este diálogo en manuscrito, agregó a esta cita el pasaje siguiente del discurso *Pro Roscio Amerino*: "Anseribus cibaria publice locantur, et canes aluntur in capitolio, ut significant, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant tamen, si qui noctu in capitolium venerint: et, quia id est suspiciosum, tamesti bestiae sunt, tamen in eam partem potius peccant, quae est cautior. Quod si luce quoque canes latrent, cum deos salutatum aliqui venerint: opinor, iis crura suffrigantur, quod aeres sint etiam tum, cum suspicio nulla sit" [Se da pasto del Estado a los gansos, y se alimenta a los perros en el Capitolio, para que anuncien la venida de los ladrones. Pero son incapaces de distinguir a los ladrones. No lo anuncian menos si viene de noche al Capitolio, y lo hacen siendo sospechosos, porque son bestias, sus errores vienen de la prudencia]. NA

¹⁰⁹ "Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque haeresium veterum, postquam excusase fuissent et ventilatae, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro institueret inquisitionem et examen, non posse non incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, et post rejectionem amissis et oblitteratis: quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniendae gratia, non illus saepe probarint, *quod populare magis atque leve sit, quam quod solidum, adque alte radices agens. Tempus siquidem simile est fluvio, qui levia atque inflata ad nos devehit, solida autem et pondus habentia submergit.* Baco de augmentis scientiarum". ["Otro error es el de aquella gente que, luego de haber examinado y haber pasado por el tamiz todas las sectas y herejías antiguas, se precian de haber conservar la mejor, una vez descartadas las demás. Asimismo piensan que si emprenden una investigación y un examen completo, es imposible no caer sobre alguna de las opiniones descartadas, perdidas y olvidadas después de rechazadas, como si en verdad la muchedumbre, o incluso los sabios para agradar a la muchedumbre, no han en muchos casos aprobado *lo que es popular y superficial antes que aquello que es sólido y que obra desde antiguas raíces. El tiempo es, por así decirlo, semejante a un río que arrastra hasta nosotros las cosas ligeras y que flotan, en tanto que se hunden las que son sólidas y pesadas.* Baco, ...]. NA

investigué el origen hasta allí donde se pierden en venas invisibles. He visto de cerca a otros investigadores, y a no pocos de los mayores espíritus de mi tiempo. He tenido ocasión y he sido forzado muchas veces a probar y a someter a prueba mis fuerzas. Y así, pues, sería una suerte de milagro si yo, como un mozuelo inexperto, como un pedante retorcido sobre sí mismo, o de una manera necia, pudiera tenerme en más de lo que soy. Sin embargo, precisamente sobre este fundamento, tampoco [135] es posible que me equivoque tan profundamente a este respecto; que yo me considere inferior a otros que, no teniendo, no obstante, sino una parte de mi escasa sabiduría, creen saber demasiado; me considere inferior a aquellos que me quieren convertir mediante sus *muchos vacuos* sofismas a errores que ya hace mucho yo he descartado. Y, eso es, por cierto, lo que yo debería hacer; yo debería condescender a encontrar natural, conveniente, completamente en orden que, –al igual como un corcel atado es conducido al mercado, montado por un filisteo tuerto o bribón–, todo paseante me mire dentro de la boca y yo permita que me examine respecto de cada uno de los siete pecados; además, que mozos traviesos me arranquen los crines de la cola y me claven con agujas. Puede provenir de mera falta de costumbre, pero siento que es un poco más de lo que estoy dispuesto a aceptar. ¿Meneáis la cabeza?

Él: ¡Menos orgullo o menos susceptibilidad! ¡Nombradme el hombre honrado que no haya tenido que pasar por esto mismo! Y, ¿qué hombre honrado no ha sufrido lo mismo? [136]

Yo: ¡Ah! No tengo en absoluto miedo de sufrir daño. El peligro estimula. Pero aborrezco la náusea, aborrezco el disgusto, que sobreviene cuando uno ha despreciado desde lo más profundo de su alma, tener que escupir ante *gente* porque han golpeado a la cara su propio sentido del derecho y de la verdad y han besado la mentira de forma baja y sin conciencia¹¹⁰. ¿Por qué debería amargarme los pocos años que puedan todavía restarme de vida?

Él: Porque un hombre no deja sin terminar lo que ha comenzado.

Yo: Bien, para decirlo en pocas palabras, ¿qué es lo que debo terminar?, ¿desde dónde debo comenzar de nuevo? [137]

Él: ¡Lo que os preguntan a gritos, que profesáis una creencia ciega y que degradáis a la razón!

Yo: ¿Qué es creencia ciega? ¿Acaso es algo distinto que una aprobación que se apoya sobre la apariencia, sin fundamento ni evidencia propia? ¿Qué es lo que os detiene?

Él: No, no hay nada que objetar a vuestra explicación.

Yo: ¡Bien! Y decís que soy sospechoso de haber profesado una creencia semejante. ¿No es verdad?

Él: ¡Desde luego! Pero, por el amor del cielo, ¿a dónde queréis ir a parar con esa pregunta? Os envié hace un par de días la exposición preliminar del jesuitismo. ¿Tenéis el libro a mano?

Yo: Allí está. [138]

Él: Ved aquí, p. 173, dice expresamente: "que recomendáis una *creencia ciega incondicional*, quitáis así al protestantismo sus más firmes apoyos, a saber, el espíritu de investigación y el uso de la razón sin ningún límite".

¹¹⁰ "En vérité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissions l'horreur et le poids, nous le poursuivrions a feu, plus justement que d'autres crimes". *Essais de Montaigne*, L. I, cap. IX, p. 79. [En verdad, mentir es un vicio. Somos hombres y nos tenemos los unos a los otros sólo por la palabra. *] NA

- Yo: Leed: "*su más firme apoyo al hypercriptojesuitismo, a saber, el espíritu retorcido sin límite y el uso de la restricción mental, de la burla y de la fanfarronada*".
- Él: "...arrebata, y somete así los derechos de la razón y de la religión a las decisiones de una *autoridad humana*". En la nota correspondiente a este pasaje se dice todavía con mayor claridad "que vuestra teoría de la creencia y de la revelación favorece al catolicismo y *desacredita* el uso de la razón investigadora en lo que respecta a la prueba de las verdades de la religión; que vos, por una *astuta* alteración del [139] uso habitual del término, queréis inducir al *reconocimiento de una autoridad humana*". ¿Tenéis suficiente?
- Yo: Completamente. Pero ahora mostradme en mi escrito lo que podría servir de –no quiero decir justificación– pretexto para una tal acusación; algo por lo que esta acusación al menos pudiera ser *insinuada* con alguna legitimidad *razonable*. La sola palabra "creencia", aislada, no la encontraréis. Y quien escribió esta acusación, no supo de nada excepto de esta sola palabra. El sabía, sin embargo, que en mi libro se encuentran cosas que no le gustan, y no tuvo escrúpulos, confiando en la fuerza política de su partido, en inventar contra mí una acusación completamente falta de fundamento, con la clara y distinta conciencia de que era una pura invención. A esta acusación anudó él, pues, una segunda acusación, vacía, para hacer la cosa un poco más venenosa. ¿Es esto verdad o no?
- Él: Es sin duda verdad. [140]
- Yo: ¿Acaso no es, pues, verdad que en mi libro no hay el más mínimo, ni el más remoto motivo para acusarme de profesar una creencia ciega?; y, ¿acaso no es verdad que estoy para el público bajo la sospecha de sostener esta doctrina? ¿Cómo puedo empezar, entonces, a probar mi inocencia de la acusación de profesar una creencia ciega ante un público que *Cree tan ciegamente*? Sólo se necesita renovar las mismas acusaciones mentirosas contra mí para que la sospecha permanezca.
- Él: ¡No tan rápido, querido! Volvamos a la explicación que disteis hace un momento de la creencia ciega. Vuestros adversarios dirían probablemente que esta explicación estrecha demasiado el concepto de creencia ciega; todo asentimiento, toda afirmación que no repose sobre fundamentos racionales, puede y tiene que ser llamada así.
- Yo: ¿Acaso mis adversarios querrían sostener algo así?
- Él: ¿Por qué no? [141]
- Yo: Tenéis razón; ¿por qué no? Entonces respondedme: ¿Creéis que en este momento estoy aquí sentado frente a vos y que con vos converso?
- Él: Eso es algo que no meramente creo, lo sé.
- Yo: Y, ¿cómo lo sabéis?
- Él: Porque lo percibo por los sentidos.
- Yo: ¿Percibís que estoy sentado frente a vos y que con vos converso? Eso es para mí algo completamente ininteligible. ¿Qué? Yo, en tanto estoy aquí sentado y hablo aquí con vos, ¿soy para vos *una percepción*?
- Él: Vos no sois una percepción mía, sino la causa exterior de mi percepción. La percepción, ligada a su causa, produce en mí la representación que yo llamo: *Vos*.
- Yo: Así, pues, ¿vos percibís una causa *en tanto causa*? [142] ¿Experimentáis una percepción, y en esa percepción experimentáis otra percepción, por medio de la cual percibís que esta percepción es la causa de aquella percepción, y todo esto junto concluye en una representación; una representación que contiene algo que llamáis "objeto"? Una vez más no entiendo nada de todo eso. Y luego decidme solamente, ¿de dónde sabéis que la percepción de una causa en tanto que causa, la percepción de una causa *exterior*, lo es de un objeto que efectivamente está *más allá de vuestra percepción*?

- Él: Eso lo sé de acuerdo con la evidencia sensible. La certidumbre que tengo al respecto, es una certidumbre inmediata, como la de mi propia existencia.
- Yo: ¡Os burláis de mí! Así puede bien hablar el filósofo de la escuela kantiana, el realista meramente *empírico*¹¹¹, pero no un realista *propiamente tal*, como el que vos ciertamente queréis ser. La *validez de la evidencia sensible es precisamente* [143] *lo que está en cuestión*. Que haya cosas que se nos aparecen *como* si estuvieran fuera de nosotros, no requiere, sin duda, de ninguna demostración. Pero que esas cosas no sean meramente fenómenos *en nosotros*, que no sean meras determinaciones de nuestro propio yo y que, por lo tanto, no sean nada más que *representaciones de algo fuera de nosotros*, sino que, por el contrario, *en tanto representaciones en nosotros*, se refieran a seres *efectivamente exteriores*, existentes en sí, y que sean tomadas de ellos; respecto de todo esto no sólo se pueden suscitar dudas, sino que incluso se ha demostrado a menudo que estas dudas no pueden ser resueltas por fundamentos rigurosamente racionales. Vuestra certidumbre inmediata de objetos exteriores sería, pues, en analogía con mi creencia, *una certidumbre ciega*.
- Él: ¿Acaso no decís vos mismo, en vuestra tercera carta a Mendelsohn, "que aperecimos *otras cosas reales con la misma certidumbre con la cual nos aperecimos a nosotros mismos*"¹¹²
- Yo: Luego de haber hecho notar inmediatamente antes [144] que según rigurosos conceptos filosóficos, este saber es sólo una creencia; pues aquello que no es susceptible de una prueba rigurosa, sólo puede ser creído, y no se encuentra ninguna otra palabra en el lenguaje para señalar esta diferencia. Sin duda, uno no se expresa de esta manera en la vida habitual, pero en la vida habitual tampoco se hace cuestión de la distinción que aquí se quiere hacer notar; pero sí lo es, sin embargo, en la filosofía, donde justamente esta distinción es, en lo que respecta a la investigación sobre la razón humana y sus funciones (*provincia sua*) de la mayor importancia, y su determinación de las más altas consecuencias. Tal era el caso entre Mendelsohn y yo. Mendelsohn me había imputado, *sin el menor motivo*, sentimientos cristianos, que no eran ni cristianos, ni míos; él, por el contrario, establecía los suyos *como judíos* al decir: "Mi religión no conoce ninguna obligación de resolver esas dudas más que por fundamentos racionales, no ordena ninguna creencia en verdades eternas. Tengo, pues, un fundamento más para buscar *la convicción*. Sin rechazar, por medio de una refutación, esta salida sarcástica, que [145] dejaba ver claramente la acusación, refutación que me habría enredado en asuntos en los cuales no me quería dejar enredar, busqué ponerme a salvo por una puerta trasera; di solamente lo siguiente por respuesta: "*Si todo asentimiento que no surge de fundamentos racionales es creencia (pues esta oposición entre el conocimiento racional y la creencia había sido establecida por el mismo Mendelsohn)*, entonces la misma convicción que surge de fundamentos racionales tiene que venir de la creencia y recibir sólo de ella su fuerza"¹¹³. Me expresé de esa manera en un *escrito privado* dirigido a un célebre filósofo, respecto de quien yo tenía que suponer que le eran conocidos tanto la proposición precedente sobre la cual me apoyaba como su aceptada rectitud. La equidad exigía, dado que este escrito privado llegó al público como un documento auténtico no alterado, que también fuera leído y juzgado como un escrito privado, (que sólo podía ir del gabinete de un sabio al

¹¹¹ Cfr. El Apéndice sobre el idealismo trascendental. NA

¹¹² Tercera carta a Mendelsohn del 26 de abril de 1785, W. IV, p. 211. NT

¹¹³ Carta a Mendelsohn del 1° de agosto de 1784, W. IV, p. 116. NT

gabinete de otro sabio, y que no estaba de ninguna manera dirigido al público), y que no se desatendiesen [146] las particulares condiciones bajo las cuales se decía lo allí dicho. Entonces, *conforme a la extensión que Mendelsohn había dado al concepto de las verdades eternas*, mi proposición...

Él: Querido, me temo que corremos demasiado lejos y perdemos la dirección. Tenemos que cuidarnos de este error.

Vos decís: aquello que no es susceptible de una rigurosa prueba, sólo puede ser creencia, y para designar esta diferencia respecto de la manera como algo se tiene por verdadero, el lenguaje no tiene otro término, que el término *creencia*. Ahora bien, esta diferencia, como sostenéis igualmente, ha sido percibida, sin embargo, ya desde hace largo tiempo y en muchas ocasiones. ¿Cómo ocurre que a este respecto se pueda eludir la única palabra que tiene el lenguaje? Pues el empleo que hacéis de este término es por cierto inaudito; no se lo encuentra en ninguna parte con tal significado.

Yo: ¿En ninguna parte? Abrid la recensión de *Reid's Essay on the intellectual Powers of* [147] *man*¹¹⁴, en el *Allgemeinen Litteratur Zeitung* de abril del presente año (1786), allí encontraréis este término precisamente con el mismo significado; y así lo encontraréis en todas partes donde se filosofa sobre esta materia. Una vez más, el lenguaje no tiene ningún otro término¹¹⁵.

Él: ¿Qué? ¿En el *Allgemeine Litteratur Zeitung*?

Yo: Aquí, leed, página 182, "Él (Reid) distingue *conception...* de *perception*, que quizás sería mejor rendido por sensación, pues conforme a su definición, ésta es la representación de una cosa *ligada a la creencia en su objeto exterior*".

Él: No puedo evitar reírme de que tengáis al instante una prueba de descargo a mano de la misma revista que os ha hecho los reproches más sensibles precisamente respecto del empleo de este término. [148]

Yo: He extraído y compilado los más singulares de estos reproches. Están aquí en mi *Hume*. ¿Queréis que hojeemos juntos la hoja de recensiones?

Él: Con mucho gusto.

Yo: *Allgemeine Litteratur Zeitung*, N° 36 y N° 125: "No *creemos* que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes; sino que nos sentimos a nosotros mismos, sentimos nuestro cuerpos y a otros fuera de nosotros, y *concluimos* la existencia de seres pensantes fuera de nosotros. La lógica y el sentido común han hecho desde tiempos inmemoriales una diferencia entre creencia y sensación. Desatenderla significa embrollar del todo inútilmente uno de los primeros conceptos de la doctrina de la razón. Llamar también creencia a lo que otros denominan sensación, convicción sensible, es alterar arbitrariamente el uso común del lenguaje, un juego de palabras para conseguir la ilusión de que se ha dicho algo nuevo.[149] Pero la *xenodoxía* es algo peor que la *paradoxia*. Se deben expresar cosas conocidas con términos conocidos; no se debe acuñar arbitrariamente moneda de uso corriente; no se debe provocar un malentendido donde cuentos que, si no son embusteros, sí son por cierto al menos vanos, y dan ocasión a la

¹¹⁴ Reid, Thomas, (1710 1796), Filósofo escocés, en 1752 ocupa la cátedra de filosofía moral del Colegio Real de Aberdeen. Allí publica *An essay on quantity occasioned by a treatise in which simple and compound rations are applied to virtue and merit* (Aberdeen, 1748). En 1764 publica *An inquiry into the human mind, on the principles of common sense*. Habiéndose jubilado Adam Smith fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía moral de la Universidad de Glasgow. En 1785 publica *Essays on the intellectual powers of man* y en 1788 *Essays on the active powers of man*. NT

¹¹⁵ También Mendelsohn se sirve del mismo. Cfr. *Morgenstunden*, primera edición, p. 106. NA

- sospecha de que se quiera subrepticamente retrotraer a creencia las proposiciones positivas de la religión". ¿Os falta algo importante que haya yo omitido?
- Él: Nada importante; sólo que echo de menos las insistentes repeticiones, cuya fuerza, sin embargo, según me parece, se encuentra suficientemente compensada por la densa acumulación de juicios. Tengo curiosidad por ver cómo serán acogidas vuestras razones, si aquí las adelantáis.
- Yo: ¿Razones? Tengo algo mejor, algo de lo cual uno no se puede sacudir tan resueltamente, o barrerlo debajo de la alfombra como con las razones; tengo una *autoridad*¹¹⁶. De todos los amargos reproches [150] que acabo de leer tiene que hacerse cargo mi buen David Hume. Es de ver, cómo concilia la lógica y el entendimiento humano, y encuentra el camino que retorna a las primeras reglas del uso de la razón; es de ver cómo recusa el reproche de xenodoxia, de juegos de palabras, de habladoría, de cuentos embusteros o vanos, pero, por sobre todo, de la sospecha de *querer subrepticamente retrotraer a creencia todas las proposiciones positivas de la religión*; pues no hay ni uno solo de estos ataques que no le dé directamente en el cuerpo, dado que no sólo se sirve del término *creencia* en el mismo sentido en que lo uso yo, sino que también se detiene cuidadosamente en justificar por qué es el término preciso para el asunto; [151] el *único* del que uno se puede servir con todo derecho¹¹⁷. [152]

¹¹⁶ Descartes quería dedicar su escrito sobre los hombres a la Sorbonne, y escribió al padre Mersenne: "Tengo [150] de todas maneras que intentar apoyarme en una autoridad, porque la verdad en sí misma vale muy poco". No es necesario recordar que la Sorbonne no era, para Descartes mismo, ninguna autoridad. Aquí están sus propias palabras: "*Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tantopere algeat*". Ep. P. II. Ep. 43. ["Pues os confieso haber sido tan asqueado por sutilezas de algunos que he deseado, tanto como fuera posible, ser defendido en adelante por la autoridad de un maestro, porque la sola verdad es a este respecto *transie*"]. Ver carta a Mersenne del 30 de septiembre de 1640. NA

[151] ¹¹⁷ Incluso se me ha reprochado especialmente, y como algo doble o triplemente inaudito, que yo sostenga que también hasta la existencia de nuestro propio cuerpo sólo puede ser creída. Este reproche es sumamente extraño, dado que la misma afirmación se encuentra en Descartes y en numerosos filósofos después de él. Bilfinger sostiene en sus *Dilucidationes philosophicae*, § CCXLIII: "Scio, ridere homines, si quis postulet, ut *probant*, hoc corpus esse suum corpus. Rideant sane, si quis *dubitabundus* quaerat. Idea enim illius notae tam est omnibus hominibus communis et clara, ut nemo hic falli possit. Sed *philosophi* est, *distincte* nosse quod *alii clare* norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. *Unde* nosti, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut *philosophus* respondeat *cum infantibus*: ¡Lo sé simplemente!". ["Sé muy bien que la gente se pone a reír si se le pide que pruebe que *este cuerpo es su propio cuerpo*. Ríen seguramente si quien les pregunta *duda*. Pues una idea de este tipo es a tal punto común y clara para todos los hombres, que aquí nadie puede equivocarse. Pero lo propio del *filósofo* es conocer *distintamente* lo que los demás conocen *claramente*, esto es, poder enumerar los criterios que permiten a todos los hombres discernir su cuerpo. ¿*De dónde* sabes que este cuerpo es tu cuerpo? *Absit. No place que los *filósofos* respondan *como los niños*: ¡lo sé simplemente!"] Después de esto, demuestra en § 247 y 248, de manera irrefutable, según me parece, que no se puede dudar de la existencia real y efectiva de las cosas que se presentan fuera de nuestro cuerpo, sin dudar al mismo tiempo de la existencia de nuestro propio cuerpo. Un pasaje muy notable respecto de esta materia se encuentra en la *Naturgeschichte* de Buffon (tomo II, p. 432 sq., primera edición en cuarto) que lamento no poder citar aquí entero. Saco las líneas siguientes de la mitad del pasaje. "Cependant nous pouvons CROIRE qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre âme est donc certaine, *et celle de notre corps paraît douteuse*, dès qu'on vient à penser que la matière pourrait bien n'être qu'un mode de notre âme, une de ses façons de voir." ["Sin embargo, podemos CREER que existe algo fuera de nosotros, pero no podemos estar seguros, mientras que sí estamos seguros de la existencia real de todo lo que está en nosotros; la existencia de nuestra alma es, pues, cierta, y la de nuestro cuerpo parece dudosa dado que se puede pensar que la materia podría bien ser nada más que un modo de nuestra alma, una de sus maneras de ver".] Así, pues, Buffon también sólo cree que tiene un cuerpo. NA

Él: Vuestro secreto ha sido revelado. Sacudíos de todo de una vez.

Yo: No me haré de rogar demasiado, después de lo mucho que ya he puesto al descubierto.

En primer lugar, como preparación, ved aquí este pasaje en el capítulo sobre la filosofía académica o escepticismo¹¹⁸: "Parece innegable que los hombres están determinados por un impulso innato o [153] un carácter fundamental a creerle a sus sentidos; y que sin ningún razonamiento, e incluso antes del uso de toda razón, suponemos continuamente un mundo exterior que es independiente de nuestra percepción, y también que permanecería incluso si nosotros y todo otro ser sensible no esté presente o haya sido del todo aniquilado. La especie animal misma está dominada por esta opinión, y permanece fiel a esta *creencia* en objetos exteriores en todos sus pensamientos, intenciones y acciones. (...) *Nosotros creemos que efectiva y realmente está presente esta mesa aquí, que llamamos blanca en virtud de la visión y dura en virtud del tacto; creemos que está presente independientemente de nuestra sensación y como algo externo al ser sensible que tiene su representación*".

Ahora queremos destacar los pasajes propiamente capitales. Recordáis ciertamente la célebre duda de Hume respecto de la certeza de las conclusiones que ordinariamente extraemos a partir de la ligazón necesaria entre causa y efecto. [154]

Él: Si recuerdo bien, estas son brevemente sus razones. La apariencia sensible no nos revela nada sobre las fuerzas internas de las cosas. Adán, cuando miró por primera vez un lago transparente, no podía saber que él se ahogaría si se zambullía; tampoco sabía que tal cuerpo tenía el poder de nutrirlo, como tampoco sabía que tal otro no tenía ese poder. No nos aventuramos a decidir, a partir de percepciones singulares, como cuando vemos por primera vez que a un fenómeno sigue inmediatamente otro, que el primero es una causa y del otro que es un efecto de esa causa. Esta ligazón es establecida sólo en la imaginación por la manifestación repetida de la misma secuencia. Y, ¿cuán a menudo semejante ligazón, luego de que se la ha sostenido por siglos, es repentinamente destrozada por un nuevo descubrimiento sorprendente? Prueba suficiente que percibimos sólo la sucesión, nunca la atadura en esta sucesión. Incluso en los movimientos de nuestro propio cuerpo, sabemos meramente por experiencia, cuáles movimientos resultan de una cierta determinación, [155] de nuestra voluntad y cuáles no. Me levanto de mi silla cuando quiero, pero no me duermo, tengo hambre o sed cuando quiero. El *medius terminus* propio del logro o no logro nos es, sin embargo, en ambos casos igualmente desconocido. De igual modo aquí, si retrocedemos hasta el punto en cuestión, este *medius terminus* falta del todo.

La ligazón de los fenómenos, *su* misma *interconexión*, dado que no se manifiestan nunca en la intuición, mucho menos pueden ser encontradas por medio de razonamientos. Pues las proposiciones generales simplemente comparativas expresan sólo una suma indeterminada de percepciones singulares, las que deben estar ya de antemano; pero las

¹¹⁸ Como la conocida traducción al alemán de Hume no me satisface, y se podría dudar de la exactitud de la mía, anexaré siempre el texto inglés. Mi edición es la de 1770 de Londres, en octavas pequeñas. "It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses: and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation are governed by a like opinion; and preserve this *belief* of external objects, in all their thoughts, designs, and actions (...) This very table, which we see white, and which we feel hard, is *believed* to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it (...). *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. XII. NA

proposiciones absolutamente generales expresan sólo relaciones entre conceptos, o lo que hay de idéntico en ellas. Así, pues, la proposición irrefutable, *idem est idem*, es su eterno *medius terminus*, a partir del cual el *Facit* de un *Esse* simple y directo no puede resultar nunca. [156]

Yo: ¡Excelente! Ahora escuchad: ¹¹⁹"Nada es más libre que la imaginación de los hombres y [157] si bien no puede exceder el fondo de ideas suministradas por los sentidos externos e internos [158], tiene por cierto una capacidad ilimitada de mezclar, componer, [159] separar y dividir estas ideas, para producir toda la variedad de ficción y de ilusión. Ella puede inventar una serie de eventos, con todas las circunstancias propias de la realidad, adscribirles tiempo y lugar determinados, considerarlos como presentes realmente,

¹¹⁹ "Nothing is more free than the imagination of man; and though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished by the internal and external senses, it has unlimited power of mixing, compounding, separating and dividing these ideas, to all varieties of fiction and vision. It can feign a train of events, with all the appearance of reality, ascribe to them a particular time and place, conceive them as existent, and paint them out to itself with every circumstance, that belongs any historical fact, which, it believes with the greatest certainty. Wherein, therefore, consists the difference between such a fiction and belief? It lies not merely in any particular idea, which is annexed to such a conception as commands our assent, and which is wanting to every known fiction. For as the mind has authority over all its ideas, it could voluntarily annex this particular idea to any fiction, and consequently be able to believe whatever it pleases, contrary to what we find by daily experience. We can in our conception, join the head of a man to the body of a horse; but it is not in our power to believe that such an animal has ever really existed.

It follows, therefore, that the difference between *fiction* and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must arise from the particular situation, in which the mind is placed at any particular juncture. Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the [157] imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. For as there is no matter of fact which we believe so firmly, that we cannot conceive the contrary, there would be no difference between the conception assented to, and that which is rejected, were it not for some sentiment, which distinguishes the one from the other. If I see a billiard-ball moving towards another, on a smooth table, I can easily conceive it to stop upon contact. This conception implies no contradiction; but still it feels very differently from that conception, by which I represent to myself the impulse, and the communication of motion from one ball to another.

Were we attempt a definition of this sentiment, we should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; in the same manner as if we should endeavour to define the feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had an experience of these sentiments. BELIEF is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to know the meaning of that term; because every man is every moment conscious of the sentiment represented by it. It may not, however, be improper to attempt a *description* of this sentiment; in hopes we may, by the means, arrive at some analogies, which may afford a more perfect explication of it. I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. This variety of terms, [158] which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination. Provided we agree about the thing, it is needless to dispute about the terms. The imagination has the command over all its ideas, and can join and mix and vary them, in all the ways possible. It may conceive fictitious objects with all the circumstances of place and time. It may set them, in a manner, before our eyes, in their true colours, just as they might have existed. But as it is impossible that this faculty of imagination can ever, of itself, reach belief, it is evident, that belief consists not in the peculiar nature of order of ideas, but in the manner of their conceptions, and in their feeling on the mind. I confess, that is impossible perfectly to explain this feeling or manner of conception. We may make use of words, which express something near it. But its true and proper name, as we observed before, is belief; which is a term, that every one sufficiently understands in common life. And in philosophy we can go no farther than assert that *belief* is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgment from the fictions of the imagination. It gives them more weight and influence; makes them appear of greater importance, enforces them in the mind; and renders them the governing principle of our actions". *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. V, pp. 71 a 75, en el tomo 3 de la edición de los *Essays* ya citada. NA

colorearlos y proveerlos con todo lo que tiene en sí una verdad histórica, en la cual creemos con la mayor certidumbre. Así, pues, ¿dónde radica la diferencia entre semejante *imaginar* y *creer*? No radica meramente en una representación particular que estaría ligada con la representación de aquello que se impone como realmente efectivo y verdadero, de la que carecería la ficción reconocida como tal. Pues, dado que el alma tiene dominio sobre todas sus representaciones, podría ligar arbitrariamente esta particular representación con una ficción cualquiera, y consiguientemente creer lo que le plazca, lo que la experiencia cotidiana contradice. En nuestra imaginación podemos unir la cabeza de un ser humano con el cuerpo de un caballo, pero no está bajo nuestro poder creer que semejante animal haya existido.

Así, pues, se sigue que la diferencia entre [160] *ficciones* y aquello que *creemos* reside en una cierta sensación o en un cierto sentimiento que está ligado con lo segundo, pero que no está ligado con lo primero; un sentimiento que no depende de nuestra voluntad y que no puede ser producido a gusto. La naturaleza tiene que provocarlo, al igual que todos los demás sentimientos; y tiene que manar de la particular situación en la cual el alma es puesta por alguna particular situación. Si tal o cual objeto se presenta a los sentidos o a la memoria, entonces en virtud del poder del hábito, la imaginación es inmediatamente conducida a la representación que está ligada habitualmente con ese objeto; y esta representación es acompañada de un sentimiento que la distingue de las ensoñaciones vacías de la fantasía. *Aquí radica toda la naturaleza de la creencia*. Pues, dado que no podemos asir ningún hecho tal que el concepto de su contrario sea imposible, no habría presente ninguna diferencia entre una representación que aceptamos caracterizar como efectivamente real, y otra a la que negamos tal carácter, [161] si esta diferencia no fuera dada por un cierto sentimiento. Si veo moverse sobre una mesa lisa una bola de billar hacia otra, puedo fácilmente formar la representación que esta bola se detendrá en el momento en que la toque. Esta representación no tiene en sí misma nada de contradictorio, pero es ciertamente de una índole completamente diferente a aquella en la que me represento el empuje y la comunicación del movimiento de una bola a la otra.

El intento de dar una definición a este sentimiento sería una empresa muy difícil, si no imposible; sería exactamente como si quisiéramos hacer comprensible, a quien nunca ha sufrido frío o ira, aquella sensación y esta pasión. *Creer* es el verdadero y apropiado nombre para ese sentimiento, y nadie puede ser inducido a confusión respecto de su significado, dado que todo hombre en todo momento es consciente del sentimiento designado por este término. Sin embargo, no puede ser malo intentar hacer una *descripción* de este sentimiento, con la esperanza de alcanzar por este medio a algunas analogías, que nos [162] permitan una visión más aproximada. Digo, pues, que la creencia no es sino una representación más fuerte, más viva, más potente, más firme, más sostenida de un objeto, que la que la sola imaginación es capaz de conseguir. Esta multiplicidad de expresiones, que pueden parecer muy poco filosóficas, no tienen otra intención que dar a entender aquel acto del alma en el cual lo real, o lo que tenemos por tal, tiene más presencia, más peso en el entendimiento, una más fuerte influencia sobre las pasiones y la imaginación, que la que tienen las ficciones. Es ocioso discutir sobre palabras si no nos ponemos de acuerdo en la cosa. La imaginación tiene poder sobre sus representaciones, puede mezclarlas y modificarlas de todas las maneras posibles, puede producir objetos ficticios con todas las circunstancias de tiempo y lugar, puede ponérselos frente a los ojos con toda la apariencia de la verdad, exactamente como si hubieran podido existir. Sin embargo, dado que la imaginación no puede nunca con esta capacidad por sí sola producir

una creencia, es pues claro que la creencia no radica sobre una particular [163] naturaleza u ordenación de las representaciones, sino sobre la *índole* de su percepción, y conforme a cómo son percibidas por el alma. Reconozco que es imposible poner completamente en claro este sentimiento o esta índole de percepción. Hay términos que expresan algo semejante; *pero el verdadero y propio término para esto es creencia*, una expresión que cualquiera entiende en la vida habitual. Y la filosofía no podemos ir más lejos, sino que debe atenerse a que la creencia es algo *sentido* por el alma, lo cual diferencia la afirmación de lo efectivamente real y su representación, de las ficciones de la imaginación. En virtud de ello sus representaciones consiguen más peso y más influencia, se afirman con una mayor importancia, penetran el alma y *devienen principios rectores de nuestras acciones*".

Pues bien, ¿qué decís de esta lección?

Él: Lo que cualquiera tendría que decir. No sólo es el mismo empleo del término creencia, sino también vuestra sentencia: que la creencia es el elemento de todo conocimiento [164] y de toda actividad, queda aquí claro como el día. Parece, incluso, que Hume comprende más bajo esta sentencia, y le da un empleo más amplio que el que vos le dais.

