

Senopemauer



Parerga y Paralipómena I

Traducción,
introducción y notas de
Pilar López de Santa María

CLÁSICOS

Parerga y paralipómena I

Arthur Schopenhauer

Traducción, introducción y notas
de Pilar López de Santa María



Primera edición: 2006

Segunda edición: 2009

Título original: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften I

© Editorial Trotta, S.A., 2006, 2009, 2013

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

Fax: 91 543 14 88

E-mail: editorial@trotta.es

<http://www.trotta.es>

© Pilar López de Santa María, 2006

ISBN: 978-84-8164-878-2 (obra completa)

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-429-8 (volumen 1)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: <i>Pilar López de Santa María</i>	9
PARERGA Y PARALIPÓMENA: ESCRITOS FILOSÓFICOS MENORES PRIMER VOLUMEN	
Prólogo	35
ESQUEMA DE UNA HISTORIA DE LA TEORÍA DE LO IDEAL Y LO REAL.....	37
Apéndice	55
FRAGMENTOS SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	65
§1 Sobre la misma	67
§2 Filosofía presocrática	68
§3 Sócrates	76
§4 Platón	78
§5 Aristóteles.....	82
§6 Estoicos	86
§7 Neoplatónicos	90
§8 Gnósticos.....	94
§9 Escoto Erígena.....	95
§10 La escolástica.....	99
§11 Bacon de Verulam.....	100
§12 La filosofía de los modernos	101
§13 Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana.....	112
§14 Algunas observaciones sobre mi propia filosofía.....	158
SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD	165

ESPECULACIÓN TRASCENDENTE SOBRE LA APARENTE INTENCIONALIDAD EN EL DESTINO DEL INDIVIDUO.....	223
ENSAYO SOBRE LA VISIÓN DE ESPECTROS Y LO QUE SE RELACIONA CON ELLA.....	249
AFORISMOS SOBRE LA SABIDURÍA DE LA VIDA.....	329
Introducción	331
Capítulo I. División fundamental.....	333
Capítulo II. De lo que uno es.....	341
Capítulo III. De lo que uno tiene.....	363
Capítulo IV. De lo que uno representa.....	370
Capítulo V. Parénesis y máximas.....	420
A. Generales.....	420
B. Referentes a nuestra conducta con nosotros mismos.....	429
C. Referentes a nuestra conducta con los demás	460
D. Referentes a nuestra conducta con el curso del mundo y el destino.....	481
Capítulo VI. De la diferencia de las edades de la vida	491

Como lema de la *Crítica de la razón pura* sería muy apropiado un pasaje de *Pope* (*Works* vol. 6, p. 374, ed. de Basilea), que unos ochenta años antes había escrito: *Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things*⁷².

El auténtico espíritu de la filosofía kantiana, su pensamiento fundamental y su verdadero sentido, se pueden concebir y presentar de muy diversas formas: pero, de acuerdo con la variedad de las inteligencias, esas distintas versiones y expresiones del asunto serán unas más apropiadas que otras para abrir a este o aquel la recta comprensión de aquella teoría sumamente profunda y, por ende, difícil. El siguiente es un nuevo intento de esa clase, que trata de arrojar mi claridad sobre la profundidad kantiana⁷³.

Las matemáticas se basan en *intuiciones* en las que se fundan sus demostraciones: pero puesto que esas intuiciones no son empíricas sino *a priori*, sus teorías son apodícticas. En cambio, los datos de los que parte la filosofía y que han de suministrar necesidad (carácter apodíctico) a sus demostraciones son simples *conceptos*. Pues en la intuición meramente *empírica* | no se puede apoyar directamente, ya que trata de explicar lo universal de las cosas, no lo particular, por lo que su propósito es ir más allá de lo dado empíricamente. Entonces no le quedan más que los conceptos universales, ya que estos no son lo intuitivo y puramente empírico. Así pues, tales conceptos han de proporcionarle el fundamento de sus teorías y demostraciones, de ellos se ha de partir como lo existente y dado. Por consiguiente, la filosofía es una ciencia a partir de meros *conceptos*, mientras que la matemática lo es a partir de la *construcción* (representación intuitiva) de sus conceptos. Sin embargo, en sentido estricto, es solo la demostración de la filosofía la que parte de meros *conceptos*. Esta, en efecto, no puede, como hace la demostración matemática, partir de una *intuición*, ya que tal intuición tendría que ser o pura *a priori*, o empírica: la última no proporciona ningún carácter apodíctico; la primera no ofrece más que matemáticas. Por ello, si quiere fundamentar de alguna mane-

72. [Puesto que es razonable dudar de la mayoría de las cosas, deberíamos ante todo *dudar de esta razón nuestra*, que pretende *demostrar* todo.]

73. Hago notar aquí de una vez por todas que la paginación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, por la que yo suelo citar, está incluida también en la edición de Rosenkranz.

ra sus teorías con una demostración, esta tendrá que consistir en la correcta consecuencia lógica a partir de los conceptos tomados como base. — Con eso marcharon las cosas bien durante toda la prolongada escolástica e incluso aún en la nueva época inaugurada por Descartes; de modo que vemos a *Spinoza* y *Leibniz* seguir todavía ese método. Pero finalmente a *Locke* se le ocurrió investigar el *origen* de los conceptos, y el resultado fue que todos los conceptos universales, por muy ampliamente que se conciban, están tomados de la experiencia, es decir, del mundo existente, intuido en la sensibilidad y empíricamente real, o bien de la experiencia interna que le suministra a cada cual la autoobservación empírica; por consiguiente, todo su contenido lo reciben únicamente de esas dos fuentes, por lo que nunca pueden ofrecer más de lo que la experiencia externa o interna han puesto en ellos. Estrictamente, de ahí se debería haber concluido que nunca pueden ir más allá de la experiencia, es decir, lograr su fin: pero *Locke*, con los principios tomados de la experiencia, fue más allá de ella.

En continua oposición a los pensadores anteriores, y para rectificar la teoría de *Locke*, *Kant* mostró que hay algunos conceptos que constituyen una excepción de la regla anterior, | es decir, que *no* proceden de la experiencia; pero a la vez, que justamente esos conceptos, por una parte, están tomados de la intuición pura, es decir, dada *a priori*, del espacio y el tiempo; y, por otra parte, constituyen las funciones peculiares de nuestro entendimiento, a efectos de la experiencia que en el uso de este se rige por ellas; que, por lo tanto, su validez se extiende únicamente a la experiencia posible y siempre mediada por los sentidos, ya que ellos mismos tienen como único destino generar en nosotros la experiencia con sus procesos regulares, a partir de la excitación producida por la afección sensorial; y, vacíos en sí mismos, esperan toda materia y contenido exclusivamente de la *sensibilidad* para producir entonces la experiencia, pero al margen de aquella no tienen contenido ni significado, ya que solo resultan válidos bajo el supuesto de la intuición basada en la afección sensorial y se refieren esencialmente a aquella. De ahí se sigue que no pueden ofrecer la guía para conducirnos más allá de la posibilidad de la experiencia; y de aquí, a su vez, que la *metafísica*, en cuanto ciencia de aquello que va más allá de la naturaleza, es decir, de la posibilidad de la experiencia, es *imposible*.

Así pues, dado que aquella parte integrante de la experiencia —la universal, formal y regular— es cognoscible *a priori*, pero precisamente por eso se basa en las funciones esenciales y regulares de

nuestro propio intelecto, mientras que la otra parte —la especial, material y contingente— nace de la afección sensorial, ambas son de origen *subjetivo*. De ahí se infiere que la totalidad de la experiencia junto con el mundo que en él se presenta es un mero *fenómeno*, es decir, algo que ante todo e inmediatamente no existe más que para el sujeto cognoscente: sin embargo, ese fenómeno apunta a alguna *cosa en sí misma* que lo funda y que sin embargo, en cuanto tal, es absolutamente incognoscible. — Estos son los resultados negativos de la filosofía kantiana.

He de recordar aquí que Kant actúa como si nosotros fuéramos seres meramente cognoscentes y no poseyéramos dato alguno fuera de la *representación*, cuando de hecho tenemos otro, en la *voluntad*, diferente *toto genere* de aquella. Ciertamente, él también ha tomado esta en consideración, | pero no en la filosofía teórica sino solo en la práctica, que en él se halla totalmente separada de aquella; en concreto, la ha tenido en cuenta única y exclusivamente para constatar el hecho de la significación puramente moral de nuestro obrar y para, a partir de ahí, fundar una dogmática moral como contrapeso de la incertidumbre teórica y, por lo tanto, también de la imposibilidad de toda teología en la que, conforme a lo anterior, caemos. —

La filosofía kantiana, a diferencia y hasta en oposición a todas las demás, es caracterizada como *filosofía trascendental* o, más exactamente, como *idealismo trascendental*. La expresión «trascendente» no es de origen matemático sino filosófico, dado que era ya usual en los escolásticos. Leibniz fue el primero en introducirla en las matemáticas para designar *quod algebrae vires transscendit*⁷⁴, es decir, las operaciones para cuya ejecución no son suficientes la aritmética común y el álgebra: por ejemplo, encontrar el logaritmo de una cantidad o viceversa; o bien encontrar de forma puramente aritmética las funciones trigonométricas de un arco, o viceversa; y, en general, todos los problemas que solo se pueden resolver con un cálculo llevado al infinito. Pero los escolásticos designaron como *transcendentes* los conceptos supremos, en concreto, los que eran aún más universales que las diez categorías de Aristóteles: todavía Spinoza utiliza la palabra en ese sentido. Giordano Bruno (*Della causa*, etc., diál. 4) llama *transcendentes* a los predicados que son más universales que la diferencia entre la sustancia corpórea e incorpórea y que, por lo tanto, convienen a la sustancia en general: se refieren, según él, a aquella raíz común en la que lo corpóreo es

74. [Lo que trasciende la capacidad del álgebra.]

idéntico a lo incorpóreo y que constituye la sustancia verdadera y originaria; e incluso él ve ahí una prueba de que tal sustancia ha de existir. Por último, *Kant* entiende por *transcendental* ante todo el reconocimiento de lo apriórico y, por tanto, meramente formal en nuestro conocimiento, *en cuanto tal*; es decir, la comprensión de que tal conocimiento es independiente de la experiencia e incluso prescribe a esta misma la regla invariable conforme a la que ha de resultar; ello, unido a la comprensión de por qué ese conocimiento es así y tiene esa capacidad: porque él constituye la *forma* de nuestro intelecto, es decir, como consecuencia de su origen subjetivo: por consiguiente, | en realidad solo la *Crítica de la razón pura* es *transcendental*. En contraposición a ello, denomina *transcendente* el uso o, más bien, el abuso de aquella parte puramente formal de nuestro conocimiento, más allá de la posibilidad de la experiencia: a ese uso lo llama también hiperfísico. Según ello, y dicho brevemente, *transcendental* significa tanto como «previo a toda experiencia»; *transcendente*, en cambio, «más allá de toda experiencia». En consecuencia, *Kant* admite la metafísica únicamente como filosofía transcendental, es decir, como teoría de la parte formal contenida en nuestra conciencia cognoscente, *en cuanto tal*, y de la limitación que de ahí nace, según la cual el conocimiento de las cosas en sí nos resulta imposible ya que la experiencia no nos puede ofrecer más que meros fenómenos. No obstante, en él la palabra «*metafísico*» no es del todo un sinónimo de «*transcendental*»: en efecto, todo lo que es cierto *a priori* pero se refiere a la experiencia se llama en él *metafísico*; en cambio, solo la doctrina según la cual es cierto *a priori* únicamente por su carácter subjetivo y en cuanto puramente formal se llama *transcendental*. *Transcendental* es la filosofía que llega a la conciencia de que las leyes primeras y esenciales de este mundo que se nos presenta radican en nuestro cerebro y por esa razón son conocidas *a priori*. Se llama *transcendental* porque *va más allá* de toda la fantasmagoría dada, hasta su origen. Por eso, como se dijo, solo la *Crítica de la razón pura* y en general la filosofía crítica (es decir, kantiana) es transcendental⁷⁵: *metafísicos*, en cambio, son los «Principios de la ciencia natural» y también los de la «Doctrina de la virtud», etcétera. —

Sin embargo, podemos concebir el concepto de una filosofía transcendental en un sentido aún más profundo, si intentamos concentrar el espíritu más íntimo de la filosofía kantiana más o menos de la siguiente manera: todo el mundo nos es dado de forma