Yo: Seguramente. Os doy el libro para vuestra casa, de modo que leáis sosegadamente y con atención todo el capítulo y también los dos siguientes. El problemático término *creencia* retorna una y otra vez, y encontraréis que sin creencia no podemos franquear la puerta y no podemos ir a la mesa ni a la cama.

Él: No falta sino que estéis en condiciones de justificar también el uso del término *revelación* respecto de la percepción de cosas fuera de nosotros, a partir de Hume o, si no, de un hombre célebre de nombre igualmente valioso.

Yo: Aquello que el uso general del lenguaje justifica, ¿debería requerir de un ejemplo en particular o de testimonios? Decimos habitualmente en alemán [165] que los objetos se nos *revelan* por medio de los sentidos. Exactamente así uno se expresa en francés, en inglés, en latín y en muchos otros idiomas. El giro que le he dado a esta particular expresión, no puede estar presente en Hume; entre otras razones, porque él deja siempre indeciso si acaso percibimos cosas efectivamente *fuera* de nosotros o meramente *como si* fueran exteriores. Por eso dice también en el pasaje que os acabo de leer: "lo real, o aquello que es tenido por tal". Y conforme a toda su manera de pensar tenía que inclinarse, en la filosofía especulativa, hacia el idealismo escéptico antes que hacia el realismo. El realista decidido, por el contrario, que a partir del testimonio de los sentidos admite como indudables las cosas exteriores, considera esta certidumbre como una convicción originaria, y no se puede sino pensar que sobre esta experiencia fundamental se tiene que fundar todo uso del entendimiento en orden al conocimiento del mundo exterior; semejante realista decidido, ¿cómo debe llamar el medio en virtud del cual le es impartida la certidumbre de objetos exteriores como cosas existentes independientemente de sus propias representaciones? No tiene nada sobre lo cual su juicio pueda apoyarse [166] excepto la cosa misma; nada excepto el *factum*, de que las cosas están efectiva y realmente frente a él. ¿Puede expresar esto con un término más conveniente que el término *revelación*?, ¿no es más bien aquí donde se debe buscar las *raíces* de este término, y la *fuerza de su uso*?

Él: Así parece, sin duda.

Yo: Se sigue de suyo que esta revelación merece ser llamada *verdaderamente milagrosa*. Pues si se expone como corresponde los fundamentos para la sentencia: nuestra conciencia no puede tener absolutamente ningún otro contenido sino meras determinaciones de nuestro

propio yo; entonces se impone con toda su fuerza el idealismo, como el único compatible con la razón *especulativa*. Pero si el realista permanece, no obstante, un realista, y conserva la creencia que, por ejemplo, esto aquí que llamamos una mesa, no es una mera percepción, no es ningún ser que se encuentre sólo en nosotros, sino que es un ser fuera de nosotros independiente de nuestra representación, [167] que es sólo *percibido* por nosotros; entonces, le puedo preguntar atrevidamente por un calificativo más conveniente para la revelación, de la cual él se jacta, en tanto sostiene que algo fuera de él se manifiesta a su conciencia. No tenemos en absoluto ninguna prueba de la existencia en sí de una tal cosa fuera de nosotros, excepto la existencia misma de esa cosa y debemos encontrar absolutamente incomprensible que podamos apercibir semejante cosa. Pero, afirmamos, como se ha dicho, que no obstante la apercibimos; afirmamos, con la más completa convicción, que efectiva y realmente existen cosas fuera de nosotros, que nuestras representaciones y conceptos se forman según esas cosas que tenemos ante nosotros, y no a la inversa, que sólo *imaginamos* tener las cosas ante nosotros según nuestras representaciones y conceptos. Pregunto: ¿sobre qué se funda esta convicción? De hecho, en nada sino precisamente en una revelación que no podemos calificar de otra manera sino de *verdaderamente milagrosa*.

Él: Pero, al menos, por cierto, ¿no es *inmediata*? [168]

Yo: Inmediata desde nuestra perspectiva, porque no conocemos lo *propiamente* mediato de ello. Pero, por ese motivo, negar que esto ocurre, sin embargo, por un medio natural o, como el idealista, rehusar el hecho mismo como contrario a la razón, me niego a considerar estas dos soluciones como conformes al auténtico espíritu filosófico. Demasiado a menudo oponemos a las más íntimas experiencias, conclusiones sacadas de experiencias lejanas, muy imperfectas y construimos inexplicablemente sobre tales conclusiones. Leibniz tenía mucha razón cuando decía: *Los hombre buscan lo que ya saben y no saben lo que buscan*.¹²⁰

Él: Soy completamente de su opinión. Tengo presente un pasaje de Hume, donde también él habla, a propósito de representaciones sensibles, de revelación. ¿No lo recordáis?

Yo: Debéis referiros a un pasaje que [169] se encuentra en el mismo capítulo que os leía hace poco. No se refiere al punto presente de nuestra conversación. ¡Ved aquí!

Él: Efectivamente. "Recurrir a la veracidad del ser supremo (como Descartes) para probar la veracidad de nuestros sentidos sería un rodeo muy singular. Si la veracidad de Dios interviene mínimamente en este asunto, entonces nuestros sentidos tendrían que ser siempre infalibles; porque es imposible que Dios engañe. Y no digamos que si el mundo exterior es una vez puesto en duda, será difícil encontrar pruebas de la existencia de Dios o de cualquiera de sus atributos"¹²¹. Ciertamente este pasaje no se refiere al punto como creía; pero se refiere a otro, porque recuerda la más grande dificultad que se encuentra en general en este asunto, a saber, determinar hasta qué punto nosotros, razonablemente, estamos autorizados o no a creer [170] en el testimonio de nuestros sentidos. Es patente que ellos nos engañan a menudo, y si se reflexiona en la multitud de sus ilusiones, parece muy perdonable la sospecha de que todo nuestro mundo sensible con nuestro entendimiento, que se refiere completamente a éste, no es nada más que una ilusión

¹²⁰ *Nouveaux Essais*, libro II, cap. 21, § 14, p. 138. NA

¹²¹ *Hume's Inquiry concerning Human Understanding*, Sect XII, en la tercera parte de sus *Essays*, p. 215. NA

óptica. Quien me ha dejado más satisfecho es Bonnet¹²² con las reservas que propone en el capítulo XV de su investigación analítica.

Yo: Lo que Bonnet dice en ese lugar, está realmente muy bien pensado. Pero mucho más penetrante y profundo, si bien también insuficiente, es lo que tenéis que recordar haber leído en *Sophyle* de mi amigo Hemsterhuis¹²³.

Según Sophyle, nuestras representaciones de los objetos son el *resultado de las relaciones que se encuentran entre nosotros y los objetos y todo lo que nos separa de los objetos*. Así, pues, entre nosotros y los objetos *visibles* está la luz, nuestros ojos, el curso de los nervios. Si establecemos [171] ahora, por ejemplo, como objeto el número 4, para la suma de todo lo que está entre nosotros y el objeto, el número 3; y para la *representación* del objeto, el número 12. Desde luego, pues, 12 no sería igual a 4. Sin embargo, si el número 4 no fuera 4, entonces 4 multiplicado por 3 no sería 12. La representación "= 12" no es, pues, ni la pura representación del número 4 puesto como objeto, ni la del número 3 puesto por la suma de lo que se encuentra entre él y yo, ni el acto de conjugar e incluir, sino que es la representación de 12. Si considero ahora, por ejemplo, una bola, entonces el objeto exterior da, junto con todo lo que se encuentra entre él y yo (la impresión general y su aprehensión en mí), esta representación que llamo una bola. Si considero una columna, el objeto exterior da, junto a todo lo que se encuentra entre él y yo, esta representación que llamo columna, sin embargo, dado que aquello que está entre yo y la bola es lo mismo que también se encuentra entre yo y la columna, tengo, pues, que concluir que la diferencia que percibo entre la bola y la columna se encuentra en estos objetos [172] mismos. Captáis cuán fecundas consecuencias tienen que surgir de esta observación.

De esta manera, pues, muestra Hemsterhuis que tiene que haber una verdadera analogía entre las cosas y nuestras representaciones de ellas, y que en las relaciones entre nuestras representaciones son dadas muy exactamente las relaciones entre las cosas mismas; lo cual también confirma la experiencia, pues de otra manera una ficción del arte, cuya ejecución tiene que ser intentada sólo conforme a un mero ideal, sería muy difícil de alcanzar y conseguir llevar a cabo en la realidad efectiva.

Él: De hecho, este tipo de representación tiene algo muy atractivo. Decidme, ¿Hemsterhuis afirma también que nuestra convicción de la efectiva y real existencia de cosas fuera de nosotros es una convicción *inmediata*?

Yo: Al menos alude a la tentativa de producirla por medio del solo entendimiento.

Él: Sé que Bonnet se mete por este camino [173] y hace surgir también nuestro yo de una operación del entendimiento con ayuda, en primer lugar, de la imaginación.

Yo: ¿Dónde no es seguido este camino? El realista, sin embargo, si lo sigue, tiene necesariamente que caer en el lazo idealista.

¹²² Charles Bonnet, Naturalista y filósofo suizo nacido en Ginebra (1720-1793) Autor de *Esai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'âme* (1755), *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, (1759), *Considérations sur les corps organisés* (1762), *Contemplation de la nature* (1764), *Idées sur l'état des êtres vivantes ou Palingénésie philosophique* (1769). Jacobi lo había conocido personalmente en Ginebra. "Me sé casi de memoria la obra entera" Cartas a Mendelssohn, W. IV, p. 80. NT

¹²³ Francisco Hemsterhuis (1721-1790). Filósofo y arqueólogo holandés, desempeñó el cargo de primer comisario en la Cancillería de los Estado de la Holanda unida y frecuentaba el círculo de la princesa Amalia Golizyn, de Münster, al cual concurrían también Jacobi y Hamann. Publicó *Lettre sur les désirs* (París, 1770), *Lettre sur l'homme et ces rapports* (París, 1772), *Sophyle ou de la philosophie* (París, 1773), *Alexis, ou sur l'âge d'or* (París, 1787), *Lettres de Diocles a Diottime sur l'athéisme* (París, 1787). NT

- Él: Ayudadme a salir de un lazo en el cual me siento en este momento cogido. Creía haber comprendido que nuestra convicción de la existencia *propia* de los objetos de nuestras representaciones sólo podía ser inmediata, y ahora me parece, por cierto, de nuevo que la convicción se funda en un razonamiento. Produzco una parte de mis representaciones arbitrariamente, y las ligo a gusto; aquí me siento como un ser activo. Hay una gran cantidad de otras representaciones que no puedo producirlas arbitrariamente, ni ligarlas como me plazca; aquí me siento como un ser pasivo. La comparación de ambas representaciones, la arbitraria y la no arbitraria, en su formación y en su ligazón, me conducen [174] a la conclusión de que las últimas deben tener una causa externa a mí; en consecuencia, también para el concepto y la convicción de la existencia efectiva de objetos fuera de mí, independiente de mis representaciones.
- Yo: ¿Procedéis así de hecho? Así, pues, aquí esta mesa, allí ese tablero de ajedrez con sus piezas en orden, vuestro servidor, que con vos habla; ¿es acaso sólo en virtud de un razonamiento *a partir de representaciones* que devenimos, *para vos, objetos realmente efectivos*? ¿Acaso no es sólo después, en virtud de un concepto que vos nos anexáis, que sucede que nos tenéis por algo existente exterior a vos, y no por meras determinaciones de vuestro propio yo?
- Él: Sin duda. Pero, ¿acaso no es menos verdadero que adquirimos la convicción de la existencia real y efectiva de objetos fuera de nosotros, porque sus representaciones nos son dadas sin nuestra intervención, y, en tanto tengamos los sentidos abiertos, nosotros no somos en absoluto capaces de rehusarlas, porque nos sentimos, al respecto, pasivos? [175]
- Yo: También la conciencia nos surge sin nuestra intervención; a esta tampoco somos capaces de rehusarla, y nos sentimos a este respecto no menos pasivos que respecto de aquellas representaciones que llamamos representaciones de cosas exteriores. ¿En qué radica, pues, la diferencia del estado pasivo en ambos casos?
- Él: ¡Veo luz! El objeto contribuye precisamente tanto a la percepción de la conciencia, como la conciencia a la percepción del objeto. Experimento que soy y que hay algo externo a mí en el mismo indivisible momento; y en ese momento mi alma no padece más el objeto, que lo que se padece a sí misma. Ninguna representación, ningún razonamiento, mediatiza esta doble revelación. Nada entra *en el alma* entre la percepción de lo real efectivo fuera de ella y lo real efectivo en ella. Todavía no hay representaciones, aparecen recién después, en la reflexión, como sombra de las cosas que estaban presentes. Podemos siempre, también, retrotraerlas a lo real, de donde han sido tomadas y que lo presuponen; [176] y tenemos que retrotraerlas allí si queremos saber si son verdaderas.
- Yo: ¡Habéis dado con ello! Pero, os ruego, aplicad una vez más toda vuestra atención y concentrad vuestro ser en el punto de una simple percepción, a fin de que de una vez por todas toméis conciencia y seáis inmoviblemente convencido para toda vuestra vida de que, incluso en la percepción más elemental y simple, el *yo* y el *tú*, conciencia interna y objeto externo, tienen que estar al mismo tiempo en el alma; ambos en el mismo instante, en el mismo indivisible momento, sin antes ni después, sin ninguna operación del entendimiento, incluso antes de comenzar, ni de lejos, la formación en este último de los conceptos de causa y efecto.
- Él: Por cierto, mi amigo, eso lo he comprendido de tal modo que no me asaltará nunca más una duda al respecto. Para mí es como si hubiera despertado al claro día desde un profundo sueño. Ahora ayudadme, si es posible, a salir de todavía otro sueño. [177]

Veo perfectamente que, en virtud de la mera percepción de cosas exteriores, no experimentamos nada que pudiera conducirnos al concepto de causa y efecto. Pero, ¿cómo alcanzamos ese concepto? Se ha escrito ya demasiado y se escribirá todavía más sobre ese objeto. Mendelssohn en sus *Morgenstunden* basa el concepto de causa y efecto sobre la percepción de lo que se sucede inmediatamente de manera constante, así, pues, sobre la experiencia y la inducción. Sin embargo, aquélla se reduce, si se analiza correctamente el asunto, a una mera espera de casos semejantes; ésta a una ligazón habitual en la imaginación, y entonces David Hume habría ganado.

Pregunto: ¿estamos obligados a darle la victoria? Un sentimiento invencible ha impedido hasta ahora mi sometimiento, si bien en todas las ligazones de antecedentes y consecuencias del mundo efectivamente no percibo nada más que la constancia de la secuencia inmediata. Ayudadme a salir de esta confusión, si acaso no os encontráis vos mismo en ella. [178]

Yo: No me encuentro en esa confusión, sin embargo alguna vez me encontré en ella, y os quiero contar fielmente cómo salí.

Si retrocedo algo más de lo que podríais encontrar necesario, consolaos considerando que nuestra atención requiere ser refrescada un poco, y que hacerlo nos servirá para progresar mejor e, incluso, más rápido.

Tan lejos como me remonte, me ha sido inherente el que no pueda arreglármelas con ningún concepto cuyo objeto, exterior o interior, no lo haya intuido en virtud de una sensación o de un sentimiento. Verdad objetiva y realidad efectiva eran una sola en mis sentidos, del mismo modo como lo son representación clara de lo real efectivo y conocimiento. A toda demostración que no pudiera verificar, sentencia por sentencia, de esta manera, a toda explicación que no se dejara comparar intuitivamente con ningún objeto, que no fuera genética, a todo ello, yo era ciego y cerrado. Así, he considerado el punto matemático, la línea y la superficie matemáticas como meras [179] imaginaciones vanas, o, según una expresión de Voltaire, *comme de mauvaises plaisanteries*, en tanto no me sean explicadas *antes* del cuerpo, sino recién *después* de éste, y en orden inverso, la superficie como lo más exterior, el final o el límite del cuerpo, la línea como lo más exterior de la superficie, el punto como lo más exterior de la línea. Ni siquiera entendía yo la naturaleza del círculo, hasta que lo concebí como lo engendrado a partir del movimiento de una línea, una de cuyas extremidades está fija y la otra se mueve.¹²⁴

Él: ¿Y la naturaleza del cuerpo mismo?

Yo: A este respecto más adelante. Ahora meramente *narro*.

Esta mi idiosincrasia filosófica me ha ocasionado tempranamente una gran cantidad de encuentros desagradables. Se me ha acusado constantemente de estupidez, y a menudo de frivolidad, de obstinación y de malignidad. [180] Pero ni las palabras injuriosas ni los tratos más duros me pudieron sanar de mi mal. Sólo se ganó que yo mismo tuviera una muy mala opinión de mis capacidades intelectuales, y que me agobiara tanto más, cuanto más ligado estaba a la ardiente aspiración de visiones filosóficas.

Mi destino tomó un giro feliz cuando fui a Ginebra. Mi profesor de matemáticas, el íntegro viejo Durand, me aconsejó seguir álgebra con Le Sage¹²⁵, y me lo presentó.

¹²⁴ Cfr. Simon, *Euclides*, nota a la primera explicación; y B. de Espinoza, *Opp. posth.*, p. 387, 589. NA

¹²⁵ Jorge Luis Le Sage (1724-1803). Físico suizo nacido en Ginebra, conocido por sus estudios sobre la gravedad de los cuerpos y por su teoría de los fluidos elásticos. Precursor de la telegrafía eléctrica, inventando un aparato, en 1774, profesor de ciencias. Autor de *Essai de chimie macanique* (1758); *Traité de physique mécanique* (1818),

Pronto intimamos con Le Sage y me prendé de él por mi parte con el más profundo respeto y la más afectuosa confianza.

Una mañana en la que me arriesgue después de la lección a pedir consejo al excelente hombre sobre una cuestión científica, él se informó detalladamente sobre la distribución de mis horas y el uso de mi tiempo. Se asombró al escuchar que no seguía ningún curso de filosofía, sino que lo hacía simplemente por mí mismo. Le aseguré que yo era de comprensión tan difícil y tan lenta [181] que también me quedaba retrasado con el profesor más claro y que, por lo tanto, no seguía el hilo y sólo perdía mi tiempo. "*Vous êtes malin!*", dijo Le Sage riéndose. Yo me puse cada vez más rojo como una llama, y balbuceé una protesta tras otra sosteniendo que había hablado seriamente. Aseguré que yo era por naturaleza el más incapaz de los hombres que hubieran nacido, y sólo en virtud de la más dura aplicación había superado algo de mi estupidez. Tenía sobreabundancia de explicaciones y ejemplos para confirmar la verdad de mi confesión y para hacer rectamente evidente que yo estaba falto de toda feliz disposición, de sagacidad, de imaginación, de todo. Le Sage hizo diferentes preguntas, que contesté con la sinceridad de un niño. Él cogió luego mi mano en sus dos manos y me las oprimió con un movimiento que todavía siento.

En la tarde del mismo día oí subir al cuarto piso de mi escalera de caracol y con un ligero golpe a mi puerta las palabras: "*Est il permis?*". Una voz conocida. Volé allí y ante mí estaba Le Sage. [182]

Él: Se me sale el corazón al representarme cómo os debíais sentir. Semejantes apariciones se tienen sólo en *tal* edad y bajo *tales* circunstancias; pertenecen a la época de los patriarcas y de la inocencia, cuando los dioses visitaban todavía las chozas de los mortales.

Yo: Pensad en un joven de corazón tan inflamado como precisamente tierno, lleno de timidez y de desconfianza en sí mismo, y lleno de entusiasmo por todo cima digna del espíritu... Con esa tarde comenzó una nueva época en mi vida. Le Sage me mostró con diferentes ejemplos que lo que yo había creído no poder comprender, en gran parte eran o bien palabras vanas o bien errores; me exhortó a proseguir mi camino tranquilamente y, en todo caso, si no podía nada más, atenerme a sus palabras con buen ánimo. Le manifesté el deseo de recibir de él, con no más de dos o tres otros estudiantes, una lección privada sobre la *Introductionem ad Philosophiam* de Gravesande¹²⁶. Él me prometió [183]

redactada por su biógrafo P. Prevost, según notas de Le Sage. "Desde el principio Jacobi había excluido la naturaleza de su consideración filosófica; en esto se distinguía especialmente de Kant, que mostró a través de todos sus escritos un gran amor por la naturaleza y un rico conocimiento de ella, mientras que Jacobi parecía siempre estar dominado como por un escalofriante pánico ante la naturaleza. En la medida en que obtuvo un conocimiento de ella, sólo vio en la naturaleza el lado de la falta de libertad, divinidad y espiritualidad. Quizás contribuyó a ello la circunstancia accidental de que en física y en filosofía tuvo como maestro a un hombre por lo demás excelente, al profesor *Le Sage* de Ginebra, el cual fue un decidido cartesiano e ideó hacia la mitad del siglo XVIII un sistema atomístico y mecánico de la gravitación, análogo al sistema cartesiano de los torbellinos. Quizás se debe a este maestro la particularidad de Jacobi de no poder ni siquiera *pensar* la materia como algo viviente, mientras que Goethe, por ejemplo, declaró una vez que él no sabría como debería comenzar a pensar la materia como no viviente. Esta particularidad la conservó también Jacobi en los años siguientes. Ni los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant, ni siquiera su *Crítica del juicio* –la obra más profunda de Kant, que probablemente hubiese dado otra dirección a toda su filosofía, si hubiese podido comenzar en lugar de terminar por ella– en nada le hicieron cambiar." Schelling, F. W. J., *Lecciones Muniqueas para la Historia de la Filosofía Moderna*. Ed. EDINFORD, Málaga, 1993, p. 264. NT

¹²⁶ Guillermo Jacobo Storm van Gravesande (1688-1742), hombre de ciencia holandés que en sus enseñanzas en Leyde defendió las teorías de Galileo y Newton (*Physices elementa mathematica newtoniana*, 1720). Su filosofía,

preparar esto inmediatamente, lo cual hizo. Gracias a mi afectuoso protector conseguí pronto hacerme de las más ventajosas relaciones, guiado y vigilado durante ese tiempo por él mismo, como si fuera su propio hijo; lo último de tal manera que me pasó entonces desapercibido, por cuanto sabía ocultar con el más afectuoso cariño su solicitud paternal bajo las manifestaciones y conductas de una familiaridad casi fraternal.

Así transcurrieron dos de los más felices y seguramente más fructíferos años de mi vida. Me había inscrito en la Facultad de Medicina, y le rogué a mi padre que me enviara a Glasgow; entonces todos mis proyectos cambiaron de golpe y fueron anulados los proyectos de mis protectores y amigos.

Mi retorno a Alemania ocurrió justo en la época que la Academia de Berlín planteó la cuestión sobre la evidencia en las ciencias metafísicas. Ninguna cuestión habría podido excitar mi atención en un más alto grado. Yo esperaba con impaciencia la publicación de las disertaciones. Ese momento [184] llegó y fue para mí doblemente notable.

El escrito triunfador¹²⁷ no satisfacía las esperanzas que el nombre del autor, filósofo entonces ya famoso, había suscitado en mí. Tanto más grande fue mi sorpresa cuando en el segundo tratado, el cual sólo había podido lograr un accesit, encontré indicaciones y explicaciones que no podrían haber sido más ajustadas a mis necesidades. Esta disertación me ayudó a completar el desarrollo de aquellos conceptos en los que se escondía la causa de mi tan duramente incriminada *falta de docilidad*, todo el secreto de mi idiosincrasia.

En la disertación triunfadora me había sido particularmente sorprendente encontrar debatida tan prolijamente la demostración de la existencia de Dios a partir de la idea y encontrar afirmada su validez con tanta seguridad. El estado en el que me puse a la lectura de este capítulo fue de la más extraña índole.

Él: ¿Cómo?, ¿conocíais tan poco esta demostración o su razonamiento? [185]

Yo: Conocía ambos. Pero como esta prueba me había igualmente chocado en todas sus formas por su carácter subrepticio, y como un examen reiterado no había logrado sino confirmar mi juicio; la tardía turbación, de la que hablo, llegó a esta quietud de manera completamente inesperada.

Él: ¿La prueba, pues, os impresionó todavía más?

Yo: No. Sólo sentí la necesidad de estudiarla ahora a partir de sus fundamentos, para poder poner de manifiesto de manera evidente su error y para hacer completamente comprensible a mí, lo que constituye su fuerza para otros.

Él: No os comprendo bien.

Yo: Me comprenderéis inmediatamente. Cuando encontraba afirmaciones que me parecían sin fundamento o erróneas, sostenidas por una buena cabeza, tal que el hecho mismo de sostenerlas probaba [186] que había examinado a fondo el asunto, más de una vez, y que lo había considerado desde distintos ángulos; en esos casos, siempre fue mi estilo el que entonces no me fuera suficiente saber que mi opinión opuesta se fundaba también en una reflexión igualmente a fondo, para concluir inmediatamente, porque no puede haber verdades mutuamente contradictorias, que la afirmación que contradecía la opinión que yo

muy ecléctica, mezclaba elementos de Descartes, Locke y Leibniz. Autor de *Physices elementa mathematica* (Leyden, 1720-1721), *Philosophiae newtonianae institutiones* (Leyden, 1723), *Matheseos universalis elementa* (Leyden, 1727); se le debe la invención del helióstato. Jacobi se refiere aquí a *Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens* (1736). NT

¹²⁷ El escrito ganador en 1763 fue de Mendelssohn, *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, fue publicado el año siguiente. El segundo lugar fue para Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie un Moral*. Jacobi lo había ya citado elogiosamente en *Alwill* (W. I. p. 252). NT

tenía por verdadera tenía resueltamente que ser un error. Era necesario algo completamente distinto para tranquilizarme. Para mí, no se trata de volver *absurda* la afirmación opuesta, sino de hacerla *razonable*. Tenía que descubrir el fundamento del error, descubrir cómo era éste posible en una buena cabeza, poder meterme en la manera de pensar del que se equivoca, tal que me equivoque con él y que simpatice con su convicción. Antes de haber llegado hasta allí, no me podía persuadir de haber comprendido correctamente al hombre con el que luchaba. Razonablemente, prefería sospechar de mí mismo, sospechaba de absurdidades de mi parte, y presumía un profundo entendimiento en el otro y una gran cantidad de razones en el trasfondo. Nunca me [187] aparté de esta manera de ser, y espero mantenerla hasta el fin de mi vida. Pienso que ahora comprenderéis fácilmente el estado en el que me puse a la lectura de los pasajes críticos del tratado de Mendelssohn.

Él: Perfectamente. Ved, permanecía aún la vieja prueba que un siglo antes *Descartes* elaboraba de nuevo, que *Leibniz* verificó más rigurosamente y aceptó, y sobre la cual todavía y permanentemente excelentes pensadores se han apoyado con plena confianza. Conformaros aquí a vuestros principios era una empresa ante la cual vos debisteis retroceder ya algo tembloroso.

Yo: Acometí el asunto sin más, por cuanto, conforme a mi hábito, seguí sin descanso el hilo histórico. Y fue esa la época en la que me familiaricé con los escritos de Espinoza. Yo había leído en Leibniz que el espinosismo era *el cartesianismo exagerado*¹²⁸. Los *Principia philosophiae cartesianae* de Espinoza me eran conocidos, y me recuerdo del *Cogitatis metaphysicis* que era un apéndice, ¡qué uso [188] más completamente diferente del de Descartes se hacía allí de la prueba de la existencia de Dios a partir de su concepto! Yo no tenía el *Opus posthumus*, encontré felizmente, sin embargo, donde un amigo, en las obras de Wolf, la *Ética*, en una traducción que encabezaba la refutación wolfiana. Allí brilló frente a mí la prueba cartesiana en su plena luz, a saber, descubrí para qué Dios valía esta prueba, y para cuál no valía en absoluto.

Recogí mis consideraciones sobre este objeto en una memoria a la cual me esforcé por dar la máxima claridad y fuerza concluyente. La mostré, tan pronto estuvo terminada, a un hombre muy perspicaz que había estudiado celosamente metafísica con Wolf y Meier¹²⁹, por consiguiente, un juez muy competente. Imaginaos ahora mi desazón, ni mi memoria ni todas las explicaciones que agregué verbalmente pudieron sacar a mi amigo de su creencia en la prueba cartesiana. Lo mismo me sucedió con otro sabio, un discípulo de Daries¹³⁰ y una cabeza muy filosófica que habitaba en un pueblo vecino. La falta de éxito [189] de estos dos intentos me afectó de manera desagradable y pensé buscar un medio de explicar mi asunto todavía más claramente. En ese tiempo cayó mi vista en la XVII parte de las Cartas literarias, que contenía la crítica de Kant *Einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes*. El tono que quería ser *benevolente*, no muy recomendatorio, en el cual allí se habla de ese escrito, no me impidió prestarle la máxima

¹²⁸ Leibniz, *Teodicea*, § 393.

¹²⁹ Meier (1718-1777) discípulo de Baumgarten, enseña en Halle a partir de 1746, se dedica a popularizar la filosofía vulgarizando a Wolf. Obras principales: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1748-1750); *Vernunftslehre* (1753) cuyo Précis era el manual utilizado por Kant en su curso de lógica; *Metaphysik* (1755-1759). NT

¹³⁰ Daries (1714-1792) profesor en Jena, luego en Francfort sobre el Oder; adversario ecléctico de la filosofía wolfiana, autor de *Introductio in artem inveniendi sive logicam* (Jena, 1742), *Elementa metaphysica* (Jena, 1743), *Anmerkungen über einige Sätze des wolffschen Metaphysick* (Jena, 1743-1744), *Erste Gründe des philosophischen Sittenlehre* (1755), *Via ad veritatem* (Francfort, 1755), se ocupó sobre todo de la filosofía del derecho. NT

atención. Las frases y los pasajes citados me decían suficiente¹³¹. Mi deseo [190] de poseer la disertación misma era tan grande que, para obtenerla con seguridad, escribí simultáneamente a dos lugares diferentes.

No lamentaba mi impaciencia. Ya la primera parte, *acerca de la existencia en general*, me parecía descubrir al mismo hombre al cual estaba yo ya en muy alto grado obligado en virtud de su disertación sobre la evidencia que había obtenido un accesit. [191] Mi júbilo no hizo más que crecer con la lectura hasta batirme el corazón; y antes de haber llegado a mi meta, el final de la III consideración, había tenido que detenerme muchas veces, para volverme nuevamente capaz de una tranquila atención.

Él: Me recordáis a Malebranche, que le batió el corazón parecidamente el corazón cuando cayó en sus manos sorpresivamente el tratado del hombre de Descartes. Fontanelle hace a este respecto una hermosa observación: "La invisible e inútil verdad –dice– no está habituada a encontrar tanto asimiento y calor entre los hombres, y los objetos más habituales de sus pasiones tendrían que estar satisfechos con mucho menos"¹³².

Yo: Me hacéis, desde toda perspectiva, demasiado honor con esta comparación. Había esta vez demasiado [192] interés personal en juego; podría contaros otros ejemplos, que quizás me hacen más honor. Ahora bien, para responder ahora vuestra pregunta sobre *causa y efecto*. De aquello que poco antes os he dicho sobre mi método de filosofar, que quería sólo ponérselo ante los ojos, podéis fácilmente juzgar que no hay otro peor para progresar rápidamente. Necesitaba semanas donde otros sólo horas, meses donde otros sólo días, años donde otros necesitaban sólo meses. Sin embargo, lo bueno que tiene avanzar tan lentamente es que el poco progreso va de hecho más lejos, y no se tiene el enfado, en cuanto uno se detiene, de ser inducido a error y de extraviarse retornando diez y veinte veces de nuevo al punto de partida. Por el contrario, tiene de malo que atormenta hasta la desesperación perseverar en los pasajes difíciles hasta descubrir las pistas decisivas del buen camino.

¹³¹ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, parte XVIII, p. 69 ss. "La existencia no es de ninguna manera un predicado o determinación de alguna cosa, sino que es la absoluta posición de una cosa; y se distingue por ello de todo predicado que, en tanto que tal, se aplica siempre a otra cosa de una manera relativa. La existencia no puede tampoco ser considerada una relación respecto de una cosa, sino que es la cosa misma, es el sujeto con el cual todas las propiedades, que son designadas por el nombre de la cosa, tienen relación. Por ello no se debe decir: Dios es una cosa existente, sino a la inversa, una cierta cosa existente es Dios, o, le convienen todas las propiedades que concebimos bajo el nombre *Dios*.

[190] *La posibilidad interna presupone siempre una existencia*. Si no hay ningún material, ningún dato, para pensar, entonces tampoco puede ser pensada ninguna interna posibilidad. Si, pues, toda existencia fuera suprimida, no habría nada en absoluto puesto y, en general, tampoco nada dado; allí no habría tampoco ningún material de algo pensable, por consiguiente, desaparecería también toda posibilidad interna. La posibilidad interna tiene que, pues, presuponer una existencia, y toda posibilidad interna tiene, *quoad materiam*, su fundamento real en la existencia de la cosa.

Porque toda posibilidad presupone algo real efectivo, en virtud de lo cual es dado el material de todo pensable, tiene que haber una cierta realidad efectiva cuya misma supresión suprimiría toda interna posibilidad en general. Aquello cuya supresión aniquila toda posibilidad, es absolutamente necesario. *Así, pues, existe algo absoluto de manera necesaria*.