75. La *Crítica de la razón pura* ha convertido la ontología en dianología.

meramente *secundaria*, como representación, imagen en nuestra mente o fenómeno cerebral, mientras que la propia voluntad nos es dada inmediatamente en la autoconciencia; conforme a ello, se da una separación | e incluso una oposición entre nuestra propia existencia y la del mundo: todo eso es una simple consecuencia de nuestra existencia individual y animal, por lo que desaparece al cesar esta. Pero hasta entonces nos resulta imposible suprimir en el pensamiento aquella forma fundamental y originaria de nuestra conciencia que es aquello que se designa como la división de sujeto y objeto; porque todo pensamiento y representación la suponen: por eso la mantenemos y hacemos valer como el elemento esencial y la índole fundamental del mundo, cuando de hecho no es más que la forma de nuestra conciencia animal y del fenómeno mediado por ella. Mas de aquí nacen todas aquellas preguntas por el comienzo, fin, límites y origen del mundo, por nuestra propia permanencia tras la muerte, etc. Todas ellas se deben, pues, a nuestra falsa suposición que atribuye lo que solo es la forma del *fenómeno*, es decir, de las *representaciones* mediadas por una conciencia animal o cerebral, a la cosa en sí, y en consecuencia la hace pasar por índole originaria y fundamental del mundo. Este es el sentido de la expresión kantiana: todas esas preguntas son *transcendentes*. De ahí que, no solo *subjective* sino en y por sí mismas, es decir, *objective*, no sean susceptibles de respuesta alguna. Pues son problemas que desaparecen por completo al suprimirse nuestra conciencia cerebral y la oposición basada en ella, y sin embargo se han planteado como si fueran independientes de ella. Quien, por ejemplo, pregunta si perdura tras su muerte, suprime *in hypothesi* su conciencia cerebral animal; y sin embargo pregunta por algo que solo existe bajo el supuesto de la misma, ya que se basa en su forma: sujeto, objeto, espacio y tiempo; pregunta, en efecto, por su existencia individual. Una filosofía que aporta una conciencia clara de todas esas condiciones y limitaciones *en cuanto tales* es *transcendental* y, en tanto en cuanto reivindica para el sujeto las universales determinaciones fundamentales del mundo objetivo, es *idealismo transcendental*. — Poco a poco se comprenderá que los problemas de la metafísica solo son irresolubles en la medida en que en las preguntas mismas está ya contenida una contradicción.

Sin embargo, el idealismo transcendental no discute | la *realidad empírica* del mundo existente, sino que simplemente afirma que esta no es incondicional, ya que tiene como condición nuestras funciones cerebrales, de las cuales nacen las formas de la intuición: espacio, tiempo y causalidad; que, por lo tanto, esa realidad empí-

rica misma no es más que la realidad de un fenómeno. Aunque en ella se nos presente una multiplicidad de seres de los cuales siempre uno perece y otro nace, nosotros sabemos que la pluralidad solo es posible mediante la forma de la intuición del espacio, y el nacer y perecer, mediante la del tiempo; así conocemos que tal proceso no tiene realidad *absoluta*, es decir, que no corresponde al ser que se presenta en aquel fenómeno en sí mismo; sino que más bien, si se pudieran quitar aquellas formas cognoscitivas como al caleidoscopio el cristal, ese ser se presentaría ante nosotros como único y permanente, como imperecedero, inmutable e idéntico en todos los cambios, quizás incluso hasta en las determinaciones particulares. En conformidad con esta visión se podrían establecer las tres tesis siguientes:

1) La única forma de la realidad es el presente: solo en él se puede encontrar inmediatamente lo real y únicamente en él está contenido siempre de forma plena y completa.

2) Lo verdaderamente real es independiente del tiempo, luego es en cada instante uno y lo mismo.

3) El tiempo es la forma de la intuición de nuestro intelecto y, por lo tanto, ajeno a la cosa en sí.

Estas tres tesis son en el fondo idénticas. El que comprenda tanto su identidad como su verdad habrá hecho un gran progreso en la filosofía, al haber captado el espíritu del idealismo transcendental.

En general, ¡qué rica en consecuencias es la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y el tiempo, que ha expuesto de forma tan árida y sobria! Mientras que nada se saca en limpio de la ostentosa, pretenciosa e intencionadamente incomprensible verborrea de los tres conocidos sofistas, que ha atraído la atención de un público indigno de Kant desde él hacia sí mismos. Antes de Kant, se podría decir, estábamos en el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros. En el primer caso el tiempo es *real* | y nosotros, como todo lo que en él se halla, somos consumidos por él. En el segundo caso el tiempo es *ideal*: se encuentra en nosotros. Ahí queda abolida ante todo la pregunta sobre el futuro tras la muerte. Pues si no existo yo, tampoco existe ya ningún tiempo. Es solamente una apariencia engañosa la que me muestra un tiempo que continuaría sin mí tras mi muerte; las tres partes del tiempo: pasado, presente y futuro, son del mismo modo producto mío, me pertenecen; pero no preferentemente una u otra de ellas. — A su vez, otra consecuencia que se podría extraer de la tesis de que el tiempo no pertenece al ser en sí de las cosas sería esta: que, en cierto sentido, el pasado *no* ha

pasado sino que en el fondo todo lo que alguna vez existió real y verdaderamente ha de existir aún⁷⁶; porque el tiempo se asemeja a la cascada de un teatro, que parece caer a chorros cuando, al ser una simple rueda, no se mueve de su sitio; en analogía con esto yo hace ya tiempo, en mi obra principal, comparé el espacio con un cristal tallado en facetas, que nos hace ver en una innumerable multiplicidad lo que existe de forma simple. E incluso, si a riesgo de caer en la exaltación profundizamos más en el asunto, nos puede ocurrir como si al recordar con gran viveza nuestro pasado remoto alcanzáramos la inmediata convicción de que el tiempo no roza la verdadera esencia de las cosas sino que solamente se interpone entre esta y nosotros como un simple medio de la percepción tras cuya supresión todo volvería a existir; y asimismo, por otra parte, nuestra fiel y vivaz capacidad de recordar, en la que aquello que pasó hace tiempo mantiene una existencia imperecedera, atestigua que también en nosotros hay algo que no envejece y, por consiguiente, no se halla en el dominio del tiempo. —

La principal tendencia de la filosofía kantiana está en demostrar la total *diversidad de lo real y lo ideal*, una vez que Locke le hubiera allanado el camino para ello. — Someramente se puede decir: lo *ideal* es la figura intuitiva que se presenta en el espacio, con todas las cualidades perceptibles en ella; lo *real*, en cambio, es la cosa en sí, en y por sí misma, independiente de su ser representada en la mente de otro | o en la propia. Pero trazar los límites entre ambos es difícil y, sin embargo, es precisamente lo que importa. *Locke* había mostrado que todo lo que en aquella figura hay de color, sonido, tersura, aspereza, dureza, blandura, frío, calor, etc. es meramente *ideal* (cualidades secundarias), así que no corresponde a la cosa en sí misma; porque, en efecto, en eso no nos es dado el ser y la esencia sino solamente la *acción* de la cosa y, por cierto, una acción muy parcialmente determinada, a saber: la acción sobre la receptividad específicamente determinada de nuestros cinco sentidos, en virtud de la cual, por ejemplo, el sonido no actúa sobre el ojo ni la luz sobre el oído. Incluso la acción de los cuerpos sobre los sentidos consiste simplemente en que los pone en la actividad que les es propia; casi como cuando se tira del hilo que pone en marcha un reloj musical. En cambio, *Locke* admitió aún como lo real, como lo que conviene a la cosa en sí misma, la extensión,

92

76. Afín a esta es una de las argumentaciones que expone Nietzsche en favor del eterno retorno. Cf. *Así hablo Zaratustra*, «De la visión y el enigma». [N. de la T.]

forma, impenetrabilidad, movimiento o reposo, y número, a los que por ello denominó cualidades primarias. Con un discernimiento infinitamente superior, *Kant* mostró después que tampoco esas propiedades corresponden a la esencia puramente objetiva de las cosas o a la cosa en sí misma, así que no pueden ser verdaderamente *reales*; porque están condicionadas por el espacio, el tiempo y la causalidad, pero estos, de acuerdo con toda su regularidad y naturaleza, nos son dados y exactamente conocidos *antes* de toda experiencia; por eso aquellas propiedades han de hallarse preformadas en nosotros, igual que la específica clase de receptividad y actividad de cada uno de nuestros sentidos. Conforme a ello, yo he afirmado directamente que aquellas formas constituyen la parte que toma el *cerebro* en la intuición, como las específicas afecciones sensibles son la parte de los respectivos *órganos sensoriales*⁷⁷. Así pues, ya según *Kant* la esencia de las cosas puramente objetiva e independiente de nuestra representación y su aparato, que él llama la cosa en sí, es decir, lo verdaderamente real en contraposición | a lo ideal, es algo absolutamente distinto de la figura que se nos presenta intuitivamente y a lo que incluso, puesto que ha de ser independiente del espacio y el tiempo, de hecho no se le puede atribuir extensión ni duración; si bien otorga la fuerza para existir a todo lo que posee extensión y duración. También Spinoza ha captado el tema en general, como puede apreciarse en *Eth.*, P. II, prop. 16 con el 2.º corolario, y prop. 18, escolio.

93

En *Locke* lo real, en oposición a lo ideal, es en el fondo la *materia*, bien que despojada de todas las cualidades, que él elimina en cuanto secundarias, es decir, condicionadas por nuestros órganos sensoriales; pero sí es para él algo que existe en y por sí como extenso, etc., y cuyo mero reflejo o imagen es la representación en nosotros. Recuerdo aquí que yo (en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 2.ª ed., p. 77, y con menos detalle en *El mundo como voluntad y representación* vol. I, p. 9 y vol II, p. 48 [3.ª ed., vol. I, p. 10 y vol II, p. 52]) he demostrado que la esencia de la materia no consiste en nada más que su *obrar*, por lo que la materia es en todo causalidad; y que, puesto que en ella, al ser pensada en cuanto tal, se prescinde de toda cualidad especial, es decir, de toda forma específica de acción, ella es el obrar o la

77. Así como es nuestro ojo el que produce el verde, rojo y azul, también es nuestro *cerebro* el que produce *el tiempo, el espacio y la causalidad* (cuya abstracción objetivada es la *materia*). — Mi *intuición* de un cuerpo en el espacio es el producto de mi función sensorial y cerebral por X.

94 pura causalidad despojada de todas las determinaciones próximas, la causalidad *in abstracto*; lo cual pido que se repase en los pasajes citados para una comprensión más profunda. Pero ya *Kant* había enseñado —si bien yo he sido el primero en ofrecer la correcta demostración para ello— que toda causalidad es una simple forma de nuestro entendimiento, luego solo existe para el entendimiento y en él. Según ello, vemos ahora que lo supuestamente real en *Locke*, la materia, se retrotrae a lo ideal y con ello al sujeto, es decir, que solo existe en la representación y para ella. — Ya *Kant*, con su exposición, arrebató a lo real o la cosa en sí la materialidad: pero en él aquella quedó como una X totalmente desconocida. Yo, sin embargo, he demostrado que lo verdaderamente *real* o la cosa en sí, única que tiene una existencia real, independiente de la representación y sus formas, es la *voluntad* en nosotros; mientras que hasta entonces esta se había incluido sin vacilar en lo *ideal*. Se ve, según esto, que *Locke*, *Kant* y yo nos hallamos en una estrecha relación, ya que en el intervalo | de casi dos siglos hemos expuesto el paulatino desarrollo de un curso de pensamiento conexo e incluso unitario. Como miembro de conexión de esa cadena se ha de considerar también a *David Hume*, si bien únicamente con respecto a la ley de la *causalidad*. En relación con él y su influencia he de completar aún la anterior exposición con lo siguiente.

Locke, al igual que *Condillac*, que siguió sus huellas, y los discípulos de este, muestran y afirman que a la sensación producida en un órgano sensorial le tiene que corresponder una causa fuera de nuestro cuerpo; luego, que a la diversidad de tal efecto (afección sensorial) le ha de corresponder también una diversidad de causas; y por último, cuáles pueden acaso ser estas; de ahí surge después la mencionada distinción entre cualidades primarias y secundarias. Con eso han concluido, y entonces se les plantea un mundo objetivo en el espacio, un mundo de cosas en sí que son incoloras, inodoras, insonoras, ni frías ni calientes, etc., pero extensas, con forma, impenetrables, móviles y contables. Pero el axioma mismo en virtud del cual se produce aquel tránsito de lo interior a lo exterior, y luego toda aquella deducción y establecimiento de las cosas en sí, es decir, *la ley de la causalidad*, ellos, como todos los filósofos anteriores, los han tomado por algo que se entiende por sí mismo y no han sometido su validez a ningún examen. Hacia ahí dirigió *Hume* su ataque escéptico, al poner en duda la validez de aquella ley; porque, en efecto, la experiencia, de la que conforme a su filosofía deben proceder todos nuestros conocimientos, nunca puede ofrecer la conexión causal misma sino solo la mera sucesión