Lo que contiene el fundamento último de una interna posibilidad debe contener la posibilidad de todo en general, y este fundamento no puede estar *dividido* en muchas sustancias diversas. NA

¹³² L'invisible et inutile verité n'est pas accountumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendroient heureux d'y en trouver autant. [La verdad inútil e invisible no está acostumbrada a encontrar tanta sensibilidad entre los hombres, y los objetos más ordinarios de sus pasiones se tendrían por felices si encontraran tanta.] *Ouvres de Fontenelle*, T. V, p. 430. NA

Llegué a un pasaje semejante cuando debí comprender la posibilidad de la aparición de una cosa real y efectiva en el tiempo, a partir de la posibilidad del desarrollo de una representación confusa en una clara, [193] y deducir el *principium generationis* a partir del *principio compositionis*. Si había comprendido bien el principio de razón suficiente¹³³, según estaba en mis libros, entonces debía estar también en condiciones de concebir claramente la ligazón necesaria de causa y efecto en el tiempo, o la fuente de la consecución real y efectiva.

El principio de razón suficiente se explica y se prueba fácilmente; no dice nada más que el *totum parte prius esse necesse est* de Aristóteles; y este *totum parte prius esse necesse est* significa, en este contexto, nada más que *idem est idem*.

Tres líneas que encierran un espacio son el fundamento, el *principium essendi, compositionis*, de que en un triángulo se encuentren tres ángulos. Sin embargo, el triángulo no existe antes de los tres ángulos, sino que ambos están presentes simultáneamente en el mismo momento indivisible. Y así se comporta todo aquello en lo que percibimos una ligazón de fundamento y consecuencia; sólo tomamos conciencia de esta diversidad en una representación. Pero, como esto ocurre de una manera sucesiva, y requiere de un cierto tiempo, [194] confundimos el devenir de un concepto con el devenir de la cosa misma, y creemos precisamente poder explicar la sucesión efectiva, del mismo modo como se puede explicar la sucesión ideal de determinaciones de nuestros conceptos por su ligazón necesaria en una representación única. No sé si he sido suficientemente claro.

Él: Creo comprenderos.

Yo: No tenéis que *creer*. *Nāphe, kai mímnas apisteîn!* Intentaré ser todavía más claro.

Imaginaos un círculo, y elevad esta representación a concepto claro. Si el concepto está rigurosamente determinado y no contiene nada inesencial, el todo que os representáis tendrá una unidad ideal, y todas las partes, necesariamente ligadas entre sí, se inferirán de esta unidad. Así, pues, si hablamos de una ligazón necesaria de lo *sucesivo*, y creemos representarnos la sucesión misma *en el tiempo*, [195] tenemos entonces *en verdad* en el pensamiento nada más que, precisamente, una relación semejante a la del círculo; una relación en la cual todas las partes están ya real y efectivamente unidas en un todo y *existen simultáneamente*. La sucesión, *el devenir objetivo*, lo dejamos de lado, como si se *concibiera* por sí mismo, al igual como lo que está por sí mismo sensiblemente ante los ojos; no obstante, precisamente eso, a saber, aquello mediante lo cual se produce el acontecimiento, el fundamento de *lo que ocurre, lo interior* del tiempo, en breve, el *principium generationis*, es lo que propiamente debería ser explicado. ¿Estáis ahora seguro que me comprendéis?

Él: Quiero ponerlos en la situación de juzgar vos mismo repitiéndoos vuestras tesis principales.

¹³³ “Porque Jacobi entiende el principio de razón suficiente como puro principio de contradicción y en este sentido lo llama lógico, –como unidad abstracta a la cual resulta necesario que lo diferente se le añada como algo empírico– y distingue una relación causal, en la cual se reflexiona sobre algo heterogéneo, que se adiciona a la identidad del concepto y es algo empíricamente dado, y considera la relación causal, de acuerdo con esta peculiaridad, como un concepto de experiencia. La manera como lo expone es un notable ejemplo del empirismo de Locke y de Hume, adobado con una dosis no menos estridente del dogmatismo analizador alemán, peor que el estilo de Mendelssohn, por cuya liberación el mundo nunca le agradecerá suficientemente a los dioses, y además a Kant”. Hegel, *Saber y creer*, Ed. Norma, Bogotá, 1997, p. 74.

A partir del concepto de un espacio encerrado por tres líneas se sigue el concepto de tres ángulos que se encuentran en él, y el triángulo es también conforme el tiempo es, *en el concepto* o subjetivamente, real y efectivamente anterior a los tres ángulos. En la naturaleza, sin embargo, los tres ángulos y el triángulo son simultáneos. Y así también causa y efecto son, en el concepto racional [196], siempre simultáneos y mutuamente imbricados. Este concepto racional es sacado de la relación del predicado con el sujeto, de la parte con el todo, y no contiene absolutamente nada más de una producción o de un resultado que sea objetivo o esté fuera del concepto¹³⁴.

Yo: Muy bien. Pero, ¿esto no nos obligará a admitir que en la naturaleza todo ocurre simultáneamente, y eso que llamamos sucesión es una mera apariencia?

Él: Vos habéis ya expuesto esta paradójica proposición en vuestra primera carta a Mendelsohn¹³⁵. Pero, según me parece, esta proposición no puede pertenecer ni a Espinoza, ni tampoco puede ser admitida por vos seriamente. [197]

Yo: Esta proposición, sin duda paradójica, no pertenece a Espinoza y ha sido sostenida por mí mismo sólo como mera consecuencia. Desde hace quince años, y más, la he sostenido contra algunos filósofos y ninguno ha podido señalarme un error en el razonamiento. Pero Mendelsohn fue el primero que, sin titubear, admitió su validez.

Él: Si no me equivoco, ¿él meramente censuró que hayáis escrito ilusión en lugar de apariencia?

Yo: Nada más que eso¹³⁶. Sin embargo, todavía no sé por qué una apariencia, que no contiene nada objetivo y que se presenta, empero, como algo objetivo, ¿por qué semejante apariencia vacía no puede ser llamada una ilusión? La imagen objetiva [198] de la misma es, al menos *en tanto objetiva*, propiamente un embaucos y *en absoluto una apariencia*.

Él: Y yo no comprendo cómo la representación objetiva de la sucesión deba ser una manera meramente subjetiva de intuir lo múltiple en lo infinito. Si cortáis ahora por la mitad una manzana que vais a mondar, percibiremos las pepas, y si plantáis en la tierra una de estas pepas la próxima primavera, surgirá de ella, tras algunos meses, un vástago. Y ahora quisiera saber cómo esta sucesión de fenómenos reales y efectivos podrían ser concebidos *a partir de una manera de intuir lo múltiple en lo infinito*. La sucesión objetiva que percibo en las cosas es seguramente algo todavía muy distinto de la sucesión del acto de percibir *en mí*. Y también sin esta evidente diferencia: ¿qué hace, pues, la sucesión en el pensamiento, por poco que sea, más concebible que la sucesión en otras apariencias? Si los objetos fueran todos simultáneos, esto es, [199] presentes de golpe en sus relaciones inmutables ante el ser pensante, entonces constituirían también una única inmutable representación en él.

Yo: Salís a mi encuentro a mitad de camino. Así, pues, *lo sucesivo mismo* es lo inconcebible, y el principio de razón suficiente, lejos de explicárnoslo, nos podría engañar e inducirnos a

¹³⁴ Cfr. *Von den göttlichen Dingen*, apéndice C. NA [W. III, p. 453, este apéndice está dedicado al estudio de las relaciones entre causa y fundamento].

¹³⁵ "En el fondo aquello que llamamos sucesión o duración es simple ilusión, pues el *efecto real* es completamente simultáneo con su causa *real* y sólo conforme a su representación es diferente. Así, pues, sucesión y duración, *en verdad*, tienen que ser sólo una forma o índole de intuir lo múltiple en lo infinito". *Briefe über die Lehre des Spinoza*, 1^{era} Edición, p. 17. NA

¹³⁶ "En las observaciones (*Erinnerungen*) Lo que decís después de la *sucesión* y de la *duración* tiene mi plena aprobación, sólo que yo no habría dicho que éstas son *meras ilusiones*. Son determinaciones necesarias del pensar finito; son, pues, *apariencias* que tienen que ser distinguidas de las meras ilusiones". Mendelsohn *An die Freunde Lessing*, p. 44. NA

negar la realidad de toda sucesión. Pues, si con el *principio generationis* no se consigue nada distinto que con el *principio compositionis*, entonces se tiene que considerar todo efecto como objetivamente simultáneo con su causa. Si acaso este efecto es, a su turno, causa, entonces su inmediata sucesión tienen que ser, nuevamente, simultánea con él, y así hasta el infinito. Por consiguiente, no podemos de esta manera alcanzar en absoluto un concepto que nos explique el fenómeno de la sucesión, del tiempo o del transcurrir. Pues querer insertar entre la causa A y el efecto B un híbrido de ser y no ser sería, según me parece, hacer del sin sentido el *vehículo* del entendimiento. [200]

Él: Aumentáis mi desconcierto en lugar de ayudarme a salir de él. Pues si el concepto de causa y efecto, y la representación de la sucesión son dos cosas completamente distintas, entonces es tan poco posible que este concepto se haya desarrollado a partir de esta representación como que esta representación se deje explicar a partir de ese concepto. De esta manera, sin embargo, veo el concepto de causa y efecto, como *principium fiendi, generationis*, desvanecerse completamente ante mí, y no me resta sino la admiración respecto de cómo esas palabras se han introducido en el lenguaje.

Yo: No habrían podido introducirse en el lenguaje de seres que *sólo pudieran intuir y juzgar*. ¿Somos, empero, seres semejantes? Querido, ¡podemos *también actuar!*

Si investigamos los primeros significados de las palabras, no es raro que encontremos una luz que nos permita dilucidar un concepto que se ha vuelto muy oscuro. El hombre que no especula había hablado desde hace bastante tiempo, antes que los filósofos empezaran a discurrir, y antes que algunos filósofos [201] consiguieran invertir el uso de las palabras y que las cosas se rigieran por las palabras, así como antes las palabras habían tenido que regirse por las cosas. En el caso presente podemos llegar todavía más rápido y sin que nos retrasen las palabras, remontándonos a la constitución originaria del concepto mismo donde se encuentran presentes las informaciones sin equívocos. Sabemos, en efecto, que los pueblos antiguos y los actuales incultos, no tienen y no han tenido ningún concepto de causa y efecto, que ha surgido tarde o temprano en los pueblos más cultos. Aquellos veían por doquier seres vivientes y no sabían de ninguna fuerza que no se determinara por sí misma. Toda causa es para ellos una fuerza viviente que se manifiesta a sí misma, espontánea, personal; todo efecto es *acto*. Y sin la experiencia vivida en nosotros mismos de una fuerza tal, de la cual estamos constantemente conscientes, de la que nos servimos de tantas maneras a nuestro albedrío, y que podemos desplegar sin que disminuya; sin esta experiencia fundamental, no tendríamos la menor representación de causa y efecto. [202]

Él: Por cierto no habéis olvidado lo que Hume dice respecto de esta experiencia fundamental.

Yo: Lo he olvidado tan poco como las demostraciones de mis *Briefe an Mendelssohn* y *Hemsterhuis*, de las cuales se seguía que la facultad de pensar tenía sólo el papel de espectador y no podía de ninguna manera ser una fuente de acciones exteriores.

Él: No es lo mismo lo que está en vuestras *Briefe* y lo que dice Hume. Quedémonos en Hume.

Yo: Bien. ¿Qué dice, pues, Hume?

Él: La cuestión capital radica en que sólo sabemos por experiencia, por consiguiente, sólo *después de la acción*, que a esta o aquella representación sucede este o aquel movimiento de nuestros miembros, o, que ambos están entre sí en relación. Así como no se nos ocurre [203] acelerar o desacelerar el movimiento de nuestro corazón por un acto de la voluntad, o modificar el color de nuestro rostro, así tampoco se nos ocurre querer darle, por una tal acción, otra dirección al viento u otra forma a una montaña. No estamos en absoluto en condiciones de intentar hacer un uso semejante de lo que llamamos nuestra voluntad,

porque no sabemos dónde debemos pesquisar esta fuerza, ni cómo, si la hubiéramos rastreado, conducirla a destino. Se intenta sólo una vez querer bailar como un *Vestris*¹³⁷ puede querer bailar. Pero allí donde la voluntad tiene la acción en sus manos, nunca sabemos cómo la ha conseguido, y, si nos remontamos indagando progresivamente, caemos en las más profundas tinieblas. Pues, por cierto, nadie dirá, por ejemplo, que su voluntad mueve *directamente* su mano o su pie. La voluntad tiene que poner en movimiento previamente músculos, nervios y una de partes sólidas y líquidas; lo cual él, pues, al menos hace sin saber *lo que* hace. ¿Cómo podríamos, tras semejantes consideraciones que podrían fácilmente ser tanto multiplicadas como ampliadas, [204] todavía sostener que somos conscientes de una fuerza que produce actos y a partir de ello concluir en el conocimiento de una *causa*¹³⁸?

Yo: Hume no se quejará de vos; es en realidad el meollo más profundo de sus objeciones lo que en pocas palabras fluyó de vuestra lengua. Pero estas objeciones acometen mis afirmaciones al sesgo. Como sabéis, Hume mismo reconoce justamente en esa obra que la representación de la fuerza la tenemos sólo a partir del sentimiento de nuestra *propia fuerza*, y, en verdad, del sentimiento de su uso *para vencer una resistencia*¹³⁹. El sentimiento de una fuerza y la percepción del éxito de su aplicación es lo que él admite. Pero él no considera esto como una experiencia completa de causa y efecto, porque nos falta sentir *cómo* esta fuerza consigue ese éxito. Sus dudas son, en el espíritu del *idealismo universal* o *gemelo*, las que primeramente sometió a examen. Es así que [205] puedo perfectamente dudar de que, es en virtud de aquello que se me aparece como una fuerza en mí, que estiro mi mano, muevo mi pie, sigo el hilo de nuestra presente conversación y la conduzco: porque no estoy en condiciones de comprender ni la naturaleza de aquello que tengo por causa ni su ligazón con el resultado; puedo justamente dudar de ello al igual como puedo dudar de que percibo *algo* fuera de mí. Si sois capaz de dejaros turbar por tales dudas, no sé qué consejo podría daros. Pienso, sin embargo, que *vuestra creencia* vence vuestras dudas tan fácilmente como la mía.

Observabais poco antes que la doctrina de Espinoza sobre este punto difiere todavía mucho de la doctrina escéptica de Hume, y tenéis a este respecto razón. Pues, incluso si, según Espinoza, las representaciones sólo *acompañan* a las acciones, sin embargo, se implican unas a otras, ambas están ligadas en uno y el mismo indivisible ser y en la misma inseparable conciencia. La voluntad, sin duda, no es *antes* de la acción y de su causa eficiente, sino que el mismo individuo quiere [206] y actúa simultáneamente, en el mismo indivisible instante. Quiere y actúa de acuerdo a la propia constitución y conforme a las exigencias y a lo que corresponde a su naturaleza particular; todo lo cual se representa, con mayor o menor confusión o claridad, en su conciencia. Ahora bien, en qué medida puede ser el individuo determinado desde el exterior, eso puede serlo sólo como consecuencia de leyes de su propia naturaleza y, por lo tanto, en esta medida se determina a sí mismo. El individuo tiene absolutamente que ser algo por sí mismo, porque, si no, no podría ser algo para otro, ni asumir tal o cual determinación fortuita, tiene que poder actuar por sí mismo, porque si no sería imposible que se produzca una acción cualquiera gracias a él, se continúe o aparezca sólo en él.

¹³⁷ Los Vestris eran bailarines florentinos que tuvieron gran éxito en París en la segunda mitad del siglo XVIII. NT

¹³⁸ *Enquiry concerning Human Understanding*, Sección VIII. NA

¹³⁹ *Enquiry concerning Human Understanding*, la misma sección, p. 99, nota C. NA

- Él: Os habéis comportado valientemente y tendré por cierto que pedir la paz. Es sorprendente que nuestra conciencia presente *los simples momentos que se implican mutuamente, de actividad y de pasividad, de acción y reacción*, que presuponen un principio real, determinado en sí y espontáneo; y así el concepto de causa y efecto reposa [207] pues, sin duda, en un hecho, cuya validez no puede ser negada, si no se quiere caer en el vacío del idealismo. Sin embargo, no se ha todavía establecido el concepto de causalidad como perteneciente absolutamente al concepto de posibilidad de las cosas en general. Pues si se lo deriva de la experiencia, se tiene que abandonar al instante su universalidad o necesidad absolutas.
- Yo: Eso dependerá de lo que entendáis por absoluta necesidad de un concepto. Si os es suficiente para llamar un concepto, concepto necesario, el que su objeto sea dado como un predicado universal absoluto en todas las cosas singulares, de tal modo que la representación de ese predicado tenga que ser común a todos los seres finitos dotados de razón, y fundar *cada una* de sus experiencias; en ese caso creo poderos demostrar que el concepto de causa y efecto es un concepto fundamental, necesario, y que la ley de ligazón causal es una ley fundamental que rige necesariamente toda la naturaleza. [208]
- Él: Si pudierais hacer eso...
- Yo: Ponedme a prueba. Sabéis, ya estuvimos de acuerdo respecto de que para nuestras conciencias humanas (y sólo quiero agregar inmediatamente, para la conciencia de todo ser finito) es necesario que fuera de la cosa sentiente haya, además, una cosa real efectiva que es sentida. *Tenemos que distinguimos de alguna cosa*. Así, pues, dos cosas reales efectivas, exteriores una a la otra, o dualidad.
- Allí donde dos seres creados, exteriores uno al otro, están, uno respecto del otro, en una relación tal que uno actúa sobre el otro, allí hay *un ser extenso*¹⁴⁰.
- Con la conciencia del hombre y de toda naturaleza finita se establece, pues, un ser extenso y, sin duda, no meramente ideal sino real y efectivo.
- Por consiguiente, también allí donde haya cosas exteriores entre sí que actúan las unas sobre las otras, tiene que existir también real y efectivamente un ser extenso; y la representación [209] de un ser extenso de este tipo tiene que ser *común a toda naturaleza finita sensible, y es una representación objetivamente verdadera*.
- ¿Me concedéis estas cuatro proposiciones?
- Él: Os las concedo.

¹⁴⁰ “Vemos que esta deducción debía referirse a la relación causal en toda su amplitud y ofrecer algo más concluyente que la deducción kantiana. Pero esta deducción de Jacobi merece tan poco el nombre de deducción, que ni siquiera puede ser llamada un análisis vulgar de lo presupuesto, a saber, del concepto de comunidad de cosas singulares. Se presupone ya algo sacado del más vulgar empirismo, ante lo cual se llena de espanto toda especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana, de una cosa sentiente y de una cosa sentida, así como de su comunidad; mediante conceptos intermedios superfluos se lo analiza finalmente como acción y reacción, y *esto es* –aquí se acaba el análisis– la *fuerza* de lo sucesivo. No se ve para qué sirva semejante muestra de habilidad, porque ya con la asunción absoluta y sin análisis de una cosa sentiente y de una cosa sentida queda derrotada cualquier filosofía. Vale la pena señalar la diferencia del presupuesto y su resultado con respecto al resultado de la deducción kantiana de la categoría : según Kant todos esos concepto de causa y efecto, sucesión, etc., están restringidos exclusivamente al fenómeno; las cosas en las cuales esas formas son objetivas, así como un conocimiento de tales objetos, no es simplemente nada *en sí*. El *en sí* y la razón son elevados simplemente por encima de esas formas de la finitud y mantenidos aparte de tales formas; un resultado con el cual le cabe a Kant el mérito inmortal de haber dado comienzo sin más a una filosofía. Pero precisamente en esa nada de la finitud es donde Jacobi ve un *en sí* absoluto, y con esas armas de ensueño ataca la lucidez de Espinoza”. Hegel, *Creer y saber*, Ed. Norma, Bogotá, 1997, p. 76.

Yo: Así, pues, continúo. – Sentimos la multiplicidad de nuestro ser ligada en una unidad pura que llamamos nuestro *Yo*.

Lo indivisible en un ser determina su individualidad, o lo hace un todo real efectivo; y todos los seres cuya multiplicidad la vemos ligada en una unidad indivisible, y tal que sólo podemos discernirlos en virtud de esa unidad (queramos o no admitir que el principio de su unidad está provisto de conciencia), son llamados *individua*. Allí pertenecen todas las naturalezas orgánicas. No podemos descomponer o dividir ningún árbol, ninguna planta, como tales, esto es, *su [210] ser orgánico, el principio de su particular multiplicidad y unidad*.

El arte humano no puede producir *individua* o un *todo real* cualquiera, pues aquél sólo puede componer, *de tal modo que hace surgir el todo de las partes y no las partes del todo*. También, la unidad que produce es meramente ideal y no reside en las cosas producidas, sino fuera de ellas en el propósito y concepción del artista. El alma de una cosa tal es el alma de otra¹⁴¹.

¹⁴¹ "Tout ce que nous appellons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé de parties, pour que ce total réponde à un but déterminé, à une fin proposée, qui n'est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures; un poëme pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un Etre borné, est un moyen pour produire un effet déterminé, et non pour produire une substance. L'homme a entrevu, dans le mechanisme des animaux et des plantes, des moyens pour produire la génération, et l'accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, et les ouvrages de sa propre industrie; et il a appelé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette différence remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est [211] une chose, que pour tel effet déterminé; tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose; pour être telle indépendamment de ces effets. Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogènes: tandis qu'un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu'il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; et l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets." [Jacobi cita a Leibniz según la edición Dutens, *Leibnitii Opera omnia*, Genève, 1768, t. in-4'.]

["Todo lo que llamamos instrumento es un todo que hemos o bien modificado, o bien compuesto de partes, de tal modo que ese todo responde a una meta determinada o a un fin propuesto, que no es el todo, sino su uso o su efecto. Una lima está hecha para limar, un péndulo para marcar las horas, un poema para agrandar o para instruir. Así, todo lo que es obra de los hombres, o de un ser finito, es un medio para producir un efecto determinado, y no para producir una substancia. El hombre ha vislumbrado en el mecanismo de los animales y de las plantas los medios para producir la generación y el crecimiento de los individuos, ha creído ver cierta analogía entre estos medios y las obras de su propia industria, y ha llamado a estos medios instrumentos, lo que podía hacerse de alguna manera. Pero hay que destacar la siguiente diferencia, que la obra del hombre no es [211] sino una cosa determinada para al efecto, mientras que la obra de la naturaleza es una cosa para ser tal cosa, para ser tal independientemente de sus efectos. Si por una abstracción quitáis al reloj la facultad de medir el tiempo, el reloj ya no es un todo, sino un montón de piezas heterogéneas; mientras que un árbol es siempre un árbol, cualquiera sea la abstracción que hagáis de los efectos que pueda producir hacia fuera. La naturaleza produce substancias para que sean, y el hombre no produce sino medios para modificar los efectos".] *Aristée ou de la divinité*, p. 56.

Leibniz dice exactamente lo mismo en diferentes lugares. Inserto aquí los siguientes pasajes, fundamentalmente para preparar la materia que será abordada en lo que sigue de este diálogo. A este respecto la más destacable es el *tercer* pasaje extraído de *Briefe an Redmond*.

"L'unité d'une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal: celui ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle *Moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage".

["La unidad de un reloj del que hacéis mención, es completamente diferente en él que en un animal: aquel es una substancia dotada de una verdadera unidad, como la que llamamos *YO* en nosotros; mientras que el reloj no es sino un ensamblaje".] Leibniz, *Opp.* II, P. I, p. 68.

"Par le moyen de l'âme *ou de la forme*, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle *MOI* en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle

[211] Percibimos algo en cierta manera análogo a la individualidad en la extensión corporal [212] en general, en la medida que el ser extenso, *en tanto tal*, no puede jamás ser dividido, sino que pone ante los ojos siempre la misma unidad que liga en ella de manera indisoluble una multiplicidad¹⁴².

Si los individuos, excepto la acción inmanente por la cual se conservan en su ser, tienen también la capacidad de actuar hacia fuera de sí, entonces, si un efecto ha de seguir, tienen que entrar en contacto directo o indirecto con otros seres.

Un ser absolutamente penetrable es una quimera [*Unding*].

Un ser relativamente penetrable, en tanto es penetrable por otro ser, ni puede tocarlo, ni puede ser tocado por él.

La consecuencia inmediata de la impenetrabilidad al contacto la llamamos resistencia.

Así, pues, allí donde hay contacto, allí hay [213] impenetrabilidad por ambas partes, por consiguiente, también acción y reacción.

La resistencia en el espacio, *acción y reacción*, es la fuente de lo *sucesivo*; y del *tiempo*, que es la *representación* de lo sucesivo.

Así, pues, donde hay *seres* singulares *que se manifiestan a sí mismos*, que están en comunidad unos con otros, allí también tienen que estar necesariamente presentes los conceptos de extensión, de causa y efecto, y de sucesión. Sus conceptos son, pues, para todos los seres finitos pensantes, *conceptos necesarios*, que es lo que tenía que demostrar. Si mi deducción no os es suficiente, dejadme escuchar vuestras razones.

Él: No encuentro nada que objetar a vuestra deducción. Pues allí donde muchas cosas singulares se encuentran en relación, allí tiene que haber acción y reacción, tiene que haber sucesión de determinaciones, o bien, no habría muchas cosas singulares, sino una única cosa singular; e inversamente, allí donde haya una única cosa singular [214], allí no habrá ninguna acción ni reacción, y ninguna sucesión de determinaciones.

Yo: Correcto. Habríamos dado, pues, con los conceptos de realidad [*Realität*], de substancia o *individualidad*, de extensión corporal, de sucesión, y de causa y efecto, como tales; que tienen que ser comunes a todos los seres finitos que se manifiestan a sí mismos, seres que tienen también *en las cosas en sí* su objeto independiente del concepto, por consiguiente, tal que éste tiene un significado verdaderamente *objetivo*.

A este tipo de conceptos, sin embargo, que tienen que ser dados *en toda experiencia* precisamente de manera íntegra y de modo que sea dado *como lo primero*, que sin su objetividad no sería posible ningún objeto de un concepto, y sin su concepto no sería posible en general ningún conocimiento; a este tipo de conceptos, se los ha llamado desde siempre conceptos absolutamente universales o necesarios, y a los juicios y razonamientos que de ellos se siguen se los ha llamado *conocimientos a priori*.

puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un montre composée de ressorts et de roues".

[En virtud del alma o de la forma hay una verdadera unidad que responde a eso que llamamos YO en nosotros; aquello que no puede tener lugar ni en las máquinas técnicas ni en la simple masa de materia, por organizada que pueda estar; la que no se puede considerar más que como un ejército o un rebaño, o como un reloj compuesto de resortes y de ruedas".] Ibid., T. II, P. I, p. 53.

[212] "Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une âme immatérielle, et d'un corps organique; et c'est le composé de ces deux qu'on appelle *Unum per se*."

[212] [Una verdadera substancia, tal como un animal, está compuesta de un alma inmaterial y de un cuerpo orgánico, y es el compuesto de ambos que se llama *Unum per se*".] Ibid., T. II, P. I, p. 215. NA

¹⁴² Cfr. Link, *Naturphilosophie*, pp. 11, 12, 75, 79, 113, 124. NA

No necesitamos, pues, *para que estos conceptos fundamentales y juicios devengan independientes de la [215] experiencia* convertirlos en meros *prejuicios del entendimiento*; prejuicios de los cuales tendremos que *cuidarnos* en tanto aprendamos a reconocer que no se refieren a nada que pertenezca a los objetos *en sí*, y, por consiguiente, que carecen de todo significado *verdaderamente* objetivo. Digo, no necesitamos eso porque los conceptos fundamentales y juicios no pierden nada de su universalidad ni de su necesidad, si son tomados de lo que tiene que ser común a todas las experiencias y que tiene que estar a su base; por el contrario, ganan un grado mucho más amplio de universalidad incondicionada, si pueden ser derivados del ser y de la comunidad de *cosas singulares en general*. Como meros *prejuicios del entendimiento humano* valen sólo para los hombres y su sensibilidad particular; y, en verdad, bajo condiciones que, en mi opinión, le quitarían todo valor.¹⁴³ [216]

Él: Aquí concuerdo con vos desde lo más profundo de mi alma. Si nuestros sentidos no nos enseñan absolutamente nada de la constitución de las cosas, nada de sus mutuas relaciones y correspondencias, ni siquiera que existan efectivamente fuera de nosotros, y si nuestro entendimiento se refiere meramente a una tal sensibilidad *que no representa nada de las cosas mismas, que es objetiva y absolutamente vacía*, para proporcionar intuiciones *completamente subjetivas*, conforme a reglas *completamente subjetivas* de formas *completamente subjetivas*; entonces no sé qué clase de sensibilidad y qué clase de entendimiento tengo [217] que vivo por medio de ellos, pero por medio de ellos fundamentalmente vivo de una manera que no difiere en nada a la vida de una ostra. Yo soy todo, y fuera de mí no hay, en sentido *propio*, nada. Y yo, mi todo, finalmente soy por cierto también sólo una *vana ilusión* de algo, *la forma de una forma*, un fantasma, exactamente como los otros fenómenos que llamo cosas, como la naturaleza entera, como su orden y sus leyes. ¡Y un sistema tal debería ser encomiado a viva voz y a todo coro, como si fuera la salvación largamente esperada que debía venir al mundo!, ¡un sistema que extirpa de raíz toda pretensión de un conocimiento de la verdad, y que deja como remanente para los objetos más importantes sólo una creencia *ciega*, del todo y absolutamente vacía de conocimiento, como no se había hasta ahora exigido a los hombres! El mérito de poner fin de esta manera a todas las dudas, es como el mérito de la muerte con respecto a los inconvenientes inherentes a la vida.

Yo: ¡No seáis tan malo! El sistema contra el cual os encolerizáis, cuando es enseñado como [218] vos lo habéis comprendido, consigue difícilmente muchos partidarios.

Él: ¿Podéis decir acaso que lo he comprendido erróneamente? Mi concepción al respecto reconoce en gran medida vuestras lecciones.

Yo: Bien. Precisamente por eso, porque habéis, según creo, comprendido correctamente el idealismo trascendental, debéis contemplar tranquilamente su desarrollo, y alegraros de

¹⁴³ Esta deducción de principios *a priori* o conceptos universales y necesarios me la procuró (a saber, los pensamientos capitales y fundamentales) la *Ética* de Espinoza (Cfr. [216] Opp. Posth., p. 74-81). La opuse a la deducción kantiana de las categorías, según la cual estos conceptos y juicios surgen de un entendimiento *puro* que se constituye por sí mismo, que meramente transpone el mecanismo de su pensar, fundado en él mismo a solas, a la naturaleza, y de este modo se produce sólo un juego lógico de conocimiento, en virtud del cual el entendimiento humano universal de ningún modo es satisfecho, sino que, como en Hume, es más bien burlado. Cfr. Schulze, *Grundsätze der allgemeine Logik*, la recensión de este escrito en el *Göttingen gelehrten Anzeigen*, 1802, Fasc. 142, y Reinhold, *Beiträgen*, cuaderno III, el tratado sobre la empresa del criticismo para conducir la razón al entendimiento.

corazón conmigo de todo lo bueno que la *Crítica de la razón pura* necesariamente tiene que producir.

Él: ¡La crítica de una cosa que no es!

Yo: Ese tipo de cosas son las que precisan mayormente de crítica. Pienso lo siguiente: un pensamiento absolutamente sin fundamento no puede nacer en un alma humana, y el lenguaje no puede haber encontrado tampoco un término para él. Todo término se refiere a un concepto, todo concepto se refiere, originariamente, a una [219] percepción dada por un sentido externo o interno. Los conceptos más puros o, como Hamann los ha llamado en alguna parte, los *bastardos*¹⁴⁴ de la especulación, no constituyen a este respecto una excepción, tienen indudablemente padre, como también una madre, y han llegado a la existencia precisamente de una manera tan natural como los conceptos de las cosas singulares y sus denominaciones, que eran *nomina propria* antes que se convirtieran en *nomina appellativa*.

Él: Así, pues, estaréis en condiciones de presentarme efectivamente la *razón pura*, en los hombres, por cierto.

Yo: Dado que vos mismo sois un ser racional, ¿por qué no? Nada más, seguid mis instrucciones. Vacíad vuestra conciencia de todo el material que contiene, no debe quedar nada que provenga o pertenezca sólo a la experiencia, restituid todo eso completamente y en bloque a la sensibilidad, separaos completamente de ésta para que pueda tener lugar el momento de la prueba. [220]

Él: ¡Hay que arriesgarse! ¿Y ahora?

Yo: ¿Preguntáis? Si habéis efectivamente eliminado todo contenido material de vuestra conciencia, es imposible que, en el mismo instante, una fuerza que subsiste en sí y que actúa sólo a partir de sí, una *razón pura*, no se os manifieste irresistiblemente.

Él: ¡Sin duda! Pero, ¿no debería *esta* razón pura poder probar que está necesariamente siempre presente allí donde sólo hay espontaneidad acompañada de conciencia? En las criaturas que llamamos animales, ella sólo reside en otro cuerpo y, conforme a las distintas constituciones de esos cuerpos y a los medios de subsistencia que necesitan, contiene precisamente direcciones, aplicaciones y formas distintas; completamente diferente, por ejemplo, aquí, en mi perro perdiguero, que en vuestro misgurno¹⁴⁵, allá.