temporal de estados, es decir, nunca una consecuencia sino una secuencia que, justamente en cuanto tal, se muestra siempre contingente y nunca necesaria. Este argumento, que ya repugna al sano entendimiento pero que no es fácil de refutar, dio a *Kant* ocasión de investigar el verdadero *origen* del concepto de causalidad: ahí descubrió que este se encuentra en la forma esencial e innata de nuestro entendimiento, esto es, en el sujeto, y no en el objeto, ya que no nos puede venir de fuera. | Con ello, todo aquel mundo objetivo de *Locke* y *Condillac* fue de nuevo introducido en el sujeto, dado que *Kant* había demostrado que el hilo que conducía a él era de origen subjetivo. Pues tan subjetiva como la afección sensorial es ahora la regla según la cual hay que concebirla como efecto de una causa, causa esta que es lo único que se intuye como mundo objetivo, ya que el sujeto no supone un objeto externo más que como resultado de la peculiaridad de su intelecto consistente en suponer una causa para cada cambio; así que en realidad solo lo proyecta desde sí mismo en un espacio dispuesto a tal fin, que es igualmente un producto de su naturaleza propia y originaria, al igual que la específica sensación en los órganos sensoriales, con ocasión de la cual tiene lugar todo el proceso. Por consiguiente, aquel mundo objetivo de cosas en sí lockeano fue transformado por *Kant* en un mundo de meros fenómenos en nuestro aparato cognoscitivo, y ello tanto más plenamente cuanto demostró que, al igual que el espacio en el que se presentan, también el tiempo en el que transcurren es de origen innegablemente subjetivo.

Pero con todo *Kant* siguió manteniendo igual que *Locke* la cosa en sí, es decir, algo que existiría independientemente de nuestras representaciones, las cuales ofrecen meros fenómenos, y que sería justamente el fundamento de esos fenómenos. Aunque *Kant* también aquí tenía razón en y por sí, la justificación no se podía deducir de los principios que él asentó. Por eso se encuentra aquí el talón de Aquiles de su filosofía, y esta, al demostrarse su consecuencia, tuvo que sacrificar el reconocimiento de validez y verdad incondicionales que ya había ganado: pero en el fondo se le hizo ahí injusticia. Pues, ciertamente, el supuesto de una cosa en sí tras los fenómenos, de un núcleo real bajo tantas capas, no es en modo alguno falso, ya que más bien sería absurdo negarlo, sino que solo era deficiente la forma en que *Kant* introdujo tal cosa en sí y la intentó conciliar con sus principios. En el fondo, pues, es únicamente su exposición (tomada esta palabra en el sentido más amplio) del asunto, no este mismo, lo que sucumbió a los adversarios, y en este sentido se podría afirmar que la | argumentación que se ha hecho

valer contra él es en realidad solo *ad hominem*, no *ad rem*. Sea como fuere, aquí encuentra aplicación el proverbio hindú: «No hay loto sin tallo». A Kant le dirigía la verdad sentida con seguridad de que tras cada fenómeno hay algo que existe en sí mismo y de lo que aquel recibe su existencia, es decir, que tras la representación se halla algo representado. Pero él se propuso deducir eso de la representación dada, consultando sus leyes conocidas por nosotros *a priori* y que sin embargo, precisamente porque son *a priori*, no pueden conducirnos a algo independiente y distinto del fenómeno o la representación; de ahí que para llegar a eso haya que tomar otro camino. Las inconsecuencias en las que Kant había incurrido a causa de la errónea vía que adoptó en ese respecto le fueron expuestas por G. E. Schulze que, en su estilo torpe y prolijo, analizó el tema, primero anónimamente en el *Enesidemo* (en especial pp. 374-381) y después en su *Crítica de la filosofía teórica* (vol. II, pp. 205 ss.); contra él ha elevado Reinhold la defensa de Kant, aunque sin especial éxito, de modo que en su caso se aplica el *haec potuisse dici, et non potuisse refelli*⁷⁸.

Quisiera resaltar aquí con claridad y a mi manera, independientemente de la concepción de Schulze, la verdadera esencia del asunto en la que se funda toda la controversia. Kant nunca ha ofrecido una estricta deducción de la cosa en sí; antes bien, la ha tomado de sus predecesores, en concreto de Locke, y la ha conservado como algo cuya existencia es indudable porque va de suyo; e incluso eso le estaba permitido en cierta medida. En efecto, según los descubrimientos kantianos, nuestro conocimiento empírico contiene un elemento demostrable de origen subjetivo y otro del que no es tal el caso: este último sigue siendo, pues, objetivo, ya que no hay razón para considerarlo subjetivo⁷⁹. En consecuencia, | el idealismo transcendental kantiano niega el ser objetivo de las cosas, o su realidad independiente de nuestra captación, hasta donde se extiende la parte *a priori* de nuestro conocimiento; pero no más allá; porque precisamente la razón para negarlo no llega más allá: por eso deja que se mantenga lo que está más allá, es decir, todas esas cualidades de las cosas que no se pueden construir *a priori*. Pues en modo alguno podemos determinar *a priori* toda la esencia de los

78. [Esto se pudo decir y no se pudo refutar.]

79. Todas las cosas tienen *dos tipos de cualidades*: las que se pueden conocer *a priori* y las que solo pueden serlo *a posteriori*: las primeras surgen del intelecto que las concibe; las segundas, del ser en sí de las cosas, que es lo que descubrimos en nosotros como voluntad.