Yo: Puedo concederos eso, y no habría [221] perdido nada¹⁴⁶. Recordad el pasaje de Leibniz que he citado en mi último [222] escrito a Mendelssohn; leed el análisis del concepto de

¹⁴⁴ Que no tienen padre. NT

¹⁴⁵ Género de peces de agua dulce con el cuerpo alargado, lateralmente comprimido, con escamas muy pequeñas ocultas en la piel. NT

¹⁴⁶ Desde aquí hasta el final del diálogo se desliza el error, señalado en el prefacio, de no distinguir, de modo siempre patente, entre razón y entendimiento. Tan pronto como el autor, de concierto con los filósofos de su tiempo y del pasado hasta Aristóteles, aceptó que razón y entendimiento son, en verdad, bajo dos nombres diferentes sólo la mera capacidad reflexiva, la fuerza espontánea de representación que se manifiesta formando conceptos, y conceptos de conceptos, formando juicios y razonamientos, no le quedó para la facultad de la certidumbre inmediata, para esta facultad de revelación, que en la actualidad llama *razón*, ningún otro término que el de *sentido*, el cual se ve envuelto, en el uso de este término, en una nunca extirpada ambigüedad, al igual como ocurre con los términos razón y entendimiento, sensación y sentimiento. Pero él no había previsto que, porque se expresó de esta manera, alguien le haría el reproche de confundir como equivalentes todos los conocimientos y, como los filósofos de la escuela de Locke, de hacer provenir de los sentidos, también él, toda la vida espiritual. El acuerdo de sus concepciones fundamentales con las concepciones fundamentales del decidido antisensualista y universalmente reconocido por esto, que es Leibniz, acuerdo que se pone de manifiesto sorprendentemente en esta segunda parte del diálogo, tendría que haberlo preservado de tal interpretación, y consiguen efectivamente hacerlo. Sólo que el autor, para sí mismo, no

razón que sostiene Sulzer¹⁴⁷ o, mejor aún, entrad en vos mismo e indagad en profundidad y cada vez más hondo lo que significa "razón". Encontraréis que o bien debéis tener el principio de la razón por idéntico al principio de la vida, o bien convertir a la razón en un mero accidente de una cierta organización. En lo que a mí concierne, considero el principio de la razón como idéntico al principio de la vida y no creo en ninguna ausencia de razón *intrínseca o absoluta*¹⁴⁸. Atribuimos a un hombre [223] un grado más alto de

quedó por eso satisfecho, porque Leibniz fundamentalmente entraba en el mismo juego que Locke. Ambos querían conducir la razón al entendimiento: Locke, en tanto, según la justa expresión de Kant, sensualiza los conceptos del entendimiento, Leibniz, en tanto intelectualiza los fenómenos. Así, pues, la auténtica doctrina del autor queda sin exponer en el diálogo. El sistema de sus convicciones era, en el fondo de su alma, ya entonces completamente la misma que ahora, pero no estaba completamente terminada en una filosofía que fuera también comunicable a otros. Espantado por el vehemente clamor que se elevó en las escuelas contra sus declaraciones en la obra sobre la doctrina de Espinoza, estaba también más inclinado a encerrarse que a seguir compartiendo; de allí el desenlace insatisfactorio del diálogo, que fue más bien interrumpido que cortado. En lo que toca al todo, me remito a lo que ha sido dicho en el prefacio. Todo aquel que lea este prefacio con alguna atención, *pero hasta el final*, será capaz de encontrar, en el diálogo mismo, el recto sentido de las expresiones que contiene, y podrá decir con toda certidumbre qué y cuánto vale todavía hoy para mí como verdadero y de qué y de cuánto de ello actualmente me retracto y rechazo como erróneo e inadmisibile. NA

¹⁴⁷ Johann Georg Sulzer (1720-1742). Autor de *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (Leipzig, 1771-1774). NT

¹⁴⁸ “*Vita est principium percetivum. Perceptio nihil aliud [223] est, quam illa ipsa repraesentatio variatonis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechiaie primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, pro organis operantes; et proinde etiam corpora brutorum organica anima praedita esse. Sensio est perceptio quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sessionem apta reddi poste, ut stupor ille cesset, pront oriuntur perceptiones et magis ordinatum*”. [“La vida es un principio perceptivo. La percepción no es nada más que esta representación de una variación externa en el interior. Pues, estando las entelequias primitivas dispersas a través de la materia, como fácilmente se puede mostrar a partir de que los principios del movimiento están dispersos en la materia, se sigue que también las almas están dispersas en la materia, *operando en virtud de los órganos*, y de allí que también los cuerpos de las bestias estén dotadas de un alma orgánica. La sensación es una percepción que implica algo *distinto* y está ligada a la atención y a la memoria. Pero el agregado confuso de múltiples percepciones no tiene nada de eminente que excite la atención, induce a la insensibilidad. No se puede decir, pues, que el alma, o la fuerza sentiente que está en ella, sea inútil o, más aún, que esté suspendida de ejercicio, porque, con el tiempo, la masa puede desarrollarse de nuevo y ser nuevamente capaz de sensación, al punto que la insensibilidad cese a medida que nacen percepciones más distintas, mientras el cuerpo deviene también más perfecto y más ordenado”]. Leibniz, *Opp.* T. II, P., p. 227 y 232”. “On a cru que les pensées confuses différent *toto génère* des distinctes, au lieu qu’elles sont seulement moins distinguées et moins développées, à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu’on a tellement attribué au corps certains mouvements qu’on a raison d’appeller involontaires, qu’on a cru qu’il n’y a rien dans l’âme qui réponde; et qu’on a cru réciproquement que certaines pensées abstraites ne sont point représentées dans le corps. Mais il y a erreur dans l’un et dans l’autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions; parcequ’on n’a pris garde qu’a ce qui paroît le plus”. [Se ha creído que los pensamientos confusos difieren *toto genere* de los distintos, en circunstancias que sólo están menos distinguidos y menos desarrollados a causa de su multiplicidad. Esto ha hecho que se atribuyan a los cuerpos ciertos movimientos que con razón se llaman involuntarios, que se haya creído que no hay nada en el alma que responda de ello; y que se haya creído recíprocamente que ciertos pensamientos abstractos no están en absoluto representados en el cuerpo. Pero hay error en unos y otros, y éste radica en cómo se llega ordinariamente a este tipo de distinciones, porque no se ha tenido cuidado *sino a lo que parece más.”] Cf. también *Opp.* II, P. I, p. 87. “Natura ubique organica est, et a sapientísimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus [224] appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur^a, ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde peuetrante, et ad operandum

razón en la misma medida que manifiesta un grado más alto de [224] fuerza representativa. La fuerza representativa, no obstante, sólo se expresa como reacción, y corresponde exactamente a la [225] capacidad de recibir de parte de los objetos impresiones más o menos perfectas; o bien, la espontaneidad del hombre es tal cual es su receptividad. Os remito, especialmente en lo que toca a este último punto, nuevamente al análisis que hace Sulzer del concepto de razón.

Él: Conozco ese tratado, y me recuerdo entre otras cosas, que Sulzer hace depender la amplitud de la razón de la amplitud del gusto, y descubre su verdadero fundamento en la atención provocada por la claridad de las representaciones. Ahora bien, esta claridad de las representaciones, que es una *causa* de la atención, tiene necesariamente que tener por causa la perfección de las impresiones, las cuales, por lo tanto, sin duda, significa reducir la razón, en tanto carácter distintivo de la superioridad del hombre sobre el animal, sólo al carácter de su particular sensibilidad.

Yo: Sulzer sostiene eso en términos muy claros. [226] ¿Y dónde vive, desde Aristóteles, la filosofía que, a partir de tales principios, no concluye en eso mismo? ¿Dónde vive la filosofía que también, de esta o de aquella forma, no lo proponga como doctrina y que

apto, praeditas; quod frotase pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analógica, et facile ex erassis subtilia intellegi possunt, quum utraque eodem modo se habeant. Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum si actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubique est, materiam constituit; ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur". ["La naturaleza es por doquier orgánica y ordenada a fines determinados por un autor muy sabio y se debe pensar que en la naturaleza no hay nada inculto, incluso si ella aparece a nuestros sentidos como una masa bruta. Resolvemos así, pues, todas las dificultades que surgen de una naturaleza del alma completamente separada de toda materia^a de suerte que de hecho el alma o el animal antes del nacimiento o después de la muerte no difiere en verdad en nada del alma o del animal viviente en la vida presente, sino solamente por el estado de las cosas y los grados de perfección. Y pienso que incluso los genios son espíritus dotados del todo penetrante y propio para operar, que quizás pueden cambiar a su arbitrio, por lo que no merecen ser llamados animales. Todas las cosas en la naturaleza son analógicas y las *cosas sutiles pueden fácilmente ser comprendidas a partir de las groseras, pues las unas y las otras* se comportan de la misma manera. Sólo Dios es una substancia verdaderamente separada de la materia, pues Él es acto puro, privado de toda potencia pasiva que, *allí donde se encuentre, constituye la materia*; pues una es exterior a la otra y le es impenetrable."] Cfr. Leibniz, *Opp.* II, P. I, p. 87.

A la nota señalada más arriba : ^a "Non sine veritatis specie in systemate Leibnitii et Chr. Wolfii contra animae immortalitatem objicitur: Anima est substantia representativa hujus mundi pro situ corporis organici in mundo. Tolle corpus, typum illum, secundum quem mundus repraesentatur tollis representationem. Sine repraesentatione nulla spiritualitas, nulla immortalitas. Hanc ipsam objectionem autem nullo negotio removeri, si cum Leibnitio defendatur, nunquam deesse spiritibus finitis corpora, quis non intelligit? " ["En el sistema de Leibniz y de Chr. Wolf, la siguiente observación contra la inmortalidad del alma no requiere de una apariencia de verdad: el alma es una substancia representativa de este mundo según el lugar del cuerpo orgánico en el mundo. Sacado el cuerpo, que es el tipo según el cual el mundo está representado, la representación desaparece. Sin representación no hay espiritualidad, no hay inmortalidad. ¿Quién no entiende que no hay ningún modo de rebatir esta objeción si no se sostiene, con Leibniz, que el cuerpo nunca falta al espíritu finito?] Ibid.

"Sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, et si nondum se exserentem, quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspicitur poste a satis perspicaci". ["Por ello he pensado que en el semen humano, así como en el de los animales, hay innumerables almas sensitivas, pero sólo poseen racionalidad, aunque ésta no se muestre todavía, aquellas cuyo cuerpo orgánico ha sido destinado a ser alguna vez humano, lo que se puede discernir si se es suficientemente perspicaz."] Ibid., p. 288.

"Itaque statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum letentes non esse racionales, donec per conceptum ad vitam humanam destinentur". ["También sostengo que las almas latentes luego del inicio de las cosas en el esperma animal no son racionales en tanto que no están destinadas a la vida humana por la concepción."] Ibid., p. 229. NA

- constituya después sus hipótesis más queridas? Sólo que después, las más de las veces, a esta razón surgida de la sensibilidad, no sé por qué especie de nacimiento milagroso, se la debe pertrechar de dones y fuerzas singulares, para elevarnos muy por sobre la esfera de nuestras sensaciones. ¿Acaso no blasfemo sobre aquello que vos también adoráis?
- Él: Al respecto podéis estar tranquilo. Tenéis que haber notado que cuando quiero decir lo más eminente de un hombre, hablo de su *sentido*. *No se tiene nunca más entendimiento que lo que se tiene de sentido*.
- Yo: El uso corriente del lenguaje, que es habitualmente más sensato que la filosofía, cuando ésta quiere burlarse de aquél, enseña lo mismo; particularmente en nuestro idioma alemán, del cual Leibniz dijo: *ignorat inepta*. Los caracteres más propios, tanto [227] del entendimiento como de la falta de entendimiento, son sacados de los sentidos. Sin sentido, en tanto carencia total de entendimiento, se opone a sentido. De allí provienen debilidad, estupidez, irreflexividad y sus contrarios, sutileza y profundidad.¹⁴⁹
- Él: Olvidáis *insensatez*¹⁵⁰, una palabra cuyo significado en este momento me desconcierta extraordinariamente. Llamamos a un hombre insensato, si toma sus imaginaciones por sensaciones o cosas efectivamente reales. Así, pues, lo desposeemos de razón porque a sus representaciones, que tiene por cosas, le falta *la cosa o la verdad sensible*; porque él *considera* como efectivamente real lo que no es efectivamente real. Y, por consiguiente, todo conocimiento racional de una creatura tendría que ser, a fin de cuentas, comprobado con su conocimiento sensible; aquél tendría que tomar de éste su *validez*.
- Yo: En mi opinión, quien duda de esto, que piense sólo en sus sueños. Cada vez que soñamos, nos hallamos en alguna especie de insensatez. El principio de todo conocimiento, de todo sentimiento de verdad, de toda [228] ligazón correcta, *la percepción de lo efectivamente real*, nos abandona en el sueño, y en el mismo instante en que nos abandona o deja de prevalecer, podemos conectar cosas (es decir, representaciones que tenemos por cosas, como ocurre en los sueños) de la manera más extravagante; pues nunca conectamos las cosas objetivamente, sino conforme a las determinaciones objetivas en las cuales se nos aparecen; y el orden objetivo, en el cual se nos aparecen las cosas en los sueños, resulta fundamentalmente de determinaciones meramente *subjetivas*. Pero, en general, tenemos por real y efectivo lo que se nos aparece como objetivo, o *creemos en lo que vemos, y no podemos hacer otra cosa*. Por eso en los sueños, donde la existencia real y efectiva no excluye *la coexistencia* de lo meramente representado, tenemos que creer las cosas más absurdas. Por doquier se acomoda la razón a lo que aparece, se adecua a la ilusión del mismo modo como se adecua a la verdad, sueña con el alma y vela con el cuerpo.
- Él: Pero, ¿de dónde viene, pues, la certidumbre, cuando estamos despiertos, de que no estamos dormidos? ¿En que se puede [229] distinguir positivamente la vigilia del sueño y el sueño de la vigilia?
- Yo: La vigilia no se puede distinguir del sueño, sin embargo, sí se puede distinguir el sueño de la vigilia.
- Él: ¿Qué queréis decir con ese juego de palabras?
- Yo: ¿Recordáis que para cualquier distinción son necesarias al menos dos cosas?

¹⁴⁹ La traducción no rinde el sentido. En alemán *Schwachsinn* [débil], *Stumpfsinn* [estúpido], *Leichtsinn* [irreflexivo], *Scharfsinn* [sutileza], *Tiefsinn* [profundidad]. NT

¹⁵⁰ *Wahnsinn*. NT

- Él: Queréis decir que en el estado de vigilia tenemos una clara representación de ese estado y al mismo tiempo del estado de sueño; en los sueños, por el contrario, tenemos... No, así no va la cosa.
- Yo: ¿No sabéis, verdad, si en el sueño tenéis más bien una representación de la vigilia o más bien una del sueño?
- Él: Eso es. Creemos estar despiertos cuando soñamos; así, pues, en el sueño tenemos una representación de la vigilia. Nos preguntamos a menudo en el sueño [230] si acaso no estamos soñando; así, pues, también tenemos nosotros mismos en el sueño una representación de los sueños. Pero, entonces, la representación de la vigilia en el sueño es una falsa representación; y la representación del sueño en el sueño seguramente no merece otro nombre mejor. Desenredadme esto, si podéis.
- Yo: El desenredar es una difícil cosa. Dejadnos buscar la punta del hilo. ¿Recordáis, todavía, lo que recién hace una hora asegurabais no poder nunca más olvidar en vuestra vida?
- Él: ¡Recuerdo muy bien!
- Yo: ¡Difícilmente! Aquello que creíais nunca más poder olvidar ni nunca más poder dudar era que el conocimiento de la realidad efectiva que nos es exterior, nos es dada directamente por la representación de lo real efectivo mismo, sin que se interponga ningún otro *medio de conocimiento*. Además, que todas las meras *representaciones* de objetos exteriores a nosotros son sólo copias [231] de la cosa efectivamente real inmediatamente percibida, y siempre pueden ser retrotraídas allí como a su fuente. ¿No era esto lo que asegurabais haber comprendido perfectamente?
- Él: Y otra vez lo aseguro.
- Yo: Así, pues, una vez más: ¿todas las representaciones de objetos fuera de nosotros son copias de cosas efectivamente reales inmediatamente percibidas por nosotros, o son compuestas de sus partes?; brevemente, ¿son meramente seres hechos a imitación de las cosas reales efectivas, tales que no pueden existir de ninguna manera sin éstas?
- Él: ¡Seguro!
- Yo: Sin embargo, ¿acaso no nos hemos puesto de acuerdo también, me parece, que estos seres hechos a imitación de los seres reales efectivos sólo pueden ser distinguidos por comparación con la realidad efectiva misma?
- Él: Correcto. [232]
- Yo: Así, pues, tiene que haber en la percepción de lo real efectivo algo que no está presente en las meras representaciones, de lo contrario no se las podría distinguir entre sí. Ahora bien, esta diferencia, sin embargo, concierne precisamente a lo real efectivo y a nada más. *Así, pues, en la mera representación, lo real efectivo mismo, la objetividad, no puede nunca estar presente.*
- Él: ¿Cómo? ¿Las representaciones son sólo copias de las cosas reales efectivas, sólo son compuestas de partes de éstas, y no podrían nunca reflejar lo real efectivo?
- Yo: Digo, las representaciones no pueden nunca reflejar lo real efectivo *como tal*. Lo real efectivo no puede ser reflejado fuera de su percepción inmediata, así como tampoco puede serlo *la conciencia fuera de la conciencia, la vida fuera de la vida, la verdad fuera de la verdad*. [233] Percepción de lo real efectivo y sentimiento de la verdad, conciencia y vida, son una sola y misma cosa. El dormir es hermano de la muerte y el sueño sólo sombra de la vida. Quien nunca se haya despertado no podría nunca soñar, *y es imposible que haya un sueño originario, una ilusión originaria*. Esta verdad me parece ser de la mayor importancia, por ello os pedía encarecidamente poco antes tener rectamente firme este fundamento del conocimiento, que lo es de la certidumbre misma y que es su única fuente.

- Él: En realidad siento recién ahora hasta qué punto teníais motivos para recomendarme esto con tanta insistencia, y cuán duro es despertar bien de un sueño largo y profundo. El despertar mismo es vuelto nuevamente al sueño, y se tiene por esto como muy molesto volver en sí de nuevo y completamente.
- Yo: Por ello, mi amigo, pese a lo que los [234] magnetizadores¹⁵¹ filósofos quieran ponderar de sus manipulaciones y del sueño adivinatorio que suscitan, preferimos frotarnos los ojos para alejar el sueño y, en lugar de cerrarlos fingiendo, abrirlos tanto como podamos; preferimos mejorar la vigilia antes que el sueño, y a ningún precio dejarnos desorganizar. Quien, en razón de sus representaciones y de representaciones de representaciones, cesa de percibir las cosas mismas, comienza a soñar. Las ligazones de estas representaciones, los conceptos que se forman a partir de ellas, devienen entonces cada vez más subjetivos, y a este mismo respecto cada vez más pobres de contenido. Ciertamente, es un gran privilegio de nuestra naturaleza que seamos capaces de recibir de las cosas impresiones que nos representan su multiplicidad distintamente, y así acoger la palabra interior, *el concepto*, al cual damos inmediatamente una existencia exterior en virtud de un sonido de nuestra boca y [235] le insuflamos el alma fugitiva. Pero estas palabras, nacidas de simiente finita, no son como las palabras de *Aquel que es*, y la vida de esta simiente no es como la vida del espíritu que crea el ser a partir de la nada. Si perdemos de vista esta diferencia infinita, entonces nos alejamos en ese mismo instante de la fuente de toda verdad, perdemos a Dios, la naturaleza y a nosotros mismos. ¡Y es tan fácil perderlo de vista! Pues primeramente nuestros conceptos pedidos prestados a la naturaleza son formados, producidos, ligados y ordenados en mayor o menor medida según las determinaciones subjetivas de la atención. Después de esto, de la acrecentada habilidad de abstraer y de poner, en lugar de las cosas y de sus relaciones, signos arbitrarios, resulta una claridad tan deslumbrante, que *las cosas mismas* se oscurecen, y a la postre ya no son más vistas. Nada puede ser más semejante a un sueño que el estado en el que se encuentra entonces el hombre. Sin embargo, las representaciones más vivas se imponen por sobre estas débiles impresiones y la verdad es engullida por la ilusión. [236]
- Él: Querría que esta comparación alguna vez fuera desarrollada por una buena cabeza como merecería serlo. No tiene que ser olvidada, sin embargo, una diferencia notable entre el sueño habitual y el sueño filosófico, a saber, que del sueño habitual finalmente, por cierto, uno se despierta por sí mismo, en el sueño filosófico, por el contrario, uno se sumerge cada vez más profundamente y su perfección culmina en un sonambulismo de lo más prodigioso.
- Yo: ¡Muy bien! Representaos un sonámbulo que haya escalado hasta la más alta punta de una torre y que sueñe, no que él se encuentra ahora en una torre y que es sostenido por ella, sino que la torre pende de él; de la torre pende la tierra, y que él mantiene todo suspendido. ¡Oh, Leibniz, Leibniz!
- Él: ¿De dónde viene esa repentina exclamación? Es imposible, por cierto, que sea *invocación*. [237]
- Yo: ¿Por qué no podría ser *invocación*? No sabría de otro pensador más claramente despierto que nuestro Leibniz.

¹⁵¹ Dejo de lado el magnetismo *medicinal*, sin tener al respecto ni una opinión favorable ni desfavorable, porque hombres sensatos, cultos y honorables aseguran haber visto lo que yo no he visto. NA

- Él: ¿También, por cierto, ningún otro que haya *dormido* más profundamente? Si vos no le atribuís esto al inventor de la armonía preestablecida y de las mónadas, entonces no sé en verdad qué debo pensar de vuestro elogio de la vigilia.
- Yo: La armonía preestablecida reposa sobre un fundamento que me parece ser muy sólido y sobre el cual yo construyo junto a Leibniz. Tampoco a las mónadas o a las *formas substanciales* junto a las ideas innatas las miro en menos. ¿Por qué me miráis tan fijamente?
- Él: No puedo creer que os queráis mofar de mí; y por cierto no podéis hablar en serio si habláis de negro y de blanco como si fueran el mismo color. Primero deducís la constitución de la razón de la constitución de la sensibilidad, [238] y sostenéis que la posible perfección del conocimiento es determinada por la perfección de la organización, y ahora negáis con Leibniz toda influencia física del cuerpo sobre el alma y sostenéis que ésta urde todas las representaciones a partir de sí misma.
- Yo: Si hubierais estudiado la filosofía de Leibniz en Leibniz mismo, no me reprocharíais ninguna contradicción. Este gran hombre enseña expresamente, y nunca se cansa de repetirlo, que todos los espíritus creados tienen que estar necesariamente unidos a un cuerpo orgánico. Recuerdo muy claramente, entre otros pasajes, de uno en el *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (libro II, cap. 21 § 73, hacia el final, p. 171) donde se dice: "Los sentidos nos dan el material para la reflexión, y no pensaríamos sobre nuestro pensar mismo, si no pensáramos en algo otro, a saber, en las particularidades que los sentidos nos procuran. Y estoy persuadido que las almas y los espíritus creados no podrían carecer de órganos y de representaciones sensibles, así como tampoco podrían usar de su entendimiento [239] sin la ayuda de signos arbitrarios". Es precisamente este Leibniz el que incluso dice en la *Teodicea* (§ 124): "¿En qué pensaría un ser racional si no hubiera ningún movimiento, ninguna materia, ningún sentido? Si semejante ser tuviera sólo representaciones distintas (es decir, si conociera todo de una vez inmediata y perfectamente), entonces sería Dios; su penetración no tendría ningún límite. Tan pronto, sin embargo, como hay allí una mezcla de representaciones confusas, hay entonces sentidos, hay entonces materia. Por ello según mi filosofía no hay ninguna creatura racional sin algún tipo de cuerpo orgánico; ningún espíritu creado que esté separado de toda materia". La misma afirmación la encontráis por doquier repetida en Leibniz, pues ésta es, de la manera más exacta, consistente con todos sus principios¹⁵².
- Él: Pero precisamente este Leibniz, por cierto, expresa también lo siguiente: que se lo entiende de modo completamente equivocado, [240] si se cree que adjudica a cada alma una particular porción de materia¹⁵³, una cierta masa que le pertenecería en propiedad y que estuviera consagrada a su servicio. Dice expresamente que incluso si no existiera

¹⁵² En el tercer escrito a Mendelssohn han sido citados pasajes muy singulares que pertenecen a *Principes de la Nature et de la Grace*. NA

¹⁵³ Cfr. Leibniz, *Monadología*, § 71: "Pero no es necesario imaginar, con algunos que han mal interpretado mi pensamiento, que cada alma tiene una masa o porción de materia propia y asignada a ella para siempre, y que ella, por consiguiente, posee otros vivientes inferiores destinados siempre a su servicio. Porque todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos; y las partes entran y salen en ellos continuamente" Esta tesis se contrapone a la de § 62: "Por tanto, aunque cada mónada creada representa al universo entero, representa más distintamente el cuerpo que le afecta particularmente, y del cual constituye la entelequia. Y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda materia en lo lleno, el alma representa, por consiguiente, todo el universo al representar al cuerpo que le pertenece de una manera particular". La última referencia a Leibniz remite a *l'Éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*.

ningún alma, los cuerpos, empero, actuarían como lo hacen actualmente; y, viceversa, que incluso si no hubiera cuerpos, las almas, empero, actuarían (es decir, producirían las mismas representaciones y determinaciones de la voluntad) como lo hacen actualmente¹⁵⁴.

Yo: Traéis a colación dos proposiciones que no tienen relación entre sí. En lo que concierne a la primera, sólo pretende inculcar mejor con ella que cada substancia es para otra substancia al mismo tiempo *sentido* y *objeto*, que no hay ninguna materia especial para los órganos de la intuición. Cada forma singular es determinada por la forma del todo, y lo que llamamos sentido no es nada más que la manera de relacionarse una substancia con otra en el gran todo¹⁵⁵. Alma, sentido [241] y objeto; deseo, placer y medio del placer, son en cada punto de la creación indisolublemente unidos. Por ello también, según Leibniz, una entelequia unida a un cuerpo constituyen un *unum per se* y no un mero *unum per accidens*¹⁵⁶. Si alguna parte de materia no pertenece a ninguna estructura orgánica, entonces una parte del mundo carecería de relación con lo demás. Así, pues, toda materia, incluso la más pequeña de sus partes, es un miembro incorporado, y la materia no sólo es divisible al infinito¹⁵⁷, sino que está real y efectivamente dividida al infinito¹⁵⁸. [242] Para Espinoza, así como para Leibniz, cada alma representa en primer lugar, es decir, inmediatamente, su cuerpo, y exactamente en conformidad a la constitución y a la organización de ese cuerpo, representa al mundo. *Non in objecto*, dice Leibniz, *sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum*¹⁵⁹. [243]

¹⁵⁴ *Principia Philosophiae*, § 74. 84. NA

¹⁵⁵ "Les unités de substance ne sont autre chose, que de différentes concentrations de l'univers, représenté selon les différents points de vue qui les distinguent". [Las unidades de substancia no son otra cosa que diferentes concentraciones del universo, representado según los diferentes puntos de vista que las distinguen] Leibniz, *Opp.* T. II, p. 75. NA

¹⁵⁶ Carta a M. Rémond de Montmort, , § III, (*Opp.* II, p. 215). [del 4 de noviembre de 1715, Gerhardt, III, p. 657]. *Nouveaux Essais*, p. 278. [libro III, cap. 6, § 24] Especialmente la carta a Des Bosses, *Opp.* P. I, p. 265. [Gerhardt, II, p. 285-521] NA

¹⁵⁷ "Por tanto cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de máquina divina o de autómatas natural, que sobrepasa infinitamente a todos los autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre no es máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo, el diente de una rueda de hierro tiene partes y fragmentos, que no son para nosotros nada artificial y no tienen nada que indique a la máquina en relación al uso al que la rueda está destinada. Pero las máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivos, son, sin embargo, máquinas en sus menores partes hasta el infinito. Esto es lo que constituye la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro". Leibniz, *Monadología*, § 64 NT

¹⁵⁸ *Principia philosophiae* § 68. Considérations sur les principes de vie, et sur les Natures Plastiques, *Opp.* T. II, P. I, p. 39. En conclusión (p. 44) Leibniz dice: "Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière, seroient détachées en même temps de liaison universelle el comme les déserteurs de l'ordre général". ["Sólo Dios está por sobre toda materia, porque el es su creador, pero creaturas *liberadas de materia estarían al mismo tiempo separadas de la ligazón universal y serían como desertores del orden general".] Ibid., p. 275, donde trata de los ángeles, sostiene: "Has (intelligentias) remove a corporibus et loco, est remove ab universali conexione et ordini mundi, quem faciunt relationes ad [242] tempus et locum". ["Separarlas (las inteligencias) de cuerpo y lugar es separarlas de la conexión universal y del orden del mundo que constituyen las relaciones según [242] tiempo y lugar"]. En la misma página, más arriba, donde se trata de la doble manera cómo los ángeles pueden estar unidos con el cuerpo, dice Leibniz: "Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, ut rationem habeant Entelechiae". [*] NA

¹⁵⁹ [*] "No es en el objeto –dice Leibniz– sino en la modificación del conocimiento del objeto que las monadas son limitadas. Todas tienden confusamente al infinito, pero son limitadas y distinguidas por grados de percepciones distintas". Ibid., § *62.

Creo que ahora puedo pasar a vuestra segunda proposición.

Él: ¡Allí os espero!

Yo: Y yo me alegro de encontraros allí.

[244] Hemos llegado antes a un acuerdo respecto de una constante común que tendrían todos los sistemas, con la sola excepción de los sistemas idealistas, que en tanto un individuo pueda ser determinado desde fuera, por cierto sólo puede ser determinado conforme a las leyes de su propia naturaleza y, por consiguiente, en esta medida *tiene que determinarse a sí mismo*. Afirmábamos unánimemente que semejante individuo tendría que ser algo en y por sí mismo, porque, en caso contrario, nunca podría ser algo para otro, ni podría admitir alguna constitución accidental. Tendría que poder actuar en y por sí mismo, porque en caso contrario sería imposible que una acción cualquiera sea producida o proseguida por él, o que sólo apareciese en él.

Decidme ahora si queréis mantener esta opinión o no.

Los siguientes pasajes precisamente de este *Princ. Philos.* pueden dar más luz al asunto.

§ 24 “Appareat inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis, ac gustus altioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque id monadum nudarum status, est. [*“Se ve por eso que si no tenemos nada que distinguir y, por decirlo así, que destacar nada de un gusto superior en nuestras percepciones, estaríamos en perpetuo estupor. Y ese es el estado de las mónadas desnudas”].

§ 25 “Videmus etiam naturam dedisse animantibus perceptiones sublimes, dum iis organa concessit, quae complures radios luminis, aut complures undulationes aeris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces”. *[*“También vemos que la naturaleza ha dotado de percepciones destacadas a los animales, por el cuidado que se ha tomado en proveer de estos órganos, que recogen más rayos de luz o más ondulaciones del aire para hacerlos tener más eficacia por su unión”].

§ *62 “Caeterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quamlibet partem, et inprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum sit repraesentativa, [243] nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam, quamquam verum sit, quod haec repraesentatio non sit, nisi confusa respectu partium universi, nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam rerum partem, hoc est earum, quae aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis, alias quaelibet monas foret aliqua Divinitas”. [*“Se ve, además, en lo que acabo de referir las razones *a priori* por las cuales las cosas no serían de otra manera; porque Dios al ordenar el todo ha tenido en cuenta cada parte y particularmente cada mónada, cuya naturaleza siendo representativa nada la podría limitar a representar sólo una parte de las cosas, aunque sea verdad que esta representación está confundida en el detalle de todo el universo, y *no puede ser distinta sino en una sino en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquellas que son o las más próximas o las más grandes con respecto a cada mónada*, de otra manera cada mónada sería una divinidad”].

§ 64 “Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet; multo tamen distinctius repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cujus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione”. [*“Así, aunque cada mónada creada represente todo el universo, ella representa más distintamente el cuerpo que le está adaptado y de la que ella hace de entelequia. Y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en lo pleno, asimismo el alma representa todo el universo *al representar este cuerpo* que le pertenece de una manera particular”].