fenómenos dados, es decir, del mundo corpóreo, sino solo la forma general de su fenómeno, que se puede reducir a espacio, tiempo y causalidad junto con la completa legalidad de esas tres formas. Lo que, por el contrario, queda sin determinar por esas formas existentes *a priori*, es decir, lo contingente respecto a ellas, es justamente la manifestación de la cosa en sí misma. Entonces el contenido *empírico* de los fenómenos, esto es, cada determinación próxima de los mismos, cada cualidad física que aparece en ellos, no puede ser conocida solamente *a posteriori*: esas cualidades empíricas (o, más bien, la fuente común de las mismas) permanecen en la cosa en sí misma como manifestaciones de su ser propio a través del medio de todas aquellas formas *a priori*. Ese *a posteriori* que aparece en cada fenómeno como envuelto en lo *a priori*, pero que otorga a cada ser su carácter especial e individual, es por lo tanto la *materia* del mundo fenoménico por oposición a su *forma*. Pero esa *materia* no puede en absoluto ser deducida de las *formas* del fenómeno inherentes al sujeto que Kant investigó tan cuidadosamente y cuyo carácter *a priori* demostró, sino que permanece tras sustraer todo lo que se deriva de ellas, así que se encuentra como un segundo elemento completamente distinto del fenómeno empírico y un ingrediente ajeno a aquellas formas; pero, por otro lado, no nace en modo alguno del arbitrio del sujeto cognoscente sino que con frecuencia se opone a él. Por todo ello, Kant no tuvo reparo en atribuir esa *materia* del fenómeno a la cosa en sí misma y así considerarla del todo procedente de fuera; porque de algún sitio ha de venir o, como lo expresa Kant, alguna razón ha de tener. Pero puesto que no podemos aislar tales cualidades cognoscibles exclusivamente *a posteriori* ni | concebirlas separadas y depuradas de las *a priori*, sino que siempre aparecen envueltas en estas, Kant enseña que conocemos la *existencia* de las cosas en sí, pero no más, así que solamente sabemos *que* existen, pero no *qué* son; por eso en él queda la *esencia* de las cosas en sí como una magnitud desconocida, una X. Pues la *forma* del fenómeno reviste y encubre siempre la esencia de la cosa en sí. A lo sumo se podría decir: puesto que aquellas formas *a priori* convienen sin distinción a todas las cosas en cuanto fenómenos, ya que proceden de nuestro intelecto, pero las cosas muestran diferencias muy significativas, aquello que determina esas diferencias, es decir, la específica diversidad de las cosas, es la cosa en sí misma.

Visto así el asunto, el que Kant admita y suponga la cosa en sí pese a la subjetividad de todas nuestras formas cognoscitivas parece plenamente legítimo y fundamentado. Sin embargo, se muestra totalmente insostenible cuando su único argumento, el del conte-

nido empírico de todos los fenómenos, es examinado en detalle y se llega hasta su origen. En efecto, en el conocimiento empírico y su fuente, la representación intuitiva, existe una *materia* independiente de su forma conocida por nosotros *a priori*. La siguiente cuestión es si esa materia es de origen objetivo o subjetivo, ya que solo en el primer caso puede dar cuenta de la cosa en sí. Por eso, si nos remontamos hasta su origen encontramos que este no es sino la *afección sensorial*: pues es un cambio producido en la retina del ojo, o en el nervio auditivo, o en las yemas de los dedos, lo que da comienzo a la representación intuitiva, es decir, lo que pone todo el aparato de nuestras formas cognoscitivas ya existentes *a priori* en aquel funcionamiento cuyo resultado es la percepción de un objeto externo. A aquel cambio sentido en los órganos sensoriales se le aplica en primer lugar, a través de una necesaria e indefectible función del entendimiento, la *ley de causalidad*: esta, con su seguridad y certeza *a priori*, conduce a una *causa* de aquel cambio que, al no hallarse en el arbitrio del sujeto, se presenta como *externa* a él, una | cualidad que solo recibe su significado a través de la forma del *espacio*, si bien esta última también la añade el propio intelecto con ese fin; con ello, pues, aquella *causa* necesariamente supuesta se presenta enseguida intuitivamente como un *objeto* en el espacio, que lleva en sí como cualidades suyas los cambios que ha producido en nuestros órganos sensoriales. Todo ese proceso se halla expuesto en detalle y a fondo en la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 21. No obstante, la afección sensorial, que proporciona el punto de partida de ese proceso y sin duda toda la *materia* de la intuición empírica, es plenamente subjetiva; y puesto que, de acuerdo con la correcta demostración kantiana, todas las *formas* cognoscitivas a través de las cuales la representación intuitiva objetiva nace y es proyectada hacia fuera son también de origen subjetivo, está claro que tanto la materia como la forma de la representación intuitiva surgen del sujeto. Conforme a ello, todo nuestro conocimiento empírico se descompone en dos partes que tienen ambas su origen en *nosotros mismos*: la afección sensorial y las formas dadas *a priori*, es decir, ubicadas en las funciones de nuestro intelecto o cerebro: tiempo, espacio y causalidad; a estas añadió Kant otras once categorías del entendimiento que yo he demostrado que son superfluas e inadmisibles. En consecuencia, la representación intuitiva y nuestro conocimiento empírico basado en ella no ofrecen en verdad ningún dato para inferir una cosa en sí, y Kant no estaba autorizado, según sus propios principios, a suponerla. Al igual que las anteriores, también la filosofía de Locke

había considerado la ley de causalidad algo absoluto, estando así justificada a inferir de la afección sensorial una cosa externa que existe realmente con independencia de nosotros. Sin embargo, ese tránsito del efecto a la causa es la única vía para acceder directamente desde lo interior y subjetivamente dado hasta lo exterior y objetivamente existente. Mas una vez que *Kant* hubo reivindicado la ley de la causalidad para la forma cognoscitiva del sujeto, ya no le estaba abierta esa vía: él mismo ha prevenido con frecuencia | contra el uso transcendente, es decir, más allá de la experiencia y su posibilidad, de la categoría de la causalidad.

De hecho, la cosa en sí jamás se puede alcanzar por esa vía ni, en general, por la del conocimiento puramente *objetivo*, que siempre sigue siendo representación, aunque en cuanto tal radica en el sujeto y nunca puede ofrecer nada realmente distinto de la representación. Antes bien, solo podemos acceder a la cosa en sí *trasladando el punto de vista*, en concreto, partiendo, no como hasta ahora, de lo que *representa*, sino de lo que *es representado*. Pero eso le es posible a cada cual en una sola cosa que también le es accesible desde dentro y le es así dada de dos maneras: se trata de su propio cuerpo, que en el mundo objetivo existe como representación en el espacio, pero al mismo tiempo se da a conocer en la propia *autoconciencia* como *voluntad*. Él nos proporciona la clave, ante todo, para comprender todas sus acciones y movimientos provocados por causas externas (aquí motivos) que, sin esa comprensión interna e inmediata de su esencia, seguirían resultándonos tan incomprensibles e inexplicables como los cambios que se producen en los demás cuerpos en cuanto manifestaciones de las fuerzas de la naturaleza según las leyes de esta, cambios que solo nos son dados en la intuición objetiva; y luego nos proporciona también la clave para comprender el *sustrato* permanente de todas aquellas acciones, en el que arraigan las fuerzas para ellas, — es decir, el cuerpo mismo. Este conocimiento inmediato que cada cual tiene de su propio fenómeno, que se le da también en la mera intuición objetiva al igual que todos los demás, después tiene que ser transferido por analogía a todos los demás fenómenos, que solo le son dados de la última forma, convirtiéndose entonces en la clave para el conocimiento de la esencia interior de las cosas, es decir, de la cosa en sí misma. Así pues, a este no podemos acceder más que por una vía totalmente distinta de la del conocimiento puramente *objetivo*, que sigue siendo mera representación; tal vía consiste en recurrir a la *autoconciencia* del sujeto del conocimiento que se presenta como individuo animal, y convertirla en intérprete de la

conciencia de las otras cosas, es decir, del intelecto intuitivo. | Ese es el camino que yo he recorrido y el único correcto, la estrecha puerta hacia la verdad.

En vez de tomar ese camino, se confundió la exposición kantiana con la esencia del asunto, se creyó refutar esta rebatiendo aquella, se tomó lo que en el fondo no eran más que *argumenta ad hominem* por *argumenta ad rem*, y así, a resultas de aquellos ataques de Schulze, se consideró insostenible la filosofía kantiana. — Con ello quedó el campo libre a los sofistas y farsantes. Como el primero de esta clase se presentó *Fichte* que, al haber caído en descrédito la cosa en sí, inmediatamente elaboró un sistema sin cosas en sí, y con ello rechazó el supuesto de algo que no fuera en todo nuestra mera representación; así hizo que el sujeto fuera todo en todo o bien que lo produjera todo por sus propios medios. Con ese fin suprimió enseguida lo esencial y más meritorio de la doctrina kantiana, la distinción de lo *a priori* y lo *a posteriori* y, con ello, la del fenómeno y la cosa en sí, al considerarlo todo *a priori*, naturalmente, sin prueba alguna de tal afirmación monstruosa: en su lugar ofreció, por un lado, pseudo-demostraciones sofisticadas y hasta disparatadas, cuyo carácter absurdo se ocultó bajo la máscara de la profundidad y del carácter incomprensible derivado de ella; y, por otro lado, apeló abierta y desvergonzadamente a la intuición intelectual, es decir, propiamente a la inspiración. Para un público carente de todo juicio e indigno de Kant, eso fue suficiente: tomó el exceso por superioridad y consideró así a *Fichte* un filósofo todavía mayor que Kant. Incluso aún hoy no faltan autores filosóficos que se esfuerzan en embaucar a la nueva generación con aquella falsa fama de *Fichte* que se ha hecho tradicional, y aseguran totalmente en serio que lo que *Kant* simplemente había intentado lo llevó a cabo *Fichte*: él sería quien realmente acertó. Esos señores, con su juicio de Midas de segunda instancia, manifiestan tan palpablemente su total incapacidad de comprender a Kant y, en general, su deplorable falta de entendimiento, que es de esperar que la generación por fin desengañada que surge se guarde de echar a perder tiempo y mente con sus abundantes historias de la filosofía y demás escritos.

— Con ocasión de esto | quisiera traer a la memoria un pequeño escrito en el que se puede apreciar qué efecto tuvieron la apariencia personal y la conducta de *Fichte* en sus contemporáneos imparciales: se llama *Gabinete de caracteres berlineses* y apareció en 1808 sin lugar de edición: debe de ser de *Buchholz*, si bien no tengo certeza al respecto. Compárese con él lo que dice el jurista *Anselmo de Feuerbach* sobre *Fichte*, en sus cartas de 1852, editadas por su hijo;

e igualmente con la *Correspondencia entre Schiller y Fichte*, 1847; así se obtendrá una imagen más adecuada de ese pseudofilósofo.

Enseguida *Schelling*, digno de su predecesor, siguió las huellas de *Fichte*, las cuales no obstante abandonó para proclamar su invención: la absoluta identidad de lo subjetivo y lo objetivo, o de lo ideal y lo real, que se resume en que todo lo que espíritus infrecuentes como *Locke* y *Kant* habían separado con un increíble derroche de sagacidad y reflexión se vuelve a mezclar en la papilla de aquella absoluta identidad. Pues la doctrina de esos dos pensadores se puede caracterizar con total propiedad como la de la *absoluta diversidad de lo ideal y lo real, o de lo subjetivo y lo objetivo*. Pero entonces se fue de extravío en extravío. Una vez que *Fichte* hubo introducido el carácter ininteligible del discurso y sustituido el pensamiento por la apariencia de profundidad, estaba sembrada la semilla de la que debía brotar una corrupción tras otra y, finalmente, la total desmoralización de la filosofía surgida en nuestros días y, a través de ella, la de toda la literatura⁸⁰.

A *Schelling* siguió entonces una criatura ministerial filosófica: *Hegel*, que, con una intención política y que además servía a un error, fue marcado desde lo alto como un gran filósofo: un charlatán vulgar, trivial, asquerosamente nauseabundo e ignorante que con inaudita frescura, desvarió | y disparate emborronó cuartillas que sus venales seguidores pregonaron como sabiduría inmortal y los tontos tomaron por tal, de donde surgió un coro de admiración tan completo como nunca se había oído antes⁸¹. La amplia eficacia espiritual que se consiguió por la fuerza para tal hombre ha tenido como consecuencia la pérdida intelectual de toda una generación de eruditos. A los admiradores de aquella pseudofilosofía les espera la burla de la posteridad, preludiada ya ahora por el escarnio de los *vecinos*, agradable de oír; ¿o no debería sonar bien a mis oídos que la nación cuya casta erudita a lo largo de treinta años ha estimado mis logros en nada y menos que nada, como indignos de un vistazo, se gane entre sus vecinos la fama de haber venerado y hasta divinizado durante otros tantos como la más alta e inaudita filosofía lo totalmente malo, lo absurdo, lo sin sentido y lo que sirve

103

80. Hoy en día el estudio de la filosofía kantiana tiene la especial utilidad de enseñar lo hondo que ha caído la literatura filosófica en Alemania desde la *Crítica de la razón pura*: tanto contrastan sus profundas investigaciones frente a la burda verborrea actual en la que se cree oír, por un lado, candidatos esperanzados y, por otro, ayudantes de barbero.