§ 85 “Quod spiritus, seu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo se rem habere cum omnibus viventibus, et animantibus, quedammodum dixi, scilicet quod animal et anima nec oriantur nisi cum mundo, nec intereant nisi cum mundo; id tamen peculiare est in animalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, qua talia, habeant tantum animas ordinarias, seu sensitivas, sed quae electa sunt, ut ita dicam, et quum ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animae sensitivae eleventur ad gradum rationis, et praerogativam spirituum”. [*“En cuanto a los espíritus o almas racionales, aunque encuentro que en el fondo hay la misma cosa en todos los vivientes y animales, como acabamos de decir, (a saber, que el animal y el alma no comienzan sino con el mundo y no terminan sino con el mundo), hay, sin embargo, esto de particular en los animales racionales, que sus animalitos espérmicos, en tanto que tales, tienen sólo un alma ordinaria o sensible, pero aquellos que son elegidos, por así decir, para llegar por una actual concepción a la naturaleza humana, sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y de la prerrogativa de los espíritus”]. NA

- Él: La mantengo positivamente.
- Yo: Entonces, ¿me concederéis también sin dificultad y, en verdad, me lo habíais también ya recientemente concedido, que los objetos que [245] percibimos fuera de nosotros no pueden producir nuestra *percepción misma*, esto es, la acción interna del sentir, del representar y del pensar; sino que nuestra alma, o la fuerza pensante en nosotros, *por sí misma y a solas*, tiene que producir toda representación y todo concepto *como tal*?
- Él: Sin dificultad. El objeto exterior no puede producir una determinación cualquiera *del pensar, como tal*, como tampoco puede producir el pensar mismo o la naturaleza pensante. En verdad se expresa demasiado poco lo absurdo de la opinión contraria si, como Espinoza, se pregunta si el alma es una pintura inanimada, la cual sólo ha sido calcada de las cosas, o, como Leibniz, si acaso tiene ventanas u otras aberturas por las cuales entran las cosas.
- Yo: Continuemos, pues. El ser pensante, *como tal*, no tiene con el ser corpóreo, *como tal*, [246] ninguna propiedad en común, es pues imposible...
- Él: ...que se compenetren, queréis decir, que intercambien determinaciones mutuamente, que se las den mutuamente y que puedan tomarlas uno del otro. Así, pues,...
- Yo: No comprendo qué podéis tener en contra, pues la misma secuencia de pensamientos y el mismo resultado, en las *Briefen über Spinoza*, os ha parecido tan del todo verdadero y tan sorprendentemente verdadero.
- Él: Me parece que habría allí una gran diferencia. La extensión corporal y el pensar son en Espinoza sólo diferentes propiedades de un único y mismo ser; en Leibniz, en cambio, son dos cosas completamente diferentes, respecto de las cuales uno no sabe en qué tipo de armonía puedan entrar.
- Yo: Entre la concepción de Espinoza y la de Leibniz, respecto de la unión del ser pensante con el ser corpóreo extenso hay, sin duda, una [247] diferencia. Creo, sin embargo, que encontraréis tras una investigación más profunda que no es Espinoza, sino nuestro Leibniz el que gana a este respecto¹⁶⁰. Dos cosas completamente distintas, como decís, tanto así que uno no sabe en qué tipo de armonía (a menudo Leibniz usa los términos *conformitas* y *consensus*) pueden entrar, no son, en ningún caso, los seres corporales. Son, en lo que respecta al ser creado, tan completamente inseparables en él como en Espinoza.
- Él: Conciliadme esto con la clara afirmación de Leibniz que os he citado recientemente, que aun cuando no hubiera ningún alma, los cuerpos, empero, actuarían como lo hacen actualmente y, viceversa, aun cuando no hubiera cuerpos, las almas, empero, actuarían como lo hacen actualmente. [248]
- Yo: Olvidáis el *per impossibile*, que Leibniz agrega deliberadamente¹⁶¹. Él se permite muy a menudo las mismas ficciones metafísicas, como él mismo las llama repetidamente. En la primera exposición que él publica de su nuevo sistema se expresa allí incluso así: "Las percepciones o las representaciones de cosas exteriores se producen en el alma en virtud de sus leyes propias *como en un mundo particular y como si no existiera nada más que Dios y el alma*". Pero leed ahora sus aclaraciones al respecto, especialmente las contra Bayle; leed el escrito a Wagner; el *Commentario de anima brutorum*; la muy notable carta

¹⁶⁰ La diferencia y la ventaja radica en el concepto de *forma substantialis*, la cual es la auténtica semilla a partir de la cual surge todo el sistema leibniziano. *Para más detalles véase *Briefe über die Lehre des Spinoza*, segunda edición, apéndice VI. NA

¹⁶¹ "Este sistema hace que los cuerpos actúen como si (por imposible) no hubiera almas; y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos; y que ambos actúen como si el uno influyera sobre el otro". Leibniz, *Monadología*, § 81

a Des Bosses¹⁶². Por lo demás, [249] a ningún precio me quisiera ver envuelto, respecto de algo de todo esto, en una pendencia filosófica. Leibniz [250] ha buscado adaptar sus ideas a tantas cabezas y sistemas, ha buscado tan frecuentemente, por así decir, sustituir por la verdad el error, y estaba en general (de grado o por fuerza) tan lleno de todo tipo de consideraciones que, como sus escritos lo muestran, se lo puede fácilmente mal entender, también con el ánimo más honorable, por prejuicios o por miopía, pero es todavía infinitamente más fácil hacerlo contradecirse por malicia. Que cada uno profite a su manera de esta inestimable herencia. Vos, sin embargo, leed los pasajes que os he citado; después de ello seguiremos conversando.

¹⁶² Para estimular un poco más al lector poco inclinado a consultar los textos, inserto aquí un par de breves pasajes de la carta a Des Bosses, y otro par de la segunda respuesta de Leibniz a Bayle. “Quod anima non volendo, id est qua spritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Galliois de systemate harmoniae praestabilitae egentibus, animum tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam [249] consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur”. [“He ya advertido en mis cartas precedentes que no es queriendo, es decir, en tanto que ella es espiritual o libre, sino en tanto entelequia primitiva del cuerpo y, en consecuencia, según leyes mecánicas, que el alma influye sobre las acciones del cuerpo. En los escritos en francés en los que he tratado la armonía preestablecida, he considerado el alma únicamente como substancia, y como si ella no fuera, al mismo tiempo, entelequia del cuerpo, porque no era pertinente a lo que trataba entonces, la explicación del acuerdo entre la mente y el cuerpo, y porque los cartesianos no requerían nada más”.] *Opp.* T. II. P. I, p. 269. “Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturalia, nempe ut exigat illa unire in substantiam compositam, nisi Deus velit”. [“Además, establecía que la substancia compuesta que constituye el lazo de las mónadas, no siendo una simple modificación de las mónadas ni nada que exista en ellas como sujeto (pues no puede ser que la misma modificación sea inherente a muchos sujetos) depende de las mónadas; no con una dependencia lógica (es decir, tal que no pueda ser separada sino sobrenaturalmente), sino sólo de una dependencia natural, es decir, tal que ella exige la unidad en la substancia compuesta, a menos que Dios lo quiera de otra manera”.] *Ibid.*, 300. “Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens”. [“La substancia compuesta no consiste formalmente en las mónadas y en su subordinación, pues en ese caso sería mero agregado o un ser por accidente”.] *Ibid.*, p. 300. “Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire à l'âme de César, est aussi représenté dans son corps: et tous les mouvements de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvements internes: et le corps est fait en sorte, que l'âme ne prend jamais de résolutions que les mouvements du corps ne s'y accordent; les raisonnements même les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caractères qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle, suivant Épicure et Hobbes, était véritable; ou comme si l'homme même n'était que corps ou qu'Automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux; ayant fait voir en effet que rien ne se fait avec toute sa raison, qui dans le corps ne [250] soit un jeu d'images, de passions et de mouvements. *On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais*”. [Todo lo que la ambición u otra pasión hace hacer *al alma de Cesar*, está también representado en su cuerpo; y todos los movimientos de estas pasiones vienen de impresiones de los objetos junto a los movimientos internos; y el cuerpo está hecho de tal manera que el alma no toma jamás resoluciones que los movimientos del cuerpo no los acuerden; incluso los razonamientos más abstractos encuentran su ejecución por medio de los caracteres que representándolos tiene la imaginación. En una palabra, todo se hace en el cuerpo con respecto al detalle de los fenómenos, como si la errónea doctrina de aquellos que creen que el alma es material, siguiendo a Epicuro y a Hobbes, fuera verdadera; o como si el hombre mismo no fuera sino cuerpo o autómeta. También han *empujado hasta al hombre aquello que los cartesianos acuerdan respecto de todos los otros animales; habiendo hecho ver, en efecto, que nada se hace con toda su razón, que en el cuerpo no [250] sea un juego de imágenes, de pasiones y de movimientos. *Uno se prostituye queriendo probar lo contrario, y sólo prepara el material para el triunfo del error asumiéndolo oblicuamente.*] NA

- Él: Consiento en leer y en detenerme. Pero hay algo que me tenéis que decir todavía hoy, en [251] qué sentido estáis de acuerdo con las ideas innatas y las mónadas. Tengo una cita *in petto* que me gustaría traer a colación.
- Yo: Para llegar lo más pronto al asunto, queremos comenzar con las mónadas. Permittednos partir nuevamente de proposiciones respecto de las cuales hoy ya estuvimos una vez de acuerdo, y sobre las cuales probablemente estaremos de acuerdo por segunda vez a la primera palabra. Si pongo juntas tres, cuatro o cinco cosas diferentes sobre la mesa, y si las reúno en una única representación o bien según su número, o bien según otra relación, mi representación es la representación de una totalidad o de un todo. Este todo o esta totalidad corresponde, sin embargo, a nada fuera de mí, que sea *en sí* un todo o una totalidad. La unidad de mi representación no es ni real efectiva, ni objetiva, sino una unidad meramente ideal.
- Él: Completamente correcto. Sólo no tiene que ser olvidado que por cierto los *data* para esa unidad, no sólo en lo que respecta [252] a la materia, *sino también en lo que respecta a la forma*, existen real y efectivamente fuera de mí, y el todo, o la totalidad, es igualmente real y efectivamente *objetivo*. Si sólo hubiera allí cuatro objetos singulares, entonces no tendríais la representación de cinco; y si estuvieran los cinco objetos en un orden distinto, entonces no podríais unificarlos *verdaderamente* en la imagen en la cual ahora los habéis reunido. Si no me equivoco, por esta causa Leibniz ha llamado a estas cosas *semimentalia*, y lo ha comparado con el arco iris.
- Yo: Correcto, y vuestra acotación es desde distintos puntos de vista muy importante. Ella establece la verdadera diferencia entre el idealismo y el realismo filosóficos. Pero no se trata aquí de *data* objetivos para constituir un fenómeno, sino de la ligazón en la cosa misma, de la ligazón para establecer *una unidad real perfectamente objetiva*. Pero, que aquí estos cuerpos aislados, no están ligados íntimamente ni al número cinco, ni a una forma cualquiera y, por consiguiente, [253] no constituyen fuera de la representación en absoluto un todo *por sí*, ¿me lo concederéis sin dudar?
- Él: Sin dudar.
- Yo: Lo mismo tiene que valer para todas las obras de arte, en cuanto su admirable multiplicidad sea compuesta y referida a un fin único. La forma que constituye su unidad reside en el alma del artista que la inventa, o del conocedor que la juzga, no en sí misma. En sí misma carece de conexión esencial como la masa más bruta.
- Él: Perfectamente correcto. Sólo al ser orgánico le podemos atribuir semejante unidad interna, que es verdaderamente objetiva y real.
- Yo: Así, pues, si quisiéramos convertir los cinco objetos que están aquí sobre la mesa en un efectivo y real todo, en un *unum per se*, ¿tendríamos que poder formar un ser orgánico a partir de ellos? [254]
- Él: Así es.
- Yo: Pero, ¿estaremos en condiciones de producir semejante organización en virtud de un mero *organizar*, suponiendo también que disponemos de todas las fuerzas físicas para dividir la materia arbitraria e indefinidamente y para colocar también arbitraria e indefinidamente estas partes en movimiento recíproco? ¿Podría surgir de esto un todo tal que constituya una esencia, un *compositum substantiale*, un *uno per se*?
- Él: Imposible.
- Yo: Así, pues, para pensar la posibilidad de un ser orgánico, ¿será necesario pensar primeramente aquello que constituye su unidad: *pensar el todo antes que sus partes*?

- Él: Sin duda, y estoy aquí para que produzcaís en mí un pensamiento semejante. [255]
- Yo: Eso ha ocurrido ya hace tiempo en vos sin mi intervención, dado que vos mismo sois un *compositum substantiale*, y no habríais llegado jamás al sentimiento de vuestra existencia si vos no hubierais percibido primeramente lo que constituye vuestra unidad. Seguramente no habéis llegado de la periferia al centro, sino desde el centro a la periferia.
- Él: No he llegado ni desde la periferia al centro, ni desde el centro a la periferia, sino que todo mi círculo estaba allí de una vez. Es lo que vos mismo profesáis.
- Yo: No nos queremos entretener con resolver un pequeño malentendido y carece aquí de consecuencias. Basta que vuestro cuerpo esté compuesto de una infinita cantidad de partes que acepta y nuevamente restituye, de tal modo que de todas no hay ni una que pueda pertenecerle esencialmente. Sentís, sin embargo, que estas partes os pertenecen gracias a una forma invisible, que causa algo *como un remolino en medio de una tormenta*. Es meramente [256] en virtud de esta forma que sentís la multitud de partes, y la sentís en un punto único, inmutable e indivisible, que llamáis Yo. ¿Debería ser este punto sólo un mero punto matemático?
- Él: ¡Imposible!
- Yo: Un punto físico, entonces.
- Él: Así, pues, completamente una quimera.
- Yo: Nuestro Yo tiene que ser, por cierto, "algo", si conserva su exactitud de otra manera que como lo hemos recién establecido, a saber, que nunca puede surgir a partir de la multiplicidad una verdadera y objetiva unidad. Este "algo", pues, que es imposible que no sea algo real, será llamado por Leibniz la forma substancial del ser orgánico, el *vinculum compositionis*, o la mónada. Y es, *en esta medida* que participo, con toda mi alma, de la doctrina de las mónadas. [257]
- Él: Me sorprendéis. Pero os ruego, proseguid y decidme, ¿qué clase de representación os hacéis de esta forma substancial de ser orgánico?
- Yo: Creo ya haberos dicho eso. Propiamente no me puedo hacer absolutamente ninguna representación de ella, pues la particularidad de su ser es *distinguirse de todas las percepciones y representaciones*. Es aquello que llamo en sentido más propio Yo mismo, y de cuya realidad tengo la más perfecta convicción, la conciencia más íntima, porque es la fuente misma de mi conciencia y el sujeto de todos sus cambios. El alma, para tener una *representación* de sí misma, tendría que poder distinguirse de sí misma, *poder volverse exterior a sí misma*¹⁶³. De aquello que es la vida [258] tenemos seguramente la más íntima conciencia, pero, ¿quién puede hacerse una representación de la vida?
- Él: Es verdad.

¹⁶³ "Nous connaissons *notre existence* par l'intuition, et celle des autres par sensation... L'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les *premières [258] expériences*; comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison c'est-à-dire les *premières lumières*. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvés et peuvent être appelées immédiates, celles-là, *parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet*; celles-ci *parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat*". ["Conocemos *nuestra existencia* por la intuición, y la de otros por sensación... La apercpción inmediata de nuestra existencia y de nuestros pensamientos nos da las primeras *verdades a posteriori* o de hecho, es decir, las *primeras experiencias*; así como las proposiciones idénticas contienen las primeras verdades *a priori* o de razón, es decir, *las primeras luces*. Unas y otras no pueden ser probadas y se las puede llamar inmediatas; aquéllas *porque hay inmediatez entre el entendimiento y su objeto*, éstas *porque hay inmediatez entre el sujeto y el predicado*".] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro IV cap. 9, § 3. NA

- Yo: Y nuestra alma no es nada más que una determinada forma de la vida. No sé de nada más trastocado que hacer de la vida una propiedad de las cosas, pues, por el contrario, las cosas son sólo propiedades de la vida, son sólo expresiones diversas de ésta; *pues lo múltiple sólo puede compenetrarse y devenir uno en lo viviente*. Pero allí donde cesa la *unidad*, la real individualidad, allí cesa toda existencia; y si nos representamos como individuo algo que no es un individuo, es que atribuimos a un agregado nuestra [259] propia unidad. No es lo *concretum*, sino solamente los *data*, a partir de los cuales se puede constituir, lo que en tal caso existe real y efectivamente fuera de nosotros.
- Él: Eso significa que estáis completamente de acuerdo con Leibniz en que no se da ni puede darse otras cosas reales y efectivas en la naturaleza que seres orgánicos; y afirmáis que toda substancia creada o finita tiene necesariamente que estar compuesta de cuerpo y alma, en tanto que cuerpo y alma están entre sí en una relación de tal modo recíproca que ninguno puede subsistir sin el otro de un modo *natural*.
- Yo: También estoy de acuerdo con Leibniz en lo último. La materia propiamente tal, que él llama *materiam secundam* o masa, es, según él, la *mezcla de los efectos de lo infinito*¹⁶⁴. En [260] esta materia se encuentra las cosas verdaderas, reales y efectivas, todas las cuales están compuestas de cuerpo y alma, esto es, son seres orgánicos. Sin embargo, no cada *porción* de esta materia es un ser orgánico.
- Él: Es imposible no ser cogido por la majestad y grandeza es este sistema.
- Yo: Como puedo estar comprometido con las ideas innatas, no será necesaria ahora ninguna aclaración más detallada; sólo requiero recordaros lo que hemos establecido precedentemente respecto de los conceptos absolutamente universales, y deciros que precisamente estos conceptos son mis *conceptos innatos*. Este desarrollo os tiene que ser, pues, doblemente evidente, dado que mis postulados han sido desde entonces erigidos en principios de la manera más legítima.
- [261] Sintetizo y repito. Todo ser creado individual se relaciona con una cantidad infinita de otros seres individuales, los cuales, a su vez, se relacionan con este ser individual; y el estado presente de cada ser individual está determinado de la manera más precisa en cada instante por su conexión con todos los otros.
- Todas las cosas verdaderas, reales y efectivas son individuos o cosas singulares, y, como tales, seres vivientes, *principia perceptiva et activa*, y exteriores unos a otros.
- Por consiguiente, si es puesto un individuo, entonces tiene que ser puesto necesariamente al mismo tiempo el concepto de unidad y de multiplicidad, de acción y pasión, de extensión y de sucesión, esto es, para todo individuo estos conceptos son conceptos innatos o naturales.
- Estos conceptos se distinguen de todos los demás conceptos en que sus objetos son dados inmediatamente y *de manera perfecta e igual* en todas las cosas. Por lo tanto, los objetos

¹⁶⁴ "Le mélange des effets de l'infini". *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 12. "La matière n'est qu'un *amas* d'un nombre infini d'êtres. Je donne de la conception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d'âme (ou de quelque principe analogique qui en fait la vrai unité) avec ce qu'il faut à cet [260] être pour être passif et doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême etc." ["La materia no es sino una *masa* formada por un número infinito de seres.*Doto desde la concepción a todos estos infinitos seres, cada uno de los cuales es como un animal dotado de alma (o de algún principio análogo que lo hace ser una verdadera unidad) con lo que le es necesario a este ser para ser pasivo y dotado de un cuerpo orgánico. Ahora bien, estos seres han recibido su naturaleza tanto activa como pasiva (es decir, lo que tienen de inmaterial y de material) de una causa general y suprema, etc."] Ibid., p. 407. NA

de estos conceptos no nos son jamás presentados meramente en la [262] representación, sino siempre son presentados *real y efectivamente*, y ninguna *alteración*, o cualquiera sea el nombre que se le dé, puede jamás sustraerle siquiera un instante a la percepción *inmediata* y a la *unión necesaria en el concepto*. Tampoco la más perfecta locura es capaz de arrancar estas *raíces* del entendimiento.

Él: Concebidas de esta manera, no tengo nada que objetar a vuestras ideas innatas. Es claro que no alcanzamos la conciencia de nuestra conciencia o el sentimiento de nosotros mismos, sino en tanto nos distinguimos de "algo" fuera de nosotros. Este "algo" es una multiplicidad infinita en la cual nosotros mismos estamos comprendidos. Los conceptos de unidad, de multiplicidad y de totalidad con sus características fundamentales y relaciones tienen que ser, pues, ya dados en cada conciencia, incluso en las más débiles, y, por su esencialidad, tienen que permanecer los mismos bajo todos los cambios posibles del individuo. Pero su claridad depende de la claridad de la conciencia, es decir, del grado según el cual [263] nos distinguimos, intensiva y extensivamente, de cosas que existen fuera de nosotros.

Yo: según este grado, ¿no deberíamos poder determinar por doquier con certeza el grado de razón y de vida que tiene una especie de creaturas ante otra?

Él: Creo que sí podríamos.

Vida y conciencia son uno. El grado más alto de conciencia depende del número más grande y de la naturaleza de las percepciones *unificadas* en la conciencia. Cada percepción expresa simultáneamente algo exterior y algo interior, y ambos en relación recíproca. Cada percepción es, por consiguiente, en sí ya un concepto. Así como es la acción, así es la reacción. Si la capacidad de recibir impresiones es tan variada y perfecta que un eco articulado se hace oír en la conciencia y se eleva así por sobre la sensación: la palabra; aparece lo que nosotros llamamos *razón*, aparece lo que llamamos persona¹⁶⁵.

[264] El ser racional se distingue del no racional por un más alto grado de conciencia, por consiguiente, de vida; y este grado tiene que crecer en el mismo grado en que crece la facultad de distinguirse extensiva e intensivamente de otras cosas. Dios se distingue de todas las cosas de la manera más perfecta, y tiene que poseer la más alta personalidad y sólo una *razón totalmente pura*.¹⁶⁶

Yo: Así, pues, no es posible, a menos que uno se odie a sí mismo y a su propia vida, menospreciar la razón. Pero, ¿cuál será la mejor manera de asirla, de modo que se eleve cada vez más en nosotros? ¿No será lo más sabio [265] buscar acercarse a ella de manera completamente inmediata para fortalecer y acrecentar gradualmente sus fuerzas?

¹⁶⁵ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § IV-VI. NA

¹⁶⁶ "Deus, *sufficiens sibi*, causa est materiae et aliorum omnium: itaque non est *anima mundi* (como nuestro Yo, propio de los cuerpos orgánicos); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, *neque aliter possibles sunt, nisi deus per miraculum suppleat materiae munus*... Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materiam prima, nam faceret inde totum parum, qualis ipse est solus". ["Dios, en tanto que es suficiente a sí, es la causa de la materia y de todas las otras cosas, es por eso que no es el alma del mundo, sino que es su autor. Ahora bien, es natural a las creaturas poseer una materia, y *no son posibles de otra manera, a no ser que Dios por milagro supla * la materia*... Así, pues, si bien Dios puede por su potencia privar a la substancia de la materia segunda, no puede, sin embargo, privarla de la materia prima, pues entonces sería un todo puro, lo cual sólo Él puede serlo".] *Opp.* T. II, P. I, p. 275 y 276. [Carta de Leibniz a Bosses del 16 de octubre de 1706, Gerhardt, II, pp. 324-325] Cfr. también *Ibid.*, p. 44. NA [*Considerations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, Gerhardt, VI, p. 545]

Brevemente, ¿si nos contentáramos con esforzarnos sin cesar en hacer a la razón razonable? ¿Qué pensáis?

Él: Pienso que es el mal hereditario, el cáncer secular de la humanidad, echar al olvido el meollo por la cáscara, la cosa por la apariencia, el ser por la forma. Por doquier la religión ha degenerado en ceremonias y en supersticiones, la unidad cívica en maquinaria política, la filosofía en parlanchinería, el arte en industria bastarda: ¿por qué el uso de la razón no debería a su vez degenerar en un mero uso de su arte y procedimientos?

Yo: Los diferentes nombres de ella que están ahora en boga atestiguan que se tiene la intención, al menos, de usarla de las más diversas maneras; pues todos esos nombres son sacados de tal o cual uso que se hace de ella. Me parece que la escucho máximamente a menudo y máximamente alto llamarla una antorcha, lo cual, [266] paulatinamente, debe llegar a ser desde una débil luz. Y de esta antorcha se dice también que será *llevada* a todas partes, lo cual no ocurría con la razón mientras era sólo una luz. Debo reconocer que yo mismo no he visto a esa razón convertida en antorcha. *Mi* razón es un *ojo* y no una antorcha. Y, si no me equivoco demasiado, con la palabra luz siempre se ha significado la capacidad visual, ya que se tenía en la razón meramente una luz. No puedo defenderme de toda sospecha contra la antorcha. A menudo es llevada una a algún lugar para que un solo objeto sea visto con toda claridad y principalmente para que sea tan claro que todo lo que se encuentre alrededor sea tanto más oscuro¹⁶⁷.

Él: El enigma de la antorcha os lo puedo resolver [267] completamente. No es, por eso, una tontería completamente vana. Es la misma antorcha que alguna vez la experiencia aportó a la razón, donde la verdad la recibía de su mano. Se decía: la antorcha no *pertenece* a la experiencia. Y aquellos que, por detrás, la arrancaban de la mano, gritaban pues que *¡la antorcha les pertenecía!*, y en cada lugar a donde llevaran la antorcha, allí estaba la razón y la verdad y en todo otro lugar, la mentira. Pero hay un murmullo, que la antorcha no podría permanecer encendida, en tanto más se la aplaste y se la sacuda al viento.

Yo: ¡Oh! ¡Que vuelva a las manos de la experiencia y que comience de nuevo la antigua marcha con ella hacia la razón y la experiencia! Por cierto es imposible que escape al observador agudo y profundo que todo nuestro conocimiento reposa sobre lo positivo, y que en el momento en que lo abandonemos, sucumbiremos al sueño y a las más vacías ficciones. Incluso aquellos conceptos y proposiciones que calificamos de *a priori* son, como hemos visto, conceptos positivos y tomados sin mediación de lo real efectivo presente a nosotros [268]. Conceptos positivos y tomados sin mediación de lo real efectivo presente a nosotros son, todavía más sorprendentemente, nuestros conceptos y nuestras proposiciones *comparativos* universales. Aquéllos reposan sobre una representación confusa del *todo*, y su objeto nos es siempre presente, incluso en la parte más ínfima de la creación; éstas reposan sobre una representación confusa sólo de alguna parte del todo, y sus objetos no nos es siempre presente, sino sólo en tal o cual particular. Así, pues, los conceptos absolutamente universales, como tampoco los que son sólo comparativamente universales, no nos pueden conducir más allá de aquello que efectiva y realmente sentimos, o hemos sentido, en nosotros o fuera de nosotros. En la *perfecta percepción* y el grado superior de conciencia que está ligado a ella radica aquella superioridad esencial de nuestra naturaleza que llamamos *razón*. Todas sus funciones se

¹⁶⁷ El bienaventurado Lessing acostumbraba caracterizar el espíritu del siglo mediante una comparación con los cangrejos, que se los encuentra provistos de una pinza monstruosamente *grande* junto a una *miserablemente pequeña*. Él decía de sí mismo que preferiría ser un cangrejo de término medio con dos pinzas iguales. NA

desarrollan de allí por sí mismas. Tan pronto como es puesta una multiplicidad de representaciones *unidas* en una conciencia *única*, con ello es simultáneamente puesto que también estas representaciones, parte [269] en tanto semejantes entre sí, parte en tanto diferentes entre sí, tienen que afectar a la conciencia. La conciencia sería entonces un espejo muerto y no una conciencia; no sería una vida concentrada en sí misma. No tenemos necesidad, pues, aparte del acto originario de la percepción, de actos particulares de distinción y comparación que no dan lugar tampoco a ningún pensar. De esta manera me explico igualmente la reflexión, la deliberación y sus efectos, a saber, a partir del movimiento siempre continuo (si me es permitido expresarme así) del principio activo en nosotros hacia (no *contra*) el pasivo, conforme a las impresiones recientes y sus relaciones. A cada repetición de su *consensus* en vistas a un objeto dado, la representación tiene que adquirir nuevas determinaciones y crecer ya más en *subjetividad*, ya más en *objetividad*. De esta manera se vuelven inmediatamente comprensibles el descubrimiento de verdades importantes y el surgimiento de errores risibles.

Si consideramos la razón sólo bajo el aspecto de la espontaneidad –sin considerar que ésta sólo se manifiesta como reacción–, entonces no atendemos a la razón en su fundamento y no sabemos [270] en qué consiste. Si la caracterizamos como la facultad de *apercibir* relaciones, entonces suponemos ya la capacidad de recibir las más perfectas impresiones de los objetos. Si hacemos abstracción de esto, la facultad vacía de asir las relaciones no puede enriquecer nuestro conocimiento con el descubrimiento de *idem* o *non idem*, hasta ahora no percibido.

Un sentido que aprehende mucho y con agudeza, en perpetuo esfuerzo, profundamente penetrante –tomando el término *sentido* en toda su extensión (como facultad de percibir en general)–, tal es el don precioso que hace de nosotros creaturas racionales y cuya medida determina la superioridad de un espíritu por sobre otro. La sensación más pura y más rica tiene como consecuencia la más pura y la más rica razón. Todo investigador que se observe a sí mismo tiene que haber enseñado la propia experiencia, a saber, que él no se sirve en su investigación de su poder de distinción, de comparación de juzgar o de razonar, sino sólo y únicamente del poder de sus *sentidos*, para volver sus representaciones tan claras como puedan serlo. Con toda fuerza ase fuertemente la intuición, [271], y acerca la intuición cada vez más a los ojos de su espíritu. Y tan pronto como sobresale un punto luminoso, el alma reposa un instante, para acogerlo pasivamente. Acoge pasivamente todo juicio que surge en ella. Sólo en la intuición *arbitraria*, en la *consideración*, es activa.

Él: Pero entonces se podría decir en cierta manera que la razón en su totalidad viene desde fuera de los seres humanos.

Yo: ¿Qué es lo que no se puede decir *en cierta manera*? Pero, si la razón presupone un principio viviente, que puede concentrar un mundo en un punto indivisible y a partir de este punto retroactuar hasta el infinito, entonces no veo cómo se podría estar tentado de decir sólo *en cierta manera* que la razón viene a los seres humanos desde fuera. El negocio de los sentidos es recibir y transmitir impresiones. ¿Transmitirlos a quién? ¿Dónde ocurre la acumulación de impresiones? Y, ¿qué habría que hacer con una tal mera acumulación? Pluralidad, relación son [272] *conceptos vivientes*, que presuponen un ser viviente, el cual puede acoger *activamente* la pluralidad en su unidad. La sensación más oscura, sin embargo, expresa ya una relación. Y así, no sólo de los conocimientos llamados *a priori*, sino en general de todo conocimiento se tiene que decir que no es dado por los sentidos, sino que sólo pueden ser producidos en virtud del poder viviente y activo

del alma. Si se ha de entender por sensibilidad otra cosa que *un medio para, al mismo tiempo, separar y unificar*, al cual lo substancial por separar y por unir le es ya presupuesto, entonces es sólo una palabra vacía. En tanto es un medio semejante, empero, él es el instrumento del amor todopoderoso o (si permitís una expresión atrevida) la *secreta maniobra* del creador. Sólo por este medio el beneficio de la vida, el beneficio de la existencia que se distingue a sí misma y de este modo disfruta de sí misma, podía ser otorgado a una muchedumbre infinita de seres y podía un mundo ser llamado desde la nada. Cada vez que pienso esto me da escalofríos, cada vez es como si recibiera en el instante [273] mi alma inmediatamente de la mano del creador.

Él: Me hacéis recordar el venerable antiguo libro donde se dice: "Y Dios, el Señor, hizo al hombre a partir de un trozo de tierra, y le sopló el aliento vital en su nariz. Y entonces el hombre devino un alma viviente". *El envoltorio*, el cuerpo, tuvo que ser formado primero, y tuvo que ser formado *sólo* para ser *envoltorio*.

Yo: Los hombres tienen distintas maneras de representarse las cosas y ninguno ve lo mismo que otro en las cosas. Conforme a mi manera de representar, por doquier en los seres compuestos de alma y cuerpo, en la vida así multiplicada al infinito por separación y ligazón, está la mano generosa de un donante todosuficiente visible, quiero decir, hasta el punto de poderlo asir. Lo que llamamos materia deslinda con la nada en virtud de su inesencial divisibilidad al infinito. ¿Qué es cuerpo? ¿Qué es cuerpo orgánico? Todo ello es nada, todo quimera, y sin la menor consistencia esencial [274], si no se piensa primeramente la forma por la *substancia*, un reino del espíritu; y si no se parte de la naturaleza absolutamente simple de la vida. Así, pues, todo sistema, también el más pequeño, millones de los cuales pueden ser contenidos en un gusano, exige un espíritu que lo unifique, mueva y asegure su cohesión, un *señor y rey de la vida*. Y el sistema de todos los sistemas, el todo de los seres, ¿sería movido y mantenido en su cohesión... por la *nada*? ¿Sería unificado? Pues, si es unificado, entonces tiene que ser unificado por *algo*, y nada es verdaderamente *algo* sino sólo el *espíritu*. Aquél espíritu, sin embargo, que convierte el todo en uno, que liga la multitud de seres para formar un todo, no puede ser un espíritu que *fuera sólo un alma*. La fuente de la vida no requiere de ninguna vasija. No es como la gota que requiere que una vasija para ponerla aparte y conservarla. Este espíritu es el *creador*; y esta es su creación, ha instituido las almas ha creado la vida finita y dispuesto la inmortalidad.

Él: Yo no estoy menos sorprendido que vos [275] de ver que una vida limitada, como la que percibimos por doquier –realizada a través de una multiplicidad infinita de formas– remita directamente a una vida ilimitada absoluta y a un libre creador de la multiplicidad por medio de separaciones. Pero querer comprender a este ser trascendente, querer examinar a fondo, querer *penetrar* su naturaleza, significaría buscar un Dios que nos haría a nosotros mismos ser Dios. ¡Cuánta locura! Nos asombramos, nos espantamos, de que *un ser existente sólo en sí*, completamente *perfecto*, nos aparezca como un ser *imposible*, a nosotros, seres finitos, y, por lo tanto, necesariamente limitados y condicionados en nuestra existencia y en nuestro actuar, seres *esencialmente imperfectos*. ¿Cuál es el creador que no tiene que aparecer así a la creatura?

Yo: Las pretensiones y los deseos de los hombres son suficientemente extraños. Querrían con gusto ver con los solos ojos, sin luz, y ojalá incluso también sin ojos¹⁶⁸. Así, piensan ellos,

¹⁶⁸ Cfr. Jacobi, *Briefe an Mendelssohn*, W. IV, p. 232.: "Sería ya tiempo que se renunciara a querer inventar anteojos con lo cuales se podría ver sin ojos".

sólo entonces se vería *propriadamente, verdaderamente, y naturalmente*. Considerar, a partir de representaciones de este tipo, [276] lo no natural como lo natural, y lo más natural como lo menos natural es lo que se llama, en esta sazón, filosofía. Me recuerdo que una vez en una sociedad plural¹⁶⁹ escuché plantear la siguiente pregunta: ¿cómo habría podido la especie humana propagarse, si el pecado original no hubiera ocurrido? Goethe respondió rápidamente: *¡sin duda por medio de un discurso racional!*¹⁷⁰

Él: ¡Delicioso! Pero, ¿qué opináis vos de lo que habría sido de nuestros discursos racionales si, tal como somos, nos encontráramos en un mundo semejante al del cuento de un país utópico carente de reglas?

Yo: En gran parte la historia puede responderos esa pregunta. Encontráis allí una gran cantidad de [277] diferentes aspectos del mundo y, al mismo tiempo, descubriste que a estas manifestaciones del mundo han siempre correspondido exactamente las manifestaciones de la razón. Si pudiéramos en alguna medida jugar el papel de maestro de la naturaleza, o actuar sobre el conjunto de la sociedad como lo hacemos en nuestra casa o como ocurre en Estados particulares, hace tiempo que estaría aquí el mundo insensato del que acabáis de hablar, y su correlato la razón insensata. Pero una inmutable razón *objetiva* continúa manteniendo por la fuerza en los carriles a la vacilante y débil razón *subjetiva*, de modo que no puede zozobrar completamente. Aquí y allá alguna vez ha parecido como si se quisiera intentar usar la fuerza contra la fuerza, y entonces ocurriría que los hombres mismos se saldrían fuera de *estos* carriles.

Él: Si tal fuera nuestro propio caso, entonces haría un especial contraste con el evangelio filosófico, según el cual estamos en el mejor camino siendo regidos *sólo* por nuestra razón y entrando en la edad de oro.

Yo: No que yo sepa. Pongámonos de acuerdo sobre [278] el asunto; encontraréis que, en alguna medida, puede ser pensado y aceptado.

¿Es la razón humana algo distinto al alma humana misma, en tanto se eleva por sobre sus sensaciones y percepciones singulares a conceptos, y es determinada en sus acciones y conducta conforme a representaciones de leyes? Pero el alma humana misma es la que, al distinguir del tú (del no-yo) el yo, expresa claramente en nosotros... el yo. Dado, pues, que precisamente este yo es también la razón, todo yo que en sus conceptos, juicios y determinaciones volitivas concuerde consigo mismo, concuerda también necesariamente con su razón, y tenemos que decir entonces que es regido *únicamente* por su razón o, lo que es lo mismo, que es regido únicamente por sí mismo. La posibilidad de semejante estado de soberanía absoluta de la razón depende de las limitaciones a las cuales el yo quiera consentir, para alcanzar ese estado. Estas limitaciones, que son comparables seguramente a mutilaciones, pueden ser de tal condición que de pronto el yo se vea en condiciones de buscar el camino recto y de tener éxito en sus propósitos que lo conducen hacia su única meta que se le reserva *todavía*, [279] del hecho *que razone siempre sólo sobre sí mismo*, esto es, sólo en virtud de su razón así limitada, sin recurrir a otra iluminación o fuerza. La edad de oro de los profetas puede, pues, todavía aparecer, y traer consigo instituciones nuevas, que hasta ahora nunca han existido, *perfectas, inmutables*,

¹⁶⁹ Cfr. Kant, *K. d. pr. V., Methodenlehre*, p. 273 : “sociedad plural es aquella que no se compone únicamente de sabios y eruditos, sino también de hombre de negocios y de mujeres”.

¹⁷⁰ Este relámpago del espíritu fue vertido más tarde en la siguiente sentencia plena de sentido: "Todos los *discursos racionales son incapaces de propagar el mundo; en virtud de ellos tampoco surge ninguna obra de arte" *Goethes Werke*, primera parte, p. 403. NA

- firmes*, como las... de las hormigas y de las abejas. En alguna medida tenemos ya un modelo en China, y ha sido ya muchas veces como tal encomiado por filósofos europeos.
- Él: Me lo habéis explicado excelentemente y ahora lo comprendo perfectamente. Todo tiene que quedar al ras en la tierra, lo que sobresalga pertenece al mal.
- Yo: Templos y altares –no sólo los visibles, sino también los invisibles– tienen que ser paulatinamente hundidos, pero por último desaparecer completamente. Sólo entonces la edad de oro comenzará real y efectivamente, cuando [280] ya no se pueda hablar en absoluto más de Dios y de las cosas divinas. Para que nuevamente pueda hablarse de ello, al menos tienen que levantarse nuevos profetas que hagan milagros y susciten un asombro general.
- Él: Nuestro *partidarios de la edad de oro* se transformarían, por cierto, antes en delirantes antes que en creyentes. Semejante gente –quiero decir, los *precursores* de la edad de oro real, efectiva y total, como los suficientemente abundantes que hemos encontrado– semejante gente, que en su estrecha esfera piensan habitualmente en forma muy clara, y *pueden* fácilmente pensar en forma muy clara, acostumbran de la manera más obstinada tomar los límites de su imaginación por los límites de lo posible y las *leyes* de su imaginación por las *leyes absolutas de la naturaleza y de la razón*. Todo razonamiento que contradiga su experiencia –lo que ellos llaman así– tiene que cederle el terreno a ésta; y toda experiencia que contradiga su razonamiento –experiencia que, entonces, niegan–, tiene que cederle el terreno a éste. Lo que no está conforme a sus estrechísimas representaciones, no es, no *puede* ser, no es *en* [281] *absoluto pensable*. Renegarían antes de sus sentidos que de sus opiniones preconcebidas; y, de hecho, si renegaran de aquéllos, tendrían que renunciar al entendimiento, si acaso lo *tienen*.
- Yo: Ayer me visitó ** de ***, todavía completamente inconsolable por la pérdida de su, de hecho, inestimable esposa. Sabéis que él es un decidido ateo y está perfectamente convencido de que con la muerte termina todo para los seres humanos. Él decía nuevamente en esta ocasión lo que le he escuchado muchas veces, que el testimonio de los hechos para lo contrario o también experiencias personales de este tipo, antes lo volverían loco, que darle otra convicción. A esto le propuse la siguiente cuestión de conciencia: si, estando él perfectamente despierto, su difunta esposa apareciera frente a él bajo su propia, clara y expresa forma, de tal modo que él no se asustara de la aparición, y le dijera con la voz que él conoce: "Estad tranquilo, vivo más feliz que lo que vivía en la tierra, y nos veremos [282] nuevamente". Le pregunté si acaso entonces no creería en una vida tras la muerte.
- Él: Seguramente ha protestado que, sin embargo, él no creería, y os ha mostrado de diversas maneras, con qué mayor verosimilitud podría ser explicada la aparición que había tenido, a partir de la imaginación, la presente disposición del espíritu, etc.
- Yo: Así fue. Finalmente se lo concedí respecto de todos los demás seres humanos, sin excluirme yo mismo, no se lo concedí sólo respecto de sí mismo. Le aseguré que nadie podría convencerlo de que él sólo había soñado esta aparición, si estaba perfectamente despierto, ni asustado por la querida aparición, y si hubiera permanecido perfectamente presente a sí mismo, y que él habría estado, de golpe, completamente seguro de su perduración tras la muerte.
- Él: Entretanto, todavía habría que preguntar, si acaso lo habría reconfortado hasta el fin de su vida. Pero el caso del que os ocupáis, –dado que con toda certeza todo aquel [283] que reflexiona sobre sí, tiene que sentir la verdad de la afirmación que fundáis sobre él–, muestra nuevamente sorprendentemente la preponderancia de la intuición inmediata por

sobre todos los razonamientos que no pueden jamás descubrir que hay algo que *existe* y, por lo tanto, presuponen por doquier una *conciencia de la verdad* preexistente, a la cual se remiten completamente. Sin embargo, dado que los muertos no acostumbran a aparecerse y Dios no se deja sentir, ¿no llegaremos al final con nuestra filosofía a la conclusión de que aquellos que no admiten ninguna revelación positiva, luego que vuelven debidamente en sí, tienen que renunciar a la creencia en Dios y a la creencia de una vida tras la muerte?, pues toda creencia tiene que basarse finalmente en hechos, en experiencia propia o ajena. Toda experiencia está, sin embargo, compuesta sólo de sensaciones.

Yo: Si Dios no se deja sentir, si no es objeto de ningún tipo de experiencia, entonces tenéis razón. Pues, todo nuestro conocimiento, excepto las sensaciones y representaciones, consiste sólo en conceptos, juicios y razonamientos; y hemos visto que los conceptos, juicios y razonamientos, toda [284] la textura de nuestro pensar, no sólo *pueden* retrotraerse a la *sensación más perfecta* y a su progreso¹⁷¹ o al desarrollo de la conciencia, sino que *tienen que ser* retrotraídos, si no queremos errar respecto de nuestra propia razón, Así, pues, lo que no podemos *sentir* de Dios *así entendido*, de ello tampoco podemos tener experiencia ni apereibirlo de ninguna otra manera. Pues, una vez más, tenemos experiencia y apereibimos sólo *con* el entendimiento y *con* la razón, nunca, empero, *en virtud* del entendimiento y *en virtud* de la razón, *como si fueran fuerzas particulares* reveladoras por sí mismas. Separados de la facultad de revelar, vale decir, el sentido, en tanto *facultad de percepción en general*, entendimiento y razón carecen de contenido y de función, meros entes de razón, seres imaginarios. Así, pues, en la realidad efectiva y en la verdad, donde son la sensación más perfecta, no son la vida más noble, la más alta expresión de [285] la fuerza de la existencia que conocemos. La perfección de la sensación determina la perfección de la conciencia, *con todas sus modificaciones*. Así como es la receptividad, así es la espontaneidad; así como el sentido, así el entendimiento. El grado de nuestra capacidad de distinguirnos intensiva y extensivamente de cosas exteriores a nosotros, es el grado de nuestra personalidad, esto es, de *nuestra altura espiritual*. Con esta propiedad, la más preciosa, de la razón recibimos el *presentimiento de Dios*; presentimiento *del que es*, un ser *que tiene su vida en sí mismo*. Desde allí sopla la *libertad* al alma y se abren los campos de la inmortalidad.

Él: Con vuestras últimas palabras, amigo, me han surgido un mar de percepciones y pensamientos...

Yo: Se ha hecho tarde, interrumpamos. Pero para que nuestro diálogo no termine ni demasiado solemnemente no demasiado familiarmente, escuchad todavía un par de pasajes de un libro que ayer como pasatiempo tomé entre mis manos, y que [286] en un día de enfermedad me ha hecho sentir tan bien, como no me he sentido en muchos días en los que he estado sano.

Él: ¡Dejadme verlo antes de oírlo! ¿*Lienhard und Gertrud*? Eso me dice algo¹⁷².

Yo: Cosa rara que ambos no hayamos entendido suficientemente al respecto como para haberlo leído ya hace tiempo. Lo que podría faltar al autor, y lo que su libro en parte *tiene*

¹⁷¹ Es superfluo que recuerde una vez más que una facultad pasiva no puede ser pensada en sí misma aislada, sino sólo como la modificación de un principio activo. *Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia*. Leibniz, *Opp.* II, P. I, p. 276. NA [Carta a des Bosses del 16 de octubre de 1706, Gerhardt, II, p. 325].

¹⁷² Pestalozzi había publicado la primera parte de su famosa novela pedagógica *Lienhard und Gertrud* con el subtítulo *un libro para el pueblo*, en 1781, una segunda parte apareció en 1783, una tercera en 1785 y la cuarta en 1787. El pasaje citado por Jacobi se encuentra en la tercera parte, cap. 82, “el pastor y los niños”. NT

y en parte *no* tiene, razones por las cuales no me satisface completamente, todo eso no tiene nada que ver al respecto. Venid, no olvidemos el libro de tanto referirnos a él.

“¡Los actos instruyen a los hombres, y los actos los consuelan... más allá de las palabras!

Todo lo que puede ser enseñado a los hombres, sólo los hace útiles o hace a un hombre tal que sobre él o sobre su habilidad se pueda construir, en la medida que su saber y su habilidad esté construida sobre el sudor de su aprendizaje; y donde éste falta, las artes y las ciencias de los hombres son como una espuma en el mar, que, a menudo, vistas desde lejos, parecen una roca que [287] surge del abismo, pero que desaparecen tan pronto como el viento y las olas choca con ellas.

No ayuda a la vista describir la noche y pintar los negros colores de sus sombras; sólo si enciendes la luz puedes mostrar lo que era la noche, y sólo si eliminas las cataratas puedes mostrar lo que era la ceguera.

Es muy verdadero que para sacar a los hombres del error no se tienen que refutar las palabras de los locos, sino ahogar el *espíritu* de su locura.

Devastamos nuestra intimidad si queremos escapar de las sombras en las que Dios nos ha envuelto.

Dios ha hecho tanto el día como la noche, ¿por qué no quieres reposar en la noche de Dios hasta que él te muestre su sol, que jamás ningún sueño lo hará surgir con su llamado de detrás de las nubes donde Dios lo ha escondido?

Sólo en virtud de los hombres, Dios es para los hombres el Dios de los hombres.

El hombre conoce a Dios sólo en la medida que conoce a los hombres, esto es, en la medida que se conoce a sí mismo. Y honra a Dios sólo en tanto se honra a sí mismo, esto [288] es, en la medida que actúa, respecto de sí mismo y respecto de su prójimo, conforme a los más puros y mejores impulsos que hay en él.

Por ello un hombre no debe *eleva*r a otro *a la religión* por medio de imágenes y de palabras sino en virtud de sus actos.

Pues es inútil que digas al pobre, “hay un Dios”, y al huérfano, “tienes un padre en el cielo”; con imágenes y con palabras ningún hombre enseña a otro a conocer a Dios.

Pero si tú ayudas al pobre, de tal modo que pueda vivir como un hombre, entonces le muestras a Dios; y si educas al huérfano, esto es, como si tuviera un padre, entonces le enseñas a conocer al padre de los cielos, quien ha, pues, formado tu corazón de tal modo que tenías que enseñar.”

Él: ¡Bravo! ¡Bravo! Pero no sé cómo me viene al pensamiento un escrito de Asmus¹⁷³, donde trata de la “*pesadumbre del pie con gota*” y de otros que “*el abrigo cubre*”. Las últimas palabras que han hecho en mí una fuerte impresión, son las siguientes: “; Ungir los pies, hombre de Sinope”.

¹⁷³ *Asmus omnia secum portans, o sämtliche Werke des Wandsbecker Boten*, de Mathias Claudius (1740-1815) redactor de *AdresscontoirNachrichten* de Hamburgo y fundador de *Wandsbecker Bote*, que lo hizo famoso en Alemania.

A p e n d i c e s

[290]

Apéndice sobre el Idealismo Trascendental

[291] El siguiente tratado remite exclusivamente a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la única que había aparecido en ese entonces. Unos meses después de este tratado, apareció la segunda edición del trabajo kantiano, aumentada con aquella *Refutación del idealismo*, de la cual hablé largamente en la Introducción antepuesta a esta segunda edición de mi escrito. En el Prefacio a esta segunda edición (p. XXXVII y ss.) Kant informa a sus lectores acerca de las mejoras en la *exposición*, que ha intentado en esta nueva edición, sin disimular que estas mejoras han acarreado también algunas pérdidas para el lector, por cuanto *para hacer lugar a una exposición más clara, algo tuvo que ser suprimido o acortado*. Concedo a esta pérdida la más alta importancia, y anhelo que, en virtud de este juicio mío, el lector riguroso respecto de la filosofía y su historia se mueva a comparar la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con la segunda mejorada. Las ediciones siguientes han meramente reproducido la segunda de parte a parte. Recomiendo muy particularmente considerar la sección que se encuentra en la página 103 de la primera edición: *De la síntesis de la recognición en el concepto*. Dado que la primera edición se ha vuelto muy rara, se debe cuidar al menos en bibliotecas públicas y también en las bibliotecas privadas grandes, que los pocos ejemplares que subsisten no terminen por perderse del todo. En general no es suficientemente reconocido qué ventajas proporciona estudiar los sistemas de los grandes pensadores en sus primeras [292] exposiciones. Así, Hamann me contaba del penetrante Christian Jacob Kraus, que éste nunca había podido cesar de agradecerle que la haya dado a conocer la primera obra filosófica de Hume, *Treatise of human nature*, porque de aquí le había surgido la verdadera luz respecto de los posteriores *Essays*.

El idealismo crítico o trascendental, sobre el cual la *Crítica de la razón pura* kantiana está construida, no es, según me parece, tratado con suficiente cuidado por algunos promotores de la filosofía kantiana o, para decir más directamente lo que pienso, parecen en general temer tanto el reproche de idealismo que prefieren inducir algunos malentendidos antes que exponerse a este reproche que podría intimidar. Esto no tendría en sí mismo nada reprochable, dado que habitualmente primero se tiene que domesticar los prejuicios de la gente, antes de que se los pueda encadenar, y es en general tan difícil concitar la atención, que casi tenemos que abandonar la esperanza si se nos cruza en el camino una opinión preconcebida general. Pero en el caso presente, el asunto es tal que el menor malentendido arruina toda la enseñanza, tanto así que [293] ya no se puede entender nada de aquello para lo que uno es requerido. La *crítica de la razón pura* misma no merece ningún reproche de este tipo, se explica suficiente y decididamente a sí misma, y sólo se requiere leer tras las pocas páginas de la estética trascendental, la crítica del cuarto paralogismo de la doctrina trascendental del alma (pp. 367-380), para poder resolver todo respecto del idealismo trascendental.

“El idealista trascendental –dice Kant en la sección que se acaba de citar (p. A 370)– puede, en cambio, ser un realista empírico y, consiguientemente, un *dualista*, como se lo llama, esto es, puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de las representaciones en mí, por consiguiente, admitir el *cogito ergo sum*. Pues, porque no admite esta materia, e incluso su mera posibilidad interna en cuanto fenómeno que nada significa separado de nuestros sentidos, tal materia es para él sólo una clase de representaciones (intuiciones) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos *exteriores en sí mismos*, sino porque [294] relacionan percepciones con un espacio en el que las cosas se hallan unas fuera de las otras, el espacio mismo, empero, está en nosotros. Desde el comienzo nos hemos pronunciado a favor de este idealismo...

(A 372) Si se considera los fenómenos como representaciones producidas en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí exteriores a nosotros, no se concibe cómo podemos conocer su existencia de otro modo que deduciendo la causa a partir del efecto, con lo cual quedará siempre en la duda si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros. *Se puede conceder* que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros, en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, pues éstas son sólo fenómenos, es decir, meros modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad efectiva se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental [295] nos es desconocido, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa. Pero no se trata de él, sino del objeto empírico, el cual se llama exterior si es representado en el espacio e interior si sólo es representado en su relación temporal, sin embargo, espacio y tiempo se hallan ambos *sólo en nosotros*.

Sin embargo, porque la expresión “fuera de nosotros” conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como cosa en sí misma, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al fenómeno externo, queremos, con el fin de evitar la incertidumbre respecto de este concepto tomado en el último sentido, tal como es tomado por la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa, distinguir los objetos empíricamente exteriores de aquellos que podían ser llamados así en sentido trascendental, llamándolos directamente cosas que “se encuentran en el espacio...”

Pero¹⁷⁴ en el espacio no hay nada, excepto lo que hay en él representado. Pues el espacio mismo no es nada [296] más que una representación, por consiguiente, lo que está en él debe estar contenido en una representación, y absolutamente nada está en *el espacio no hay si no está en él efectivamente representado*. Una proposición que, sin duda, debe sonar extraña: que una cosa sólo pueda existir en su representación, pero pierde aquí su carácter chocante porque las cosas de las cuales se trata no son cosas en sí, sino sólo fenómenos, esto es, *representaciones*.

Si no nos queremos enredar en nuestras afirmaciones más comunes, tenemos que mirar todas nuestras percepciones, puedan denominarse interiores o exteriores, meramente como una conciencia de aquello que depende de nuestra sensibilidad, y los objetos exteriores de estas percepciones no como cosas en sí, sino únicamente como representaciones, de las cuales podemos tener conciencia inmediata, como de toda otra representación, pero que se llaman exteriores porque dependen de esos sentidos que llamamos sentidos externos, cuya intuición es el espacio, sin embargo, éste no nada más que [297] un modo de representación interior en el cual se ligan ciertas representaciones. El objeto trascendental que es el fundamento de los fenómenos exteriores, del mismo modo como el que es fundamento de la intuición interna, no es en sí mismo ni materia, ni un ser pensante, sino que es un fundamento de los fenómenos, que nos es desconocido, que nos procura el concepto tanto de la primera como de la segunda especie.

De la estética trascendental, a la cual he remitido antes, quiero citar sólo el siguiente pasaje acerca de la idealidad trascendental del tiempo. “Contra esta teoría que atribuye al tiempo una realidad empírica, pero le niega realidad absoluta y trascendental, he recibido de hombres penetrantes una objeción tan unánime que al respecto concluyo que aparecerá de manera natural en todo lector para quien estas consideraciones no son familiares. Ella se formula así: las modificaciones son reales (esto lo prueba el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos [298] juntamente con sus modificaciones). Ahora bien, las modificaciones sólo son posibles en el tiempo, por consiguiente, el tiempo es algo

¹⁷⁴ La versión de Jacobi no es literal. NT

real efectivo. La respuesta no ofrece ninguna dificultad. Concedo todo el argumento. El tiempo es efectivamente algo real, esto es, la *forma real y efectiva* de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, esto es, tengo efectivamente la *representación* del tiempo y la de mis determinaciones en él. Él ha de ser considerado, pues, real y efectivo, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto. Pero, si yo mismo u otro ser pudiera intuirme sin la condición de la sensibilidad, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como modificaciones, nos darían un conocimiento en el que la representación del tiempo y, *por lo tanto, el de la modificación no tendría lugar en absoluto* (...) Yo puedo decir: mis representaciones se suceden, pero esto sólo significa que tenemos conciencia de ello como en una serie temporal, esto es, según la forma del sentido interno etc.” (*Crítica de la razón pura*, pp. A 36-37)

[299] Así, pues, lo que nosotros, realistas, llamamos objetos reales efectivos, cosas independientes de nuestras representaciones, sólo son para el idealista trascendental seres internos, *que no representan nada de la cosa que pueda existir fuera de nosotros o a la cual el fenómeno se pueda referir, sino determinaciones meramente subjetivas del espíritu completamente vacías de todo lo que sea efectivamente objetivo*. “Representaciones, –nada más que representaciones– son esos objetos¹⁷⁵, los cuales, en tanto son representados como seres extensos, o *series de cambios*, no tienen fuera de nuestro pensamiento ninguna existencia fundada en sí mismos” (p. A 491). “Ellos –estos objetos que sólo son fenómenos, que no representan nada, absolutamente nada verdaderamente objetivo, sino siempre sólo a sí mismos– son el mero juego de nuestras representaciones que, [300] finalmente, terminan por ser determinaciones del sentido interno” (p. A 101).

Por consiguiente,

“También somos nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*, y no podríamos descubrir ninguna de estos dos, si no hubieran sido puestos originariamente por nosotros o por la naturaleza de nuestro espíritu”. (p. A 125) ...” Aunque aprendamos muchas leyes por la experiencia, éstas son sólo *determinaciones particulares* de leyes todavía más elevadas, las supremas de las cuales (*a las que están sometidas todas las demás*) proceden a priori del mismo entendimiento y *no de la experiencia, sin más bien procuran a los fenómenos su legalidad* y, precisamente, tienen que hacer en virtud de ellas posible la experiencia. El entendimiento no es, pues, meramente una facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, *sino que él mismo es la legislación para la naturaleza, esto es, sin entendimiento no habrá naturaleza alguna, esto es, unidad sintética de los diversos según reglas, pues [301] los fenómenos no pueden, como tales, tener lugar fuera de nosotros, sino que existen sólo en nuestra sensibilidad*”.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Kant llama por esto a los realistas que no son *meramente* realistas *empíricos, idealistas soñadores*; pues tienen a los objetos, *que son meras representaciones*, por cosas en sí. NA

¹⁷⁶ Se tiene que tener cuidado de no confundir esta afirmación kantiana con la extraída a menudo de Leibniz, expuesta tan hermosa y claramente en el *Fedón* de Mendelssohn, a saber, que el orden, la armonía, todo acuerdo de una multiplicidad, *como tal*, no se puede encontrar en las cosas, sino sólo en un ser pensante que recoge conjuntamente lo múltiple y lo une en una única representación. Pues, según esta última afirmación, el orden, el acuerdo, que percibo no son algo meramente subjetivo, sino que *las condiciones de éstos* están fuera de mí, en el objeto, y estoy obligado por la naturaleza del objeto a ligar las partes de tal manera y no de otra. Así, pues, aquí es también como legislador para el entendimiento con vistas al concepto que el entendimiento forma del objeto; el concepto es dado en todas sus partes y relaciones por el objeto, y sólo el *acto mismo de concebir* radica en mí. NA

Creo que esta breve cita es suficiente para probar que la filosofía kantiana abandona completamente el espíritu de su sistema cuando dice de los objetos que éstos *impresionan* a los sentidos, en virtud de lo cual provocan sensaciones y de esta manera *suscitan* representaciones; pues, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, [302] que es siempre sólo fenómeno, no puede existir fuera de nosotros, y no puede ser ninguna otra cosa que una representación; del *objeto trascendental*, empero, no sabemos, según esta doctrina, ni siquiera lo más mínimo; y no se trata tampoco en absoluto de él cuando se trata de considerar los objetos; su concepto es, a lo más, un concepto problemático, el cual *reposa sobre la forma de nuestro pensar, completamente subjetivo correspondiente a la sensibilidad que nos es característica*; la experiencia no le da nada, y no puede, de ninguna manera, darle nada, dado que aquello que no es *fenómeno*, no puede ser nunca un objeto de experiencia; el fenómeno, empero, y el que esta o aquella afección de la sensibilidad esté en mí, no constituye ninguna referencia de tales representaciones a algún objeto cualquiera. Es el entendimiento el que *añade* el objeto al fenómeno, en tanto liga lo múltiple en una conciencia. *Cuando hemos producido la unidad sintética en lo múltiple de la intuición, decimos que conocemos el objeto; y el concepto de esta [303] unidad es la representación del objeto = X. Pero esta = X no es el objeto trascendental; pues del objeto trascendental no sabemos tanto, y sólo es supuesto como lo inteligible del fenómeno en general, meramente para que tengamos algo a lo cual corresponda a la sensibilidad como receptividad*¹⁷⁷.

Sin embargo, mientras también sea contrario al espíritu de la filosofía kantiana decir de los objetos que éstos *impresionan* a los sentidos y de esta manera suscitan representaciones, no se puede ver, por cierto, muy bien cómo, sin este supuesto, pueda encontrar la filosofía kantiana acceso a sí misma y conseguir alguna exposición de su doctrina. Pues inmediatamente el término “sensibilidad” queda sin ningún significado, si no se entiende bajo éste un *medium* real y distinto entre lo real y lo real, un efectivo medio de algo hacia algo, y si no deben estar ya contenidos en su concepto, los conceptos de estar separado [304] y reunido, de acción y pasión, de causalidad y dependencia, *como determinaciones reales objetivas*; e incluso estar contenidos de tal modo que sean dados conjuntamente al mismo tiempo que ellos, como supuestos previos, la absoluta universalidad y necesidad de estos conceptos. Tengo que reconocer que este escrúpulo no me ha detenido poco en el estudio de la filosofía kantiana, de tal modo que muchos años sucesivos tuve que empezar la *Crítica de la razón pura* nuevamente desde el principio, porque sin cesar me desconcertaba el que *sin* aquel supuesto no podía entrar en el sistema, y *con* aquel presupuesto no podía permanecer en él.

Permanecer dentro con este supuesto es absolutamente imposible, porque la convicción de la validez objetiva de nuestra percepción de objetos fuera de nosotros, como cosas en sí y no como fenómenos *meramente* subjetivos, es el fundamento de este supuesto, de igual modo como lo es la convicción de la validez objetiva de nuestras representaciones *de las relaciones necesarias* que estos objetos tienen entre sí [305] y sus *referencias esenciales, como determinaciones objetivamente reales*. Afirmaciones que no se dejan de ningún modo conciliar con la filosofía kantiana, porque ésta trata de demostrar completamente que tanto los objetos como sus relaciones son meramente seres subjetivos, meras determinaciones de nuestro propio yo, y no son nada en absoluto fuera de nosotros. Pues, según ella, incluso si se pudiera *convenir* que a estos seres meramente subjetivos, que son sólo determinaciones *de nuestro propio ser, pudiera* corresponderles como *causa* un algo trascendental, queda oculto en la más profunda oscuridad de dónde surge esta causa y de qué clase es su relación con el efecto. Además, hemos ya visto que no podemos obtener, ni de cerca ni de lejos, ninguna experiencia de este algo trascendental, ni

¹⁷⁷ *Crítica de la razón pura*, p. 246, 253, 254, 115, 494. NA

tener ninguna manera la más mínima percepción, sino que todos los objetos de experiencia son meros fenómenos, cuya materia y contenido real no son absolutamente nada más que nuestra propia sensación. En cuanto a las determinaciones particulares de esta sensación, [306] me refiero a su fuente, o, para hablar el lenguaje de la filosofía kantiana, *la manera cómo somos afectados por los objetos*, nos encontramos en la más completa ignorancia. Y en lo que se refiere a la elaboración interior o a la digestión de esta materia, que le confiere su *forma*, y transforma la sensación en nosotros en objetos para nosotros, todo esto reposa sobre una *espontaneidad* de nuestro ser, cuyo principio nos es nuevamente del todo completamente desconocido, y del cual sólo sabemos que su primera manifestación es la manifestación de una facultad ciega que enlaza hacia delante y hacia atrás, que llamamos imaginación. Sin embargo, dado que los conceptos que nacen de esta manera, así como los juicios y proposiciones que se originan de aquéllos, no tienen otra validez que en relación a nuestras sensaciones, todo nuestro conocimiento no es nada más que una conciencia de determinaciones enlazadas de nuestro propio yo, de donde no se puede concluir respecto de nada más. Nuestras representaciones generales, conceptos y proposiciones sólo expresan la forma esencial a la cual cada representación particular y cada juicio particular, [307] conforme a la constitución de nuestra naturaleza, tiene que someterse para poder ser admitido y enlazado en una conciencia general o trascendental, y recibir de esta manera una verdad relativa o una validez relativamente objetiva. Pero estas leyes de nuestra intuición y de nuestro pensamiento carecen, si se hace abstracción de la forma humana, de toda significación y validez, y no dan la más mínima indicación acerca de las leyes de la naturaleza en sí. Ni el principio de razón suficiente ni el principio según el cual de la nada, nada puede devenir, se refiere a las cosas en sí. Brevemente, todo nuestro conocimiento no contiene nada, absolutamente nada, que tenga alguna significación *verdaderamente* objetiva.

Pregunto, ¿cómo es posible conciliar el supuesto de objetos que impresionan nuestros sentidos y que, de este modo, suscitan representaciones, con una doctrina que pretende reducir a nada todos los fundamentos que apoyan este supuesto? Considérese lo que en el mismo comienzo de este tratado se mostró, esto es, que el espacio y todas las cosas en el espacio, según el sistema kantiano, existen en nosotros y en ninguna parte más; que [308] todos los cambios e incluso los cambios de nuestros propios estados internos, de los cuales, por cierto, creemos tener certidumbre inmediata en virtud de la serie de nuestras representaciones, son sólo modos de representación y no prueban ningún cambio real y efectivamente objetivo, ninguna consecución semejante ni en nosotros ni fuera de nosotros. Considérese que todos los principios del entendimiento sólo expresan condiciones subjetivas, que son leyes de nuestro pensar, y en ningún caso de la naturaleza en sí, sino que carecen de todo contenido y uso *verdaderamente* objetivo. Considérense estos puntos convenientemente y medítese si se puede tener por válidos conjuntamente el supuesto de objetos que impresionen nuestros sentidos y el que, de esta manera, consigan representaciones. Será imposible poder tenerlos por válidos si no se le atribuye a cada palabra una significación que le es extraña y a su combinación un sentido completamente místico. Pues, según el uso común del lenguaje, el objeto tendría que designar una cosa *que, en sentido trascendental, existiría fuera de nosotros*, y ¿cómo alcanzamos en la filosofía kantiana una cosa semejante? ¿Acaso [309] sintiéndonos pasivos respecto de las representaciones que llamamos fenómenos? Pero sentirse pasivo o padecer es sólo la mitad de un estado *que no es pensable sólo a partir de esa mitad*. También sería aquí expresamente exigido que este estado no sea pensable sólo a partir de esa mitad. Así sentiríamos causa y efecto en sentido trascendental y podríamos, gracias a estas sensaciones, concluir en cosas fuera de nosotros y en sus relaciones necesarias entre ellas en sentido trascendental. Pero, dado que todo el idealismo trascendental sucumbiría con esto, y perdería todo uso y todo propósito, sus prosélitos tienen que abandonar absolutamente

este supuesto, y ni siquiera querer encontrar *verosímil* que existan cosas que estarían fuera de nosotros en sentido trascendental, y que ellas tengan para con nosotros relaciones *que podamos estar en condiciones de percibir de alguna manera*. Tan pronto como el idealista trascendental encuentre esto, así sea sólo, verosímil, así lo *crea* de lejos, tiene que salir del idealismo trascendental y caer en una contradicción consigo mismo, verdaderamente inexpresable. [310] El idealista trascendental, pues, tiene que tener el valor de sostener el idealismo más fuerte que haya sido profesado y no amedrentarse ante el reproche de egoísmo especulativo, porque es imposible que pueda afirmarse en su sistema si sólo quiere rechazar también este último reproche.

Si la filosofía kantiana se quisiera alejar, así fuera sólo el espacio de un pelo, en virtud de la conjetura o de la creencia, de la ignorancia trascendental que profesa el idealismo trascendental, entonces no sólo perdería en ese mismo instante toda consistencia, sino que tendría que renunciar también completamente a lo que considera su principal ventaja, vale decir, procurar reposo a la razón; pues esta pretensión no tiene otro fundamento que la *total ignorancia absoluta* que afirma el idealismo trascendental. Esta ignorancia total y absoluta perdería, sin embargo, toda fuerza, si asumiera alguna conjetura sobre sí misma y pudiera sacar así sea la más mínima ventaja de ésta.

Apéndice II
De la inseparabilidad de los conceptos de libertad y providencia con el concepto de razón
(Primera impresión, 1799)

[312]

[313] ¿Es el hombre el que posee razón, o es la razón la que posee al hombre? Esta pregunta, que parece extraña y que hace diez años propuse, en el séptimo apéndice a las *Briefe über die Lehre des Spinoza*, recibió después diversos giros por parte de otros o, más bien, este giro fue usado de diversas maneras. También Kant se ha servido de ella en sus *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*, en la página 47, donde dice: “La virtud será, pues, considerada en toda su perfección, *no como algo que el hombre posee, sino como algo que posee al hombre*”.

La distinción señalada en aquella pregunta entre una razón *sustantiva* o *el espíritu mismo del hombre*, y una razón *adjetiva*, que no es para sí un ser, sino sólo la propiedad [314] y característica de un ser¹⁷⁸, tiene que ser, en mi opinión, establecida como fundamento de la doctrina sobre la libertad, o bien esta doctrina representa sólo un vano tejido sofístico de palabras engañosas y ficciones, que no soporta una indagación rigurosa

Esta distinción se encuentra efectivamente también en la filosofía kantiana, pero sólo se hace presente un momento; aparece sólo para desaparecer de nuevo inmediatamente; y esto por una muy buena razón, cual es que el *espíritu* no soporta un tratamiento científico, porque *no* puede ser llevado a *letras*. Él, el espíritu, tiene que permanecer, pues, afuera, a la puerta de su *ciencia*; no puede estar *él mismo* allí donde está. Por ello, quien presume de deletrear el espíritu, deletrea de seguro algo distinto, sabiéndolo o sin saberlo. Con otras palabras, necesariamente destruimos el espíritu, en tanto intentamos transformarlo en letras, y la letra aplicada al espíritu *mente*. Miente porque no es nunca *la letra del espíritu* lo que ese nombre designa; [315] es, desde este punto de vista, simple engaño, pues el verdadero espíritu no tiene letras. Por cierto la letra tiene también un espíritu, y ese espíritu se llama *ciencia*.

En este lugar no me puedo permitir continuar desarrollando esta consideración. Me apresuro a determinar mi concepto de la libertad:

Bajo el término libertad entiendo aquella capacidad del hombre en virtud de la cual él es él mismo y es en sí y fuera de sí realizador único de su acción, operación y producción. En tanto él se vea, se sienta y se considere como un ser libre, él atribuye sus cualidades personales, su ciencia y su arte, su carácter intelectual y moral sólo y únicamente a sí mismo; en esta medida se considera a sí mismo como el autor, como el creador; y sólo en la medida que él se considere autor y creador él se llama libre, él, *espíritu, inteligencia*, y no la naturaleza, de la cual, según una parte de su ser, desciende de una manera necesaria, a la cual por esa parte pertenece e, implicado en su mecanismo universal, está entretelado en ésta. Él se llama libre, pues, sólo en [316] la medida en que con una parte de su ser *no pertenece a la naturaleza*, parte que no ha nacido de ella y no ha sido acogida por ella; se llama libre sólo en la medida en que se distingue de la naturaleza, en que se eleva por sobre ella, en que la usa y la domina, en que se separa de ella y somete sus mecanismos con sus libre capacidad y la pone a su servicio. *Sólo* el espíritu, no la naturaleza, inventa y produce con intención; sólo él tiene anhelos e ilusiones. El producir de la naturaleza *sola* es un producir ciego, irracional, necesario, meramente mecánico¹⁷⁹, sin previsión, sin proyecto, sin libre elección ni intención. Por eso también en nuestra [317] conciencia, razón y

¹⁷⁸ Cfr. *Briefe über die Lehre des Spinoza*, Apéndice VII. NA

¹⁷⁹ Ya he recordado antes, y recuerdo nuevamente, que allí donde aparecen en mis escritos los términos *mecanismo* y *mecánico* sin otra determinación, tiene que ser entendido por tales *todo encadenamiento necesario*. En este amplio sentido, el concepto de *mecánico* comprende, pues, bajo sí *todo lo que es consecuencia necesaria en el tiempo según la ley de causalidad*; por consiguiente, comprende los efectos químicos, orgánicos y fisiológicos, en una palabra, todo lo que se manifiesta según el curso de la naturaleza y que es atribuido a sus solas fuerzas. Cfr., Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 173. Especialmente Bouterwek, *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften*, Parte I, pp. 168-178. NA

libertad se encuentran indisolublemente ligadas entre sí; sólo que no de tal manera que la capacidad de libertad tenga que ser derivada de la razón (de lo *adjetivo*), sino tal que de la capacidad de libertad (de lo sustantivo) tiene que ser derivada la razón.

La unión de la necesidad natural y de la libertad en uno único y mismo ser es un factum absolutamente inconceptualizable, un *milagro* y un *misterio*, igual al de la creación. Quien concibiera la creación, concebiría este factum, y quien concibiera este factum, concebiría la creación y a Dios mismo.

Asimismo como, por una parte, la razón adjetiva, que tiene su ser *únicamente en lo concebible*, trata de negar la *realidad* de este misterio, la *verdad* de este milagro y, como representante de una necesidad que ha ya determinado todo por la fuerza que no deja que ocurra nada que *ya no haya ocurrido* y que en el fondo *nunca ocurrió*, se esfuerza diligentemente en desalojar ese misterio y ese milagro como ilusión imputable a *una ignorancia provisoria*, [318] haciendo retroceder paso a paso tiempo y acontecimiento; de igual modo, por otra parte, *el espíritu* íntimamente *cierto* de sí mismo, afirma la realidad y la verdad de este misterio y de este milagro, y nos constriñe a creer su testimonio con una potencia de autoridad a la cual no llega ninguna conclusión racional. El afirma lo que atestigua *con el hecho*, pues ninguna acción, tampoco la más pequeña, puede ocurrir sin la influencia de la facultad libre, sin la *participación* del espíritu.

Lo que el espíritu añade es lo *no-mecánico*, lo que en las acciones, obras y caracteres de los hombres *no surge* según una ley universal de la naturaleza, sino de una facultad *específica*. Si se niega esta influencia, esta *intervención* del espíritu en la naturaleza, entonces se niega en todo el *espíritu* y se pone, en lugar de éste, *sólo seres naturales con conciencia*. Esta conciencia no produce más que representaciones, y representaciones de representaciones; conceptos, y conceptos de conceptos, los que surgen paulatinamente tan pronto como la substancia es puesta en acción y actúa. El *ciego* va delante, muestra el [319] camino, y *el que ve* va a la zaga. Entonces el desierto ha inventado orden y forma; lo sin sentido, sentido y reflexión, percepción y entendimiento; lo irracional, la razón; lo inanimado, lo vivo; en todo, *la obra al maestro*.

Ahora bien, quien pueda admitir esto y fundándose en las conclusiones de su razón temporal, no teme afirmar que Homero, Sófocles, Píndaro, los bardos Ossian y Klopstock, Aristóteles, Leibniz, Platón, Kant y Fichte, todos los poetas y filósofos, cualquiera sea su nombre, todos los legisladores, artistas y héroes, han producido sus obras y ejecutado sus actos, *fundamentalmente*, sólo ciega y forzadamente, conforme a la serie del encadenamiento *necesario* de causa y efecto, esto es, como consecuencia del mecanismo de la naturaleza; y no teme afirmar que *la inteligencia*, como *conciencia sólo concomitante*, ha sido en todo esto *sólo y meramente un espectador*. Con quien, digo, acepte esto y pueda hacer de ello su verdad, con él, no hay nada más que discutir.

Se lo puede, bajo tortura lógica, forzar al reconocimiento que, al negar la libertad, [320] afirma sin restricción lo que acaba de ser expuesto, y que, con el término *libertad*, sea dónde sea y sea cuándo sea que lo use, tiene siempre en mente (alguna aversión gnóstica que él pueda por lo demás mostrar, alegar e, incluso, probar respecto de todo lo corporal o sensible), sólo el principio materialista del mecanismo, una originaria *actividad en sí meramente indeterminada*, actuosidad o agilidad.

Si él depone este reconocimiento, tenemos que dejarlo en libertad; la justicia filosófica ya no puede habérselas con él, pues lo que él niega no puede ser con rigor filosóficamente demostrado; lo que él demuestra, no puede ser con rigor filosóficamente negado.

Nosotros, por el contrario, declaramos: es imposible que todo sea naturaleza y no haya libertad, porque es imposible que aquello único que ennoblece y eleva al hombre –lo *verdadero*, lo *bueno* y lo *bello*– sean sólo ilusión, engaño y mentira. Esto es así, si no hay libertad. Es imposible

verdadero respeto, imposible *verdadera* admiración, *verdaderos* agradecimiento y amor; si es imposible que libertad y naturaleza residan en un único ser, [321] y que aquella gobierna donde ésta teje. Todo hombre se inclina a respetar, a amar a agradecerle, o también sólo a *admirar* una máquina, a un autómatas (espiritual o corporal, da lo mismo). Al admirar una máquina, un autómatas, nos asombramos siempre sólo del arte que en ellos está escondido, el *espíritu*, del inventor que los produjo con inteligencia e intención. Sólo a esto se refieren esos sentimientos, se refieren exclusiva, sola y enteramente a una capacidad de actuar *no* mecánica, a una capacidad que actúa, determina y que produce, de acuerdo a una manera que no es *conceptualmente* posible, sino conceptualmente (esto es, *naturalmente*) *imposible*.

Si burlándote me desafías a separar en una sola obra, en una acción, en un carácter humano, cualesquiera que sean, la parte que corresponde a la naturaleza de la parte que corresponde a la libertad, y de indicar cómo tendrían que ser distinguidas una de la otra, entonces yo te desafío a mi vez, *sin* burla, a no hacer esta distinción en todos los casos que sientas admiración, respeto, agradecimiento o amor; a *no* representarte, al lado de esta actividad de la naturaleza, una [322] capacidad libre, y a *no* referir sólo a esta última los sentimientos que te conmueven. Lo sé, te es imposible, pierdes estos sentimientos tan pronto como descartas de tu pensamiento la capacidad libre, tan pronto como su suposición te es *efectiva* y *realmente* superflua.

Esto te lo admito sin discusión: que el ámbito de la libertad es el ámbito de la ignorancia. Todavía añadido sólo: una ignorancia *invencible* al hombre; y por esto la distingo de aquella cuyo reino y dominio la razón tiene la vocación de reducir sin cesar; ella necesariamente se despliega para conquistarlos completamente y someterlos paso a paso a la ciencia; pero lloraría como Alejandro si corriera el riesgo de alguna vez alcanzar su meta.

Si la creencia y la libertad se fundan sobre esta ignorancia que la razón está determinada a exterminar al producir la ciencia, entonces la razón sería benéfica para los hombres sólo mientras permanecieran en la infancia y *se engañarían con el error y la ilusión*; al crecer, llegado a su perfecta madurez, de ella se engendraría [323] pura muerte. Esta muerte se llamaría ciencia y verdad; ciencia y verdad serían el nombre de la victoria sobre todo lo que eleva el corazón del hombre beatificándolo, ilumina su rostro, dirige su mirada hacia lo alto; la victoria sobre todo lo que es grande, sublime y bello.

Si esto no ha de ser así, si lo *divino* en los hombres no ha de ser *ilusión*, y lo no divino no ha de ser la verdad y la razón purificada, entonces la ignorancia que está ligada a la creencia en la libertad tiene que ser una ignorancia de una índole completamente diferente; tiene que ser aquel *lugar de lo verdadero* inaccesible a la ciencia. “Descálzate, pues ésta es tierra sagrada”.

Índice onomástico

Aristóteles 11, 14, 16, 17, 21, 28, 47, 193, 221 n., 226

Bayle, Pedro, (1647-1706) 248. Hijo de un pastor calvinista, alumno de los jesuitas abjuró del protestantismo y se convirtió a la religión católica, pero al poco tiempo volvió a abrazar el protestantismo. Permanentemente envuelto en querellas religiosas y académicas, contra él publicó Leibniz sus *Essais de Théodicée*. En 1684 escribió *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, su obra más importante, *Dictionnaire critique* reapareció en 1702 mejorado y aumentado, cuyo primer volumen había aparecido en 1695.

Berkeley, George 38. Berkeley, George (1685-1753) Filósofo irlandés, uno de los principales representantes del empirismo británico. Nació en Kilkenny, Irlanda; estudió en el Trinity College, de Dublín, y se ordenó como clérigo anglicano. Su primera obra filosófica es un *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1709) y, en 1710, a los veinticinco años de edad, publicó su obra capital, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. En 1713 marcha a Londres, donde escribe Tres diálogos entre Hylas y Philonus, e inicia una época de viajes por el continente europeo. En esta gira europea conoce a Malebranche, pierde los originales de la segunda parte de su Tratado, que ya no completará, y escribe *De motu*, un libro en latín en el que critica a Newton y a Leibniz. Concibe luego la idea de fundar en las Bermudas un colegio de misiones; marcha a América en 1728 y, mientras espera (en vano) la ayuda económica del gobierno, pasa dos años viviendo primero en Rhode Island, donde escribe *Alcifrón*, su obra más extensa, y luego en Newport, donde conoce al que sería el primer presidente del King's College, de Nueva York –en la actualidad universidad de Columbia–, Samuel Johnson. Vuelve a Londres y, en 1734, es nombrado obispo de Cloyne; en 1752 renuncia al cargo y se retira a Oxford, donde muere al cabo de un año.

Bilfinger (1693-1750) 151 n. (También *Zwölffinger* por la particularidad hereditaria de presentar seis dedos en cada mano), Profesor de la Universidad de Halle (1721). Por recomendación de Wolf fue llamado a San Petersburgo por Pedro el Grande en 1724, donde tuvo a su cargo las cátedras de lógica y metafísica de la Universidad Imperial, que desempeñó hasta 1831; alcanzó un premio por haber introducido un perfeccionamiento importante en el arte de las fortificaciones y otro premio de la Academia de París para la mejor memoria acerca de la *causa del peso de los cuerpos*. El Duque de Wurtemberg lo llamó a Stuttgart, nombrándolo (1735) consejero privado, después curador de la Universidad de Tubinga y miembro de la Academia de Berlín. Autor de *Disputatio de harmonia praestabilita* (Tubinga, 1721), *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica* (Tubinga, 1722), *Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii* (Francfort y Leipzig, 1723), *De origine et permissione mali praecipue moralis* (Tubinga, 1724), *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus* (Tubinga, 1795) Que es su obra más importante, en la que expone la metafísica de Leibniz y Wolf.

Bonnet (1720-1793) 73, 80. 170, 172. Naturalista y filósofo suizo nacido en Ginebra, autor de *Essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'âme* (1755), *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, (1759), *Considérations sur les corps organisés* (1762), *Contemplation de la nature* (1764), *Idées sur l'état des êtres vivantes ou Palingénésie philosophique* (1769). Jacobi lo había conocido personalmente en Ginebra. "Me sé casi de memoria la obra entera" Cartas a Mendelssohn, W. IV, p. 54.

Bouterwek, Friedrich, (1766-1828): 79 n., 81 n., 102 n., 316 n. Al principio partidario de Kant adhirió luego a Jacobi. Autor de *Aphorismen nach Kants Lehre vorgelegt* (Gottinga, 1793); su obra *Ideen zu einer allgemeinen Apodiktick* (Halle, 1799) fue refutada por él mismo en *Lehrbuch*

der philosophischen Wissenschaften (Gottinga, 1813) y en *Religion der Vernunft; Aesthetik* (Leipzig, 1806); *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit* (Gottinga, 1801) muy celebrada por los románticos.

Buffon, Jorge Luis Leclerc Conde de (1707-1788) 151 n. Las memorias que escribió sobre física y astronomía le valieron ser admitido en la Academia de Ciencias de París. El mismo año nombraronle Intendente de los jardines del rey, y concibió el grandioso proyecto de su *Histoire naturelle*, que ocupó todo el resto de su vida. Los tres primeros volúmenes salieron en 1749, y el trigésimo sexto un año después de su muerte.

Ciceron, Marco Tulio. (106-43 a.C.) 132 n. Nació en Arpinum el 3 de enero del año 106 a.C., y murió asesinado en Gaeta el 7 de diciembre del año 43 a.C. De joven, estudió filosofía en Atenas, Alejandría y Rodas. Fue discípulo de los epicúreos Fedro y Zenón y, más tarde, de Filón de Larisa y del académico escéptico Antíoco de Ascalón; también recibió enseñanzas del estoico Diodoto. Autor de *De republica*, obra escrita entre los años 54 y 51 a.C., *De legibus*, escrito en el año 52, *De los deberes, Académicos* (año 45), *Tusculanae disputationes* (año 44), *Paradoxa Stoicorum*.

Condillac, Étienne Bonnot, abate de (1715-1780) 53, 73. Nacido en Grenoble, Estudió en Lyon con los jesuitas, en Saint-Sulpice y La Sorbona, y se ordenó sacerdote en 1740, se dedicó al estudio de la filosofía, impulsado por Jean Le Rond d'Alembert, primo suyo. Sus primeras obras filosóficas de importancia son *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746) y *Tratado de los sistemas* (1749). Pero su obra fundamental es *Tratado de las sensaciones* (1754).

Copérnico, Nicolás (1473-1543) 52. nacido en Thorn, o Torun, Prusia oriental. De 1491 a 1494, estudia en la universidad de Cracovia y, tras ser nombrado canónigo de Frauenburg (Frombork), viaja a Italia, donde estudia derecho canónico, matemáticas, griego y medicina en Bolonia, Padua y Ferrara; de vuelta a su patria, en 1506, pasa a ser secretario y médico personal de su tío obispo y reside en el castillo de Heilsberg. Al parecer, durante estos seis años (1506-1612) concibe las líneas fundamentales de su teoría heliocéntrica y redacta un resumen o esbozo, que entonces no publica, y que más adelante será conocido como *Commentariolus (Nicolai Copernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus)*, su obra fundamental es *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543).

d' Alembert, Jean le Rond (1717-1783). 122n. Nacido en París; hijo «ilegítimo», fue abandonado por su madre ante la iglesia de Saint-Jean-le-Rond, de donde le viene el nombre. Su *Tratado de dinámica* (1743) le valió el ingreso en la Academia de Ciencias y la *Investigación sobre las cuerdas vibrantes* (1746), el ingreso en la Academia de Berlín. Tras unos años de investigaciones matemáticas, inicia en 1751 su período filosófico, con *Discours préliminaire* para la Enciclopedia, que dirige junto con Diderot.

Daries, Joaquín Jorge (1714-1792) 188. Autor de *via ad veritatem* (Frankfort, 1755), *Introductio in artem inveniendi sive logicam* (Jena, 1742), *Elementa metaphysica* (Jena, 1743-1744), *Anmerkungen ueber einige Saetze des Wolffschen Metaphysick* (1748), *Erste Gruende der philosophischen Sittenlehre* (1755), *Philosophische Nebenstunden* (1749-1752).

Darwin, Charles Robert (1809-82). 53. Nació el 12 de febrero de 1809 en Shrewsbury, hijo de un médico y nieto de un famosos naturalista (Erasmus Darwin). Autor de *El origen de las especies por medio de la selección natural, o la lucha por la existencia en la naturaleza* (1859); *La descendencia del hombre y la selección sexual* (1871); *Los arrecifes de coral* (1842); *Sobre la fecundación de las orquídeas* (1862); *Los movimientos y los hábitos de las plantas trepadoras* (1865); *Sobre la variación de los animales y las plantas domésticos* (1868); *Las plantas insectívoras* (1875) y la *Autobiografía* (1958, póstuma).

Descartes 38, 102 n., 149 n., 151 n., 169, 187, 188, 191.

Diderot, Denis (1713-1784). 122 n. Nació en Langres y estudió en el colegio de los jesuitas de esta ciudad y de París y obtuvo el título de «maestro en artes» en la Sorbona, en 1732. Traductor de una obra de Shaftesbury, *Inquiry concerning Virtue and Merit* (1745) autor de *Pensées philosophiques* (1746). Emrende la dirección y redacción de la Enciclopedia, junto con d'Alembert, labor a la que se dedicó preferentemente hasta 1772.

Durand 180

Empédocles (ca. 483 - ca. 424 a.C.). 68. Nació en Agrigento, ciudad en la que fue un destacado dirigente de la facción democrática. Después de marchar de su ciudad natal por motivos políticos, Empédocles se estableció en el Peloponeso y recorrió todas las ciudades del Asia Menor como orador y mago, acrecentando su fama de taumaturgo. Según la leyenda, para demostrar su carácter divino e inmortal, se arrojó al cráter del Etna, aunque, según otros, desapareció durante la celebración de un sacrificio.

Epaminondas, 54.

Epicharmo, 68.

Epicuro (341-270 a.C.) 29, 249 n. Nació en Samos el 341 a.C. Su primer maestro de filosofía, todavía en Samos, fue el platónico Panfilo. Ejerció de maestro en Mitilene, donde el año 311 fundó una escuela. En el 306 marchó a Atenas, donde permaneció hasta su muerte acontecida el año 270 a.C. En Atenas, fundó su escuela (llamada el Jardín), en una pequeña propiedad de las afueras, en dirección a El Pireo, no lejos de la Academia platónica. De todas las obras de Epicuro (según Diógenes Laercio, cerca de 300 libros), sólo se conservan tres cartas enteras: A Meneceo (ver texto), a Herodoto y a Pitocles, así como unos fragmentos conservados en un manuscrito custodiado en el Vaticano (conocidos como *Vaticanae sententiae*, o como *Gnomologio vaticano epicúreo*), y unos manuscritos medio carbonizados hallados hacia 1750 en las excavaciones de Herculano (*Herculaneum papyri*) de muy difícil lectura, pero que complementan lo que se sabe acerca de la teoría de la naturaleza de Epicuro.

Espinoza, Baruch (Benedict) de (1632-1677). 2, 15 n., 47, 48 n., 114, 115, 117, 129, 187, 197, 205, 242, 245, 246. Nacido en el barrio judío de Amsterdam, de una familia hebrea originaria de Espinosa de los Monteros (Burgos), emigrada primero a Portugal y luego a Holanda. Autor de *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (1661) y *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (posiblemente del 1662); comienza también la redacción de la *Ética, Principios de la filosofía de Descartes* (1663), *Tratado teológico-político* (1670). Por esta época, llegado al poder Guillermo de Orange, son asesinados los hermanos de Witt y Spinoza redacta un manifiesto contra sus asesinos (*Ultimi barbarorum*), que pretende fijar sobre los muros de la ciudad, cosa que le desaconseja Van der Spick, pintor y amigo suyo y en cuya casa se aloja. Vuelto a La Haya, recibe en 1676 la visita de Leibniz (quien más tarde negará, no obstante, haberse encontrado con el «maldito» Spinoza). Enfermo de tisis, muere a los 44 años de edad, el 21 de febrero de 1677, dejando sin terminar un *Tratado político*, una *Gramática hebreaica* y un *Tratado sobre el arco iris*.

Fenelón: 103.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814). 40 n. Nacido en Rammenau (Oberlausitz). Estando en Varsovia escribe *Ensayo de una crítica de toda revelación*. En 1794 inicia sus clases en la universidad de Jena, sustituyendo al kantiano Reinhold. Publica entonces *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* (1794-1795), su obra principal, base de su filosofía, de la que hay hasta ocho versiones distintas. Las obras morales de este período, *Fundamentos del derecho natural* (1796) y *Sistema de la moralidad* (1798) y, en especial, el artículo *Sobre el fundamento de nuestra fe en la providencia divina* (1798), hacen recaer sobre él la acusación de ateísmo y dan lugar a lo que se conoce con el nombre de la «disputa del ateísmo» (*Atheismusstreit*), causa de su

destitución de la cátedra que ocupaba. Se traslada a Berlín donde entra en contacto con el romanticismo alemán y conoce a Schleiermacher. Publica entonces (1800), *El estado comercial cerrado e Informe más claro que el sol sobre la esencia de la más reciente filosofía*, y *Destino del hombre*. Corrige de nuevo su *Doctrina de la ciencia* (1801,1804) y publica *Los rasgos fundamentales de la época presente* (1804-1805). En 1805 es nombrado profesor de la universidad de Erlangen, donde escribe *Instrucciones para la vida feliz* (1806), *Discursos a la nación alemana* (1807-1808). Se traslada a Berlín, donde, recién fundada su universidad, es nombrado profesor de filosofía y luego primer Rector. Muere a consecuencia de una epidemia de tifus, secuela de la guerra.

Fidias, 54, 68

Fontanelle 191

Fries, Jakob Friedrich (1773-1843). 15 n., 24 n., 53 n., 78 n., 109 n. Nacido en Barby, Sajonia, fue discípulo de Jacobi y Fichte y enseñó en las universidades de Jena y Heidelberg. Contra la postura especulativa del idealismo de sus contemporáneos, Fichte, Schelling y Hegel, concibe la tarea propia de la filosofía como una labor descriptiva de lo que sucede en la conciencia humana. Autor de *Sobre la relación entre psicología empírica y metafísica* (1798), *Ética* (1818), *Nueva crítica antropológica de la razón* (1807), *Manual de antropología física* (1820), *Historia de la filosofía*, 2 vols., (1837-1840)

Gassendi, Pierre (1592-1655) 52. Nacido en Champtercier, en la Provenza, es ordenado sacerdote en 1616 y, tras ejercer como profesor de filosofía en Aix-en-Provence de 1617 a 1623, publica su crítica a Aristóteles con el título de *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos* (1626). En 1645 es nombrado profesor de matemáticas en el Colegio Real de París, luego Collège de France, cargo que abandona en 1648 por enfermedad. En 1641 reemprende la actividad filosófica redactando la quinta serie de *Objeciones a las Meditaciones de Descartes*, que luego amplió en *Disquisitio Metaphysica* (1644). Poco después, entre 1647 y 1649, publica varias obras sobre Epicuro.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832). 276. Nacido en Francfort, estudió jurisprudencia en las universidades de Leipzig y Estrasburgo, consejero áulico en 1776, e inspector de artes y ciencias, en 1790, en la corte de Weimar. Autor, entre otra muchas obras de Goetz (1773), Werther (1774), *La naturaleza* (1781-1782), *La metamorfosis de las plantas* (1790), *Formación y transformación de la naturaleza orgánica* (1807), *Teoría de los colores* (1810), y su obra cumbre, *Fausto*, comenzado, al parecer en 1790 y que salió publicado íntegro en 1832.

Gravesande 182

Hamann, Johann Georg (1730-1788). 100 n. 106, 219, 292. Nació en Königsberg y estudió con Martin Knutzen, que también fue profesor de Kant. Hamann no terminó sus estudios universitarios debido a la gran dispersión de sus intereses. Atraído por la posibilidad de dedicarse a las finanzas y al comercio marchó a Londres, donde experimentó una fuerte crisis espiritual. Desde este momento su vida estuvo marcada por la influencia de la fe y de la religión. De vuelta a Königsberg aceptó un cargo como empleado de aduanas. Mantuvo un estrecho contacto con Kant, Herder (a quien enseñó inglés e italiano e influyó decisivamente) y Jacobi. Murió en Münster en 1788. Autor de *Reflexiones bíblicas de un cristiano* (1757), *Pensamientos sobre mi vida* (1758), *Recuerdos socráticos* (1759), *Cruzada del filólogo* (1762), *Las últimas voluntades del caballero de Rosacruz* (1772), *Prolegómenos a la novísima interpretación de la antiquísima escritura* (1774), *Cartas hierofánticas* (1775), *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura* (1784).

Hartley, David, (1705-1757) 53, 54 n. Médico inglés “Los objetos exteriores que hieren los sentidos, ocasionan primero en los nervios sobre que actúan y en seguida en el cerebro,

vibraciones de partes medulares infinitamente pequeñas. Estas vibraciones son excitadas y propagadas en parte por medio del éter, en parte por la uniformidad, la continuidad, la flexibilidad y la energía de la sustancia medular del cerebro, de la médula espinal y de los nervios.”

Hemsterhuis, Francisco, (1721-1790) 170, 172, 202 Filósofo y arqueólogo holandés autor de *Lettre sur le désirs* (París, 1770), *Lettre sur l'homme et ces rapports* (París, 1772), *Sophyle ou de la philosophie* (París, 1773), diálogo donde el filósofo materialista Soppyle es refutado por Euthyphron, filósofo platonizante. *Alexis ou sur l'âge d'or* (París, 1787), *Lettres de Diocles à Diotime sur l'athéisme* (París, 1787), Sus *Oeuvres philosophiques* se publicaron en París en 1797.

Heráclito de Éfeso, (ca. 550-c.480 a.C.) 68. Al parecer es seguro que descendía de una familia noble de Éfeso, probablemente de la de los propios reyes. Renunció a sus derechos dinásticos en favor de su hermano, y se retiró al templo de Artemisa Efesia. Escribió una obra, cuyo título nos es desconocido, aunque como la mayoría de las obras de los presocráticos es conocida *Sobre la naturaleza*.

Hobbes, Thomas (1588-1679) 249 n. Nacido en Westport, cerca de Malmesbury, en Gloucestershire, el año de la Armada Invencible. Tras estudiar en Oxford, en 1608 entra al servicio de lord William Cavendish como tutor, cargo que le vincula a esta familia durante mucho tiempo y que le proporciona la ocasión de emprender repetidos viajes por Francia e Italia que, en París, le relacionan con Mersenne y su círculo de cartesianos, Herbert de Cherbury y Gassendi y, en Arcetri, con Galileo (1636). Sus primeras obras son una traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* (1628), de Tucídides, y un *Pequeño tratado sobre los primeros principios* (redactado en 1630 y no editado hasta 1889), los *Elementos de derecho* (1640), que en 1650 aparecen divididos en *Naturaleza humana* y *De corpore politico*. Con ocasión de la convocatoria del «Parlamento Largo», con el que comienza la Revolución Nacional, huye a Francia, donde permanece 11 años exiliado, y donde redacta quince Objeciones (tercer conjunto) a las *Meditaciones de Descartes*, que aparecen en 1641, a quien critica desde una perspectiva empirista, e inicia los *Elementos de filosofía*, que comprende *De cive* (1642), *De corpore* (1655), y *De homine* (1658). Durante este tiempo, entre 1646 y 1648, es tutor de Carlos Estuardo, Príncipe de Gales y futuro rey Carlos II de Inglaterra. En 1651 publica *Leviatán*, su obra más conocida.

Homero (s. IX-VIII a.C.?) 54, 68. Sobre el personaje histórico apenas hay datos aunque, al parecer, nació en Esmirna, vivió en la isla de Quíos y murió en la isla de Cos. Tampoco está clara su cronología pues, según algunos, fue contemporáneo de la guerra de Troya aunque, según Herodoto, vivió cuatrocientos años antes que él. Al parecer este testimonio es el más verídico, razón por la cual la vida de Homero se situaría hacia la segunda mitad del siglo IX o en la primera del siglo VIII a.C. La tradición lo presenta como ciego y errante, aunque es probable que estas características sean falsas, ya que se atribuían a la mayoría de los rapsodas. Tampoco está clara la etimología de su nombre, del que se ha pensado que quería decir «ciego», «acompañante», «huésped», «compilador» o «consejero», e incluso se ha pensado que el nombre de Homero era un nombre colectivo o genérico que designaría a los poetas de una determinada escuela: los homéridas.

Hume, David (1711-1778) 128, 129, 148, 150 152n., 153, 158 n., 164, 165, 168, 169 n., 177, 202, 204, 205, 216 n., 292. Nació en Edimburgo (Escocia), y estudió en la universidad de esta misma ciudad, más interesado por la literatura y la historia que por la abogacía, profesión a la que quiso dedicarle su familia. Tras un intento frustrado de emplearse en un comercio en Bristol, a los 18 años decide marchar a Francia para dedicarse a los estudios literarios y filosóficos, creyendo que debía dar un cambio radical a su vida. Durante los años que pasó en Francia, primero en

Reims y luego en La Flèche (1734-1737), escribió el *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en dos volúmenes (1739), que pasó totalmente inadvertido, y que, según su misma opinión, fue una obra prematura que «salió muerta de las prensas». En 1740 intentó publicar una reseña de este libro que acabó siendo un Compendio del mismo, publicado con el título de *Abstract*. Refundió luego la primera parte del *Tratado*, publicándola con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751), así como la tercera con el título de *Investigación sobre los principios de la moral* (1752), luego publica *Discursos políticos* (1752). Nombrado bibliotecario de la facultad de derecho de Edimburgo, comenzó a publicar una *Historia de Inglaterra* (1754) que suscitó polémica y que, según su propio autor, resultó un éxito rentable.

Jenófanes de Colofón (s. VI-V a.C.) 103. Filósofo presocrático, nacido probablemente en el 570 a.C. en Colofón, ciudad jonias del Asia Menor, que abandonó a los 25 años cuando fue tomada por los persas hacia 546/5 a.C. Tuvo una larga vida, según consta en los fragmentos de los doxógrafos, que dedicó a recorrer todo el territorio de Grecia y de la Magna Grecia, Italia del sur y Sicilia, sobre todo, recitando, como un rapsoda errante, sus propias composiciones en verso, y las de otros, críticas contra las costumbres y las creencias de los griegos. Aunque no es posible determinar con exactitud entre qué años vivió, alude en sus poemas a Pitágoras y a Tales, y Heráclito, por su parte, alude a él, por lo que se le considera contemporáneo de Anaxímenes y de los años finales de Anaximandro, del que fue probablemente discípulo. Parte de su vida transcurre en Elea y hasta se le considera el fundador de la escuela eleática; Platón y Aristóteles comparten esta opinión, además de Teofrasto y Simplicio.

Kant, Emmanuel (1724-1804). 14, 16, 18, 19, 21, 22-25, 28-38, 73, 128, 142, 189, 291-312, 313, 314, 319. Nació en Königsberg (Prusia oriental entonces y, en la actualidad, Kaliningrado), cuarto hijo de una familia humilde de once hermanos. A los seis años, Kant asiste a la escuela local del Hospital suburbano y, luego, dos años más tarde, ingresa en el Colegio Fridericiano. Franz Albert Schultz, director del colegio y pietista destacado, aunque de orientación moderada, se encarga de la formación del pequeño Kant, continuando la educación iniciada por la madre. A los 16 años, Kant ingresa en la universidad Albertina de Königsberg, donde Martin Knutzen, wolffiano heterodoxo de ideas renovadoras y conocedor, además, de la física newtoniana, le inicia no sólo en la filosofía de Wolff, entonces ya en plena crisis, sino también en las teorías físicas de Newton. Al morir su padre, en 1746, Kant se ve obligado a abandonar la universidad y ha de ganarse la vida como preceptor, o tutor, en familias de los alrededores de Königsberg. Por entonces había comenzado a cambiar el panorama filosófico de Alemania: Federico Guillermo I priva a Wolff de su cátedra en Halle y le manda salir del país; Maupertuis, científico y filósofo francés ilustrado, es llamado por Federico II de Prusia para organizar la Academia de Ciencias de Berlín (1744-1759); hacia 1740, las obras de Christian August Crusius (1715-1775) comienzan a extender el empirismo inglés por Alemania. Kant publica, en 1749, en alemán, no en latín, su primera obra: *Ideas sobre la verdadera valoración de las fuerzas vivas*, inspirada en la física de Leibniz, iniciando así el denominado «período precrítico», que durará hasta 1770, durante el cual predominan las obras sobre temas científicos. A esta primera obra sigue, en 1755, vuelto ya a Königsberg, otra publicada anónimamente, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. En este mismo año, obtiene el doctorado en filosofía, con una tesis *Sobre el fuego*, y luego, con *Nueva elucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, obra de crítica a la metafísica de Wolff, escrita para obtener el permiso para la docencia como profesor no titular, inicia la serie de sus escritos propiamente metafísicos. Entre 1762 y 1764 publica obras que le dan a conocer como filósofo en Alemania: *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*; *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios*. En *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* (1766), que escribe contra el

visionario sueco, Emanuel Swedenborg (1689-1772), rechaza definitivamente el tipo de metafísica alejado de la experiencia. Por estos años se va extendiendo por Alemania el escepticismo ilustrado inglés y francés, uno de cuyos principales promotores es Christian August Crusius y, a través de él, conoce Kant las ideas escépticas del empirismo de Hume. En 1770, con ocasión de pasar a ser, a los 46 años, profesor ordinario de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg, redacta la llamada *Disertación de 1770*, cuyo título es *Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*, en la que distingue claramente entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible, de modo que el conocimiento no queda limitado meramente a la experiencia, debiendo reconocer, por lo mismo, un conocimiento metafísico que debe justificarse. La *Crítica de la razón pura*, que aparece en mayo de 1781 (segunda edición en 1787), tras un período de maduración de 12 años, pero escrita casi a vuela pluma, en cinco o seis meses, representa la investigación -la crítica- a la que Kant somete a la razón humana. A modo de introducción a su obra, publica Kant, en 1783, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Siguen *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* (1784); *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784); *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785); *Principios metafísicos de la ciencia natural*; la *Crítica de la razón práctica* (1788), y la *Crítica del juicio* (1790), que intenta mediar entre naturaleza y libertad, o armonizar las dos Críticas anteriores. En 1793, la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y, luego, de *El fin de todas las cosas* (1794), obras ambas sobre filosofía de la religión, es acogida con disgusto por las autoridades prusianas, en una época en que Federico Guillermo II (1786-1797) había restringido la libertad de enseñanza e imprenta, a diferencia de lo hecho por sus antecesores, Federico Guillermo I, el Rey Sargento (1713-1740) y Federico II el Grande (1740-1786), quienes habían sido sumamente tolerantes. El emperador ordena a Kant que se abstenga de tratar de temas religiosos, cosa que promete Kant y que cumple hasta la llegada del nuevo emperador, Federico Guillermo III, cuando publica *El conflicto de las facultades* (1797). Antes había publicado, en 1795, *Por la paz perpetua*. En 1797, aparece *Metafísica de las costumbres*, obra que hay que distinguir de una anterior *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785).

Kepler, Johannes (1571-1630). 52. Astrónomo alemán, nacido en Weilderstadt, en Württemberg, hijo -hemofílico y miope- de un soldado de fortuna, Heinrich Kepler, y de Katherine Guldemann, su mujer, que lo seguía en la guerra. Tras cursar sus estudios en la escuela popular del convento de Maulbronn, una beca le permite estudiar, de los 13 a los 16 años, en el seminario de Tubinga. A los 20, se gradúa en la universidad de Tubinga y estudia luego teología, que abandona por un puesto de matemático y astrónomo en Graz, que se le ofrece en 1594. En *Mysterium Cosmographicum* (1596), intenta mostrar la relación existente entre las distancias de los planetas al Sol y el tiempo de rotación, que no era simplemente proporcional a la distancia, sino mayor, dado que al aumentar la distancia disminuía la velocidad. Su gran obra de astronomía, *Nueva astronomía o Física del cielo* (1609), señala el inicio de la astronomía moderna. Presenta las dos primeras leyes de Kepler (la tercera la publicará en *Harmonices Mundi*, 1609). Al año siguiente puede enterarse de los descubrimientos que Galileo lleva a cabo con su telescopio, y que narra en el *Sidereus Nuncius* (1610). Sobre estas observaciones escribe Kepler *Conversación con el mensajero de las estrellas*, como carta (laudatoria y retórica) a Galileo. Más tarde Kepler escribe *Harmonices Mundi Libri V* (1619), en ella formula la tercera ley de Kepler. Publica todavía un comentario al sistema copernicano, con el título de *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1621), y las *Tablas Rudolfinas*, obra de astronomía práctica.

Kraus, Christian Jacob, 292

Lalande, 53 n.

Laplace, Pierre Simon, marqués de (1749-1827). 52, 55. Nació en Beaumont-Auge, en Normandía. A los diecinueve años se trasladó a París con una carta de recomendación de d'Alembert, que destacaba sus grandes dotes matemáticas. Fue profesor en la Escuela Militar y en 1773 fue elegido miembro de la antigua Academia de Ciencias. Napoleón le nombró ministro del interior a partir del 18 brumario (9 de noviembre de 1799). La Restauración le nombró par de Francia y se le otorgó el título de marqués. La actividad científica de Laplace se centró en la astronomía matemática, en la física del electromagnetismo y, especialmente, en el cálculo de probabilidades. Como astrónomo pudo explicar las anomalías que todavía persistían en el sistema newtoniano sin necesidad de apelar a hipótesis divinas (Newton todavía creyó necesaria la actividad de Dios para mantener el orden del universo y subsanar sus anomalías). En su obra *Mecánica celeste* (1798-1825) elaboró una completa síntesis de los trabajos de d'Alembert, Newton, Euler y Halley sobre la gravitación universal, basados en el método analítico formulado anteriormente por Joseph Louis Lagrange. También formuló una teoría acerca del origen del sistema solar, semejante a la formulada anteriormente por Kant, en la que se expone el origen de dicho sistema a partir de la condensación de una nebulosa primitiva que se rige por las leyes de la física newtoniana y se desarrolla de una forma puramente mecánica y completamente determinista. Dicha teoría, conocida posteriormente como hipótesis de Kant-Laplace, está contenida en su obra *Exposición del sistema del Mundo* (1796). Como físico formuló las leyes fundamentales del electromagnetismo, y como matemático destaca su obra *Teoría analítica de las probabilidades* (1812), en cuyo prefacio está contenido un célebre pasaje, cuya tesis es conocida como ideal de Laplace o demonio de Laplace, considerado como la formulación más estricta del determinismo mecanicista y según la cual «debemos considerar el estado presente del universo como efecto de su estado anterior y como causa del que seguirá», de forma que nada sería incierto «para una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la situación de los seres de que se compone y que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático,... tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada». Es el desconocimiento de todas estas condiciones el que, según Laplace, nos obliga a recurrir al cálculo de probabilidades, brillantemente desarrollado por él.

Le Sage, Jorge Luis, (1724-1803) 180, 181, 182. Físico suizo de Ginebra, fue uno de los precursores de la telegrafía eléctrica. Autor de *Essais de chimie mécanique* (1758), *Traité de physique mécanique* (1818).

Leibniz 4, 15 n., 19, 21, 26, 29, 54, 73, 168, 182 n., 187, 211 n., 221, 224 n., 226, 236, 236, 238, 239, 240, 242, 242 n., 245, 246, 247, 248, 248 n., 249, 252, 256, 259, 301 n., 319.

Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781) 117, 132, 197 n., 266 n. Escritor y pensador alemán. Nació en Kamenz (Sajonia), hijo de un pastor protestante. Estudió teología y filosofía en Leipzig. Vivió un tiempo en Breslau. En 1748 se trasladó a Berlin, ciudad en la que residió la mayor parte de su vida, aunque en 1760 se trasladó a Hamburgo y en 1770 a Woltenbüttel, donde desempeñó el cargo de bibliotecario ducal. Murió en Brunswick. Es una de las figuras clave de la Ilustración alemana. En Berlín conoció a Voltaire, entabló amistad con Friedrich Nicolai y con el filósofo Moses Mendelssohn (con quien publicó *Pope ein Metaphysiker* en 1755) y estudió la filosofía de Spinoza y Leibniz.

Link, Enrique Federico (1767-1851) 212 n. *Privatdocent* en Gottinga y profesor de Historia Natural, botánico y química en la Universidad de Rostock, hizo un viaje científico a España y Portugal con el Conde de Hoffmannsegg, en 1811 fue nombrado profesor de química y botánica en la Universidad de Breslau, y en 1815 profesor de botánica y Director del Jardín Botánico de la Universidad de Berlín y miembro de la Academia de Ciencias de la misma capital.

Locke, John (1632-1704) 73. Filósofo empirista inglés, y uno de los iniciadores del liberalismo político, nacido en Wrington, cerca de Bristol, el mismo año en que nace Spinoza. Orientado hacia la carrera eclesiástica, estudia primero en la Westminster School y luego en la Christ Church, en Oxford, donde recibe el grado de Master of Arts en 1658. Enseña por un tiempo griego y ética en esta misma universidad. Por esta época de orientación a lo empírico, entabla amistad con el químico Robert Boyle y es nombrado miembro de la Royal Society. Entre 1683 y 1688 reside en Holanda, donde colabora en la idea política de establecer al estatúder Guillermo de Orange en el trono de Inglaterra, escribe *Carta sobre la tolerancia* (publicada en 1690) y trabaja en la redacción, iniciada en 1670, de su *Ensayo*. En 1690 publica su dos obras más importantes, *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno civil*. En 1691, y hasta su muerte, se establece en Oates, Essex, en el castillo de sir Francis Masham y su esposa Damaris Cudworth. Allí toma parte en la controversia que suscitan sus dos obras más notables, que reedita y corrige, y a la publicación de otras, como *Pensamientos sobre la educación* (1693) y *La razonabilidad del cristianismo* (1695).

Malebranche, Nicolás de (1638-1715) 38 191. Filósofo, religioso y teólogo francés. Nació en París en el seno de una familia vinculada con la realeza. Estudió filosofía y teología en la Sorbona. Pero estimulado por el *Tratado del hombre* de Descartes, inició estudios científicos. De salud débil, se incorporó a la Congregación del Oratorio desde 1664. En 1699 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias, donde presentó un importante estudio sobre la luz y los colores. Su primera obra *La búsqueda de la verdad* (1674-1675), que obtuvo un gran éxito (se reeditó cuatro veces en cuatro años), y que provocó importantes objeciones teológicas, parecía a primera vista una sistematización del cartesianismo. La edición de referencia es *Oeuvres complètes*, Ed. de A. Robinet, Vrin, París, 20 volúmenes, 1967-1978.

Meier, Jorge Federico (1718-1777) 188. Discípulo de Baumgarten, enseña en Halle a partir de 1746, se dedica a popularizar la filosofía vulgarizando a Wolf. Obras principales: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1748-1750); *Vernunftslehre* (1753) cuyo Compendio de lógica era el manual utilizado por Kant en su curso de lógica; *Metaphysik* (1755-1759), *Recht der Natur* (1767)

Mendelsohn, Moses (1729-1786) 143, 144, 145, 146, 147 n., 184 n., 196, 197, 202. Filósofo alemán de tendencia racionalista, del período de la Ilustración alemana, nacido en Dessau. No desarrolló ningún pensamiento filosófico sistemático, pero fue personaje de notable influencia conocido con los apelativos de «el Sócrates judío» y el «Platón germánico»; sus opiniones eran tomadas muy en consideración, y hasta el mismo Kant quiso obtener de él un buen juicio sobre su *Crítica de la razón pura*, cuya lectura, según comentó en sus cartas, le había crispado los nervios. Fue amigo de Lessing y, por ello, y por mantener que un cierto panteísmo es compatible con una auténtica religión, se vio envuelto directamente en la Pantheismusstreit. En estética fue seguidor de Baumgarten y Shaftesbury, distinguió el sentimiento de la voluntad y del pensamiento, y consideró la experiencia estética como un sentimiento subjetivo de agrado que nada tiene que ver con la perfección objetiva. Dedicó su obra *Fedón* (1767), homónima de la de Platón, al mismo tema de la inmortalidad del alma y *Morgenstunden* (1785), a la argumentación de la existencia de Dios.

Montaigne, Michel Eyquem (señor) de (1533-1592), 136 n. Filósofo escéptico francés, nacido en el castillo de Montaigne, Périgord. Su padre quiso darle una exquisita educación e impidió que, hasta los seis años, conociera otra lengua que el latín. Estudió en las universidades de Toulouse y Burdeos, fue un gran conocedor de la literatura humanista de su época, y participó en la vida política de su tiempo como miembro del parlamento de la ciudad de Burdeos e incluso como alcalde durante cuatro años. Su obra más conocida y más influyente son los tres volúmenes de

Éssais, publicados entre 1580 y 1588, siendo de ellos el fundamental el denominado *Apología de Ramon Sibiuda*, que escribió tras haber leído las recientemente publicadas obras de Sexto Empírico y haber traducido y comentado la *Theología naturalis sive liber creaturarum* del médico y filósofo catalán (llamado Sabunde, Sebonde, Sebond o Sibiuda), que afirmaba que el hombre puede conocer por la razón natural todas las verdades religiosas. Montaigne sostiene decididamente la total incapacidad del hombre para conocer con certeza y, frente al optimismo renacentista, se adhiere a posiciones propias del estoicismo, el epicureísmo y el pirronismo, sobre todo. Adopta como lema de su vida, *Que sais-je?*, a saber, la actitud escéptica del sabio que duda de todo y es consciente de sus limitaciones en el conocer.

Newton, Isaac (1642-1727) 26, 52, 55. Científico inglés, nacido en Woolsthorpe, Lincolnshire, autor de la teoría de la gravitación universal; sus investigaciones y la metodología científica empleada, constituyen la verdadera culminación de la llamada revolución científica. A los 18 años ingresó en el Trinity College, de Cambridge, y a los 26, en 1669, es nombrado profesor Lucasiano de matemáticas de esta misma universidad, sustituyendo a su profesor, Isaac Barrow, que había renunciado a ella en favor suyo. En esta época –la más fecunda intelectualmente de su vida–, ya había realizado investigaciones en matemáticas (entre otras, el cálculo de fluxiones), mecánica celeste (estudios iniciales sobre la gravitación) y óptica (análisis de la luz y de los colores y un telescopio de reflexión). En 1672, a los 30 años, es nombrado miembro de la Royal Society. En febrero de este mismo año, comunica en carta dirigida a Oldenburg, secretario de esta corporación, su teoría sobre la composición de la luz y de los colores. En 1682 inicia la polémica con Leibniz, con motivo de un libro de éste sobre el cálculo, acerca de quién debía ser considerado primer descubridor del cálculo infinitesimal (descubierto por ambos, al parecer, de forma independiente en la misma época); él mismo redactaría, en 1713, el informe *Commercium Epistolicum*, en que se atribuye a sí mismo la paternidad del descubrimiento. En 1687 aparece su obra más importante, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Por dos veces, en 1689 y 1701, es elegido miembro del Parlamento como representante de la universidad de Cambridge; en 1696 es nombrado inspector de la Casa de la Moneda y luego en 1699 director de la misma, cargo muy bien remunerado que le permite renunciar en 1701 a la cátedra de Cambridge, y en 1703 es elegido presidente de la Royal Society, sucediendo a Robert Hooke (1635-1703) en este cargo, que desempeña hasta su muerte. En 1704 publica la *Óptica*, o tratado de la luz y los colores, que reproduce los estudios realizados en su juventud, y en 1705 es nombrado por la reina «caballero». En 1706 aparecen sus lecciones de álgebra que llevan el título de *Arithmetica universalis*

Parménides, 68.

Pascal, Blaise (1623-1662) 1. Filósofo francés, nacido en Clermont. Su padre, Étienne Pascal, experto geómetra, se relaciona con Pierre de Fermat, Gilles Personne de Roberval, Descartes, Gassendi y otros, con quienes frecuenta las reuniones que Marin Mersenne convocaba en su convento de los Mínimos, en la plaza de los Vosgos; a ellas asiste también su hijo, Blaise, de ingenio precoz y grandes aptitudes científicas. En 1640, al cambiar su padre de cargo oficial, la familia se instala en Rouen, donde B. Pascal publica, a los 16 años, su primer *Ensayo sobre cónicas* (1640), que inmortaliza su teorema sobre este tema. Por esta época se publica el Augustinus, de Ypres Jansen, introductor del jansenismo, condenado por la Inquisición en 1641, y poco después, con ocasión de hallarse enfermo Pascal, toda la familia entra en contacto con el jansenismo. Trasladado a París, empiezan sus antipatías con Descartes; publica *Nuevas experiencias referentes al vacío* (1647). Instalado definitivamente en París, trabaja en su *Tratado del vacío* (del que sólo se conserva el prólogo) y en el *Tratado del equilibrio de los líquidos y del peso de la masa de aire* (publicados póstumamente, en 1663). Explota comercialmente su «máquina aritmética», antepasado de la máquina de calcular, construida por él en su estancia en

Rouen. En 1654 investiga sobre «matemática del azar» –estudios que forman parte del inicio histórico de la teoría de la probabilidad–, sobre el triángulo aritmético que lleva su nombre, el razonamiento matemático que llevará el nombre de razonamiento por recurrencia, o inducción matemática, y otros trabajos que resultan inicios de cálculo integral. Pasada esta época, no obstante, de intensa actividad científica, su vida sufre un giro radical, que le vuelca a interesarse por otras cuestiones más humanas, además de las científicas, al experimentar, la noche del 23 de noviembre de 1654, una experiencia mística, que él mismo califica de «conversión» en su Memorial (hallado, tras su muerte, cosido a un dobladillo de su ropa). A partir de este momento, se retira con frecuencia y por períodos de tiempo al monasterio de Port-Royal, sede espiritual del jansenismo, y donde está su hermana Jacqueline, entregándose también él a una vida monacal. Redacta *Conversaciones con el señor de Sacy* (su director espiritual), sobre el tema del hombre pecador a la vez que redimido, enfrentando la visión estoica de la naturaleza humana de Epicteto con la del escéptico Montaigne. Al iniciarse la persecución ya más directa de los creyentes de Port-Royal y al ser condenado por la universidad de París su gran valedor, A. Arnauld, los jansenistas requieren de Pascal que contribuya a la difusión de sus ideas. Redacta entonces, con el seudónimo de Louis de Montalte, las dieciocho *Cartas provinciales* (1656-1657) contra los jesuitas, los principales adversarios del jansenismo, y en ellas ataca su modo de plantear los problemas de la gracia y la predestinación, los sistemas morales y la casuística, que desde su punto de vista son excusas para no admitir la realidad de la naturaleza humana pecadora. A esta época pertenecen también *El espíritu geométrico y el arte de persuadir* y *Escritos sobre la gracia* (1656). En 1658, al mismo tiempo que aparecen sus investigaciones sobre la cicloide (curva, llamada en francés *roulette*, que describe un punto cualquiera de una circunferencia que rueda sobre un plano), el último de sus intentos de no abandonar la investigación científica, emprende la tarea de redactar un tratado apologético general sobre la religión cristiana, que, debido ya a la enfermedad que lo debilita, no puede sino esbozar, y que, recogido el material que escribe ininterrumpidamente, da lugar al conocido *Pensamientos* (editados póstumamente, 1670), cuyo título entero es *Pensamientos de Pascal sobre la religión y otros temas*, hallados entre sus papeles después de su muerte. En este contexto de la utilidad de no dejarse llevar únicamente por el espíritu geométrico, expone su argumentación sobre la necesidad de creer en la existencia de Dios, conocida como la «apuesta de Pascal»: Sólo hay dos posibilidades creer que Dios existe, o no creerlo, y «es preciso apostar». Si se cree que Dios existe y realmente existe, la recompensa es la felicidad eterna; si se cree que Dios existe y realmente no existe, nada se pierde, igual que si se cree que no existe y realmente no existe. Sólo se pierde cuando no se cree que Dios exista, existiendo Dios realmente: «si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, porque Dios existe, sin vacilar».

Platón, 2, 26, 29 n., 54, 58, 67, 70, 72, 76, 92, 120 n.

Protágoras, 68.

Reid, Thomas, (1710-1796), 54 n., 146, 147. Filósofo escocés, en 1752 ocupa la cátedra de filosofía moral del Colegio Real de Aberdeen. Allí publica *An essay on quantity occasioned by a treatise in which simple and compound rations are applied to virtue and merit* (Aberdeen, 1748). En 1764 publica *An inquiry into the human mind, on the principles of common sense*. Habiéndose jubilado Adam Smith fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía moral de la Universidad de Glasgow. En 1785 publica *Essays on the intellectual powers of man* y en 1788 *Essays on the active powers of man*.

Reinhold, Carlos Leonardo, (1758-1824) 216 n. Habiendo ingresado al colegio de Santa Ana de la Compañía de Jesús, estaba en el segundo año de su noviciado cuando el Papa Clemente XIV extinguió dicha orden; entonces hizo profesión en el Colegio de clérigos barnabitas de San Miguel

(1774), siendo destinado al colegio de Viena a enseñar filosofía. En 1783 abandonó el convento dirigiéndose a Leipzig, en cuya universidad permaneció durante un año, y de allí a Weimar, donde contrajo matrimonio con la hija de Wieland y abrazó el protestantismo. Colaboró en el *Deutsche Merkur* y luego pasó a enseñar filosofía en la Universidad de Jena (1787), más tarde a la de Kiel (1794). Sus conferencias en Jena despertaron interés por Kant, pero luego se inclinó por Fichte y más tarde por Bardilii y Jacobi. Sus obras, numerosas, siguen el derrotero de sus inclinaciones.

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768-1834) 93 n. Filósofo y teólogo romántico alemán iniciador de la hermenéutica. Nació en Breslau y estudió en Halle. Como sacerdote vivió en diversas ciudades hasta instalarse en Berlín, donde formó parte del círculo de los románticos, en el que entró a través de su amigo Friedrich Schlegel, con quien concibió el proyecto, que posteriormente realizaría en solitario, de traducir todas las obras de Platón. Apartado de Berlín por la jerarquía eclesiástica protestante, marchó a Halle, donde logró una plaza como profesor de teología entre 1804 y 1806. Posteriormente regresó a Berlín. Su pensamiento estuvo muy influenciado por los de Fichte, Spinoza, Jacobi, Kant y, posteriormente, de Schelling (que era más joven que él). Entre sus obras destacan: *Discurso sobre la religión* (1798); *Monólogos* (1800); *Fundamento de una crítica de todas las morales erigidas hasta el presente* (1803) y *La fe cristiana* (1821-22).

Schulze, Gottlieb Willhelm (1761-1833) 48 n., 49 n., 57 n., 58 n., 109 n., 216 n. Fue sucesivamente profesor de filosofía en Wittemberg, en Helmsledt y en Gottinga (1810), donde tuvo por discípulo a Schopenhauer. En 1792 publica *Aenesidemus*, publicado anónimamente y con el subtítulo *Sobre los fundamentos de la "Filosofía elemental" de Reinhold, con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón* (Helmsledt, 1792). Schulze, aunque destina la obra a combatir a Reinhold, dirige en rigor sus ataques contra la filosofía de Kant, y en este sentido pueden considerarse ampliaciones de la misma sus *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* (Kiel, 1795) y, sobre todo, la *Kritik der theoretische Philosophie* (Hamburgo, 1801). La *Grundsätze der allgemeinen Logik* fue publicada en Belmstedt, en 1802.

Seneca, 130, 131.

Simon 179 n.

Sócrates, 54, 75.

Sófocles, 54, 68.

Sulzer, Juan Jorge, (1720-179) 73, 222, 225. Su obra principal es *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (Leipzig, 1771-1774).

Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1761-1819) 29 n., 103 n. En 1788 empezó en Jena sus cursos libres de filosofía, en 1798 fue nombrado catedrático en propiedad y en 1804 pasó con el mismo carácter a la Universidad de Marburgo. Su obra central es *Geschichte der Philosophie*, tradujo al alemán el *Enquiry concerning human understanding* de Locke, que estca acompañada de un estudio notable *Ueber den Empirismus in der Philosophie*.

Voltaire (1694-1778) 179. Seudónimo de François-Marie Arouet, poeta, dramaturgo y filósofo francés, nacido en París. A los diez años ingresa en el colegio de los jesuitas de Louis-le-Grand, donde recibe una educación preferentemente literaria y en 1711, por deseo expreso de su padre, notario, inicia los estudios de derecho, que no va a terminar nunca. En 1718 se representa en la Comédie Française su tragedia en verso, *Edipo*, que logra un gran éxito. Asuntos de honor con un noble le llevan de nuevo a La Bastilla en 1726; de allí sale exiliado hacia Inglaterra, donde permanece tres años. Sus éxitos literarios se sucedieron unos a otros: *La Henriada* (1727), poema, *Bruto*, *Zaira*, tragedias, *Historia de Carlos XII*, ensayo histórico y una de sus obras más

perdurables, *Cartas filosóficas*, publicadas en 1734. La aparición de esta obra supuso un escándalo público; las Cartas fueron quemadas públicamente y su autor, amenazado de arresto, tuvo que huir. El refugio a que se acoge Voltaire es el castillo de la marquesa de Chatêlet, en Cirey, a quien se une sentimentalmente durante los dieciséis años siguientes. Durante esta época relativamente tranquila y fructífera publica, aparte de diversas tragedias, *Elementos de la filosofía de Newton* (1737), *Metafísica de Newton* (1740), y es nombrado miembro de la Academia Francesa en 1746. Tras la muerte de Mme. de Chatêlet, Voltaire, invitado por Federico de Prusia, parte para Berlín, donde es nombrado chambelán de la corte y goza de aposentos en los palacios reales. De esta época es la importante obra *El siglo de Luis XIV* (1751). Deja Prusia, tras una riña con su antiguo amigo y entonces competidor en la fama, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, nombrado por Federico de Prusia presidente de la Real Academia Prusiana de Ciencias y Letras, y se traslada a Francfort y luego a las inmediaciones de Ginebra (1754-1755). Publica los siete volúmenes de *Ensayos sobre la historia general y sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756) e *Historia del imperio de Rusia bajo Pedro el Grande* (1759), en las que centra la historia no en los hombres sino en las manifestaciones del espíritu humano: el arte, las costumbres, las instituciones sociales, las religiones. En 1759 aparece *Cándido*, o el optimismo, poema en que prosigue la línea de crítica al optimismo leibniano y de creencia en la providencia divina. Poco después publica *Tratado de la tolerancia*. En estos años comienza su lucha constante contra la Iglesia católica, en la que personifica su odio a la religión, mientras se confiesa creyente en un Ser supremo y nunca ateo, antes bien decididamente opuesto al ateísmo profesado por Diderot y el barón d'Holbach, y a partir de 1759 firma sus cartas con el grito «Écrasez l'infâme». «La infame» es, en realidad, la superstición religiosa y el abuso del poder. Aparecen sucesivamente diversas obras de contenido filosófico: *El diccionario filosófico de bolsillo* (1764), *Filosofía de la historia* (1765), *El filósofo ignorante y Comentario al libro sobre delitos y penas de Beccaria* (ambos en 1766).

Wagner, Johann Jacob (1775-1841. 248. Hizo sus estudios en las Universidades de Jena y Gotinga, habilitándose en esta última; en 1803 obtiene la cátedra de filosofía en Wurzburg, que dimitió más tarde, pero volvió a ella en 1815. Autor de *Theorie des Lichte und der Wärme* (Leipzig, 1802); *Von der Natur der Dinge* (Leipzig, 1803); *Ueber das Lebensprinzip* (Leipzig, 1803); *Ueber das Wesen der Philosophie* (Bamberg, 1804); *Ideen zu einer Mythologie der alten Werte* (Francfort del Main, 1808); *Teodizee* (Bamberg, 1809); *Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet* (Erlangen, 1819); *Organon der menschlichen Erkenntnis* (Erlangen, 1830), obra en la que intenta una aplicación de las matemáticas a la filosofía. También publicó *Lexici Platonici Specimen* (Gotinga, 1797) y *Wörterbuch der platonischen Philosophie* (Gotinga, 1799).

Wolf, Christian (1679-1754) 4, 15 n., 73, 188, 224 n. Filósofo alemán, representante de la tradición racionalista alemana originada en Leibniz, y máximo representante de la *Aufklärung*. Nació en Breslau, y estudió teología y filosofía en Jena. Fue profesor de filosofía y teología en la Universidad de Leipzig. Recomendado por Leibniz fue a Halle en 1706 como profesor de matemáticas. Pero pronto empezó a desarrollar su propio sistema de lógica, metafísica y moral. Sus posiciones poco ortodoxas le causaron problemas con los pietistas, que lograron que Federico Guillermo I le expulsase de Halle. Refugiado en Marburgo, siguió su sistema filosófico hasta que el joven Federico Guillermo II le restituyó su puesto de profesor en Halle, donde prosiguió hasta su muerte dedicado especialmente a la filosofía del derecho natural. Su obra, que a veces es conocida como filosofía leibnizo-wolfiana, es más original de lo que esta etiqueta pretende, pues abandona a Leibniz en muchos aspectos. En especial, rechaza la idea de la mónada entendida como sustancia espiritual que sustituye a la materia, y se acerca a posiciones más mecanicistas,

ya que, para él, el orden del mundo, aunque sigue la leibniziana armonía preestablecida, se asemeja mucho a un reloj o a una máquina. A diferencia de Leibniz, tampoco acepta el pleno acuerdo entre filosofía y religión revelada. Pero el aspecto más característico de la obra de Wolf es su actividad sistematizadora de la filosofía y su afán de crear una terminología filosófica (que en buena parte ha llegado hasta nuestros días). La exigencia básica de Wolf es la de constituir un método de investigación racional orientado hacia la fundamentación (que influyó poderosamente sobre Baumgarten, M. Mendelssohn, Kant y, en general, sobre todo el idealismo alemán), capaz de dar razón de cada uno de los pasos y razonamientos de la razón misma. De entre sus discípulos merece destacarse Martin Knutzen (1713-1751), que sería profesor en Königsberg y maestro de Kant. Entre sus adversarios destacan P.L. Maupertuis y, especialmente, Christian Crusius.

Zacarías, Papa, 13.