81. Véase el Prólogo a mis *Problemas fundamentales de la ética*.

a propósitos materiales? ¿Debo yo también, como buen patriota, deshacerme en loas a los alemanes y lo alemán, y alegrarme de pertenecer a esa nación y a ninguna otra? Pero la cosa es como dice el refrán español: cada uno cuenta la feria, como le va en ella⁸². Id a los aduladores de la plebe y dejad que os elogien. Charlatanes hábiles, burdos, esponjados por los ministros, emborronadores de banales sinsentidos, sin espíritu ni mérito: eso es lo que conviene a los alemanes, y no hombres como yo. Este es el testimonio que he de darles al despedirme. Wieland (*Cartas a Merck*, p. 239) considera una desgracia haber nacido alemán: Bürger, Mozart, Beethoven, etc., habrían estado de acuerdo con él: yo también. Se debe a que σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν⁸³, o *il n'ya que l'esprit qui sente l'esprit*⁸⁴.

Entre las más brillantes y meritorias páginas de la filosofía kantiana se encuentra sin discusión la *dialéctica transcendental*, con la que ha sacado de fundamento la teología y la psicología especulativas, de tal suerte que desde entonces ni siquiera con la mejor voluntad se ha podido volver a | instaurarlas. ¡Qué beneficio para el espíritu humano! ¿O no vemos que, durante todo el periodo que va desde el resurgimiento de las ciencias hasta Kant, incluso los pensamientos de los más grandes hombres tomaron una dirección equivocada y a menudo llegaron a dislocarse totalmente a consecuencia de aquellas dos suposiciones absolutamente inviolables que paralizan todo el espíritu, primero sustraídas a toda investigación y luego indiferentes a ella? ¿No se nos confunden y falsean las primeras y más esenciales concepciones sobre nosotros mismos y todas las cosas cuando partimos de la hipótesis de que todo ha sido producido y organizado desde fuera por un ser personal, por lo tanto individual, según conceptos y propósitos pensados? ¿E igualmente, que la esencia fundamental del hombre es el pensamiento y que él está formado por dos partes totalmente heterogéneas que se unirían y soldarían sin saber cómo y que se las compondrían lo mejor que pudieran para pronto, *nolentes volentes*, volver a separarse para siempre? La poderosa influencia que ha tenido sobre todas las ciencias la crítica kantiana de esas representaciones y de sus fundamentos se aprecia en que desde entonces, al menos en la

82. En español en el original y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [N. de la T.]

83. [«Es preciso que sea sabio quien ha de reconocer al sabio», Jenófanes en *Diógenes Laercio* IX, 20. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Jenófanes, A1.]

84. [«Solo el espíritu percibe el espíritu», Helvecio, *Del espíritu* II, c. IV.]

alta literatura alemana, aquellas hipótesis aparecen solamente en sentido figurado pero no son ya tomadas en serio, sino que se dejan a los escritos para el vulgo y a los profesores de filosofía, que con ellas se ganan el pan. En efecto, nuestras obras de ciencias naturales se mantienen libres de ellas, mientras que, por el contrario, las inglesas se desacreditan a nuestros ojos por las formas de hablar y las diatribas que apuntan a ellas, o por las apologías de las mismas⁸⁵. Todavía poco antes de Kant | las cosas eran totalmente distintas a ese respecto: así vemos, por ejemplo, que hasta el eminente *Lichtenberg*, cuya formación juvenil era aún prekantiana, en su artículo sobre fisonomía se aferra con ahínco y convicción a aquella oposición de alma y cuerpo, echando así a perder su trabajo.

105

Quien examine ese alto valor de la *dialéctica transcendental* no encontrará superfluo que yo la aborde aquí de forma algo más especial. En primer lugar, presento a los conocedores y amantes de la crítica de la razón el siguiente intento de concebir y rebatir de forma totalmente distinta el argumento que, bajo el título «Paralogismo de la personalidad», refuta en las páginas 361 ss. de la «Crítica de la psicología racional», en la versión completa que aparece únicamente en la primera edición —mientras que en la siguiente aparece castrada—. Pues la exposición kantiana del mismo, desde luego profunda, no solo es absolutamente sutil y de difícil comprensión sino que también se le puede reprochar que, de repente y sin más autorización, tome el objeto de la autoconciencia o, en lenguaje kantiano, del sentido interno, como el objeto de una conciencia ajena o hasta de una intuición externa, para luego juzgarlo conforme a leyes y analogías del mundo corpóreo; e incluso que (p. 363) se permita suponer dos tiempos diferentes, uno en la conciencia del sujeto que es juzgado y otro en la del que juzga, que no concuerdan entre sí. — Yo daría, pues, otra versión totalmente distinta del citado argumento de la personalidad, presentándolo en las dos tesis siguientes:

85. Desde que se escribió lo anterior, las cosas han cambiado entre nosotros. Como resultado del resurgimiento del antiguo y ya cien veces explotado materialismo, han salido filósofos de la farmacia y el hospital; gente que no ha aprendido más de lo que corresponde a su profesión y que ahora, con total inocencia y honradez, como si Kant estuviera aún por nacer, exponen sus especulaciones de vieja, disputan sobre «cuerpo y alma» y sus relaciones mutuas, e incluso (*credite posteri!* [«¡Créelo, posteridad!»], Horacio, *Carmina* II, 19]) demuestran que el asiento de la mencionada alma está en el cerebro. Su atrevimiento merece la reprimenda de que uno tiene que haber aprendido algo para poder tomar parte en una discusión, y sería más prudente que no se expusieran a desagradables alusiones a los emplastos y el catecismo.

1) En relación con todo movimiento en general, de la clase que sea, podemos establecer *a priori* que es perceptible ante todo por comparación con algo en reposo; de donde se sigue que tampoco el curso del tiempo, con todo lo contenido en él, podría ser percibido si no existiera algo que no tuviera parte en él y con cuyo reposo pudiéramos comparar su movimiento. Aquí juzgamos, por supuesto, en analogía con el movimiento en el espacio: pero espacio y tiempo han de servir siempre para explicarse mutuamente, y de ahí que tengamos que representarnos también el tiempo con la imagen de una línea recta para construirlo *a priori* al concebirlo intuitivamente. | En consecuencia, no podemos imaginarnos que, si todo en nuestra conciencia avanzara en el flujo del tiempo a la vez y conjuntamente, ese avance fuera perceptible, sino que para ello hemos de suponer algo fijo por lo que pasara el tiempo con su contenido. Para la intuición del sentido externo eso lo proporciona la materia en cuanto sustancia permanente bajo el cambio de los accidentes, tal y como lo expone también Kant en la demostración de la «Primera analogía de la experiencia», p. 183 de la primera edición. Sin embargo, es justamente en ese pasaje donde comete el intolerable fallo que ya censuré en otro lugar⁸⁶, incluso contradictorio con su propia teoría, de decir que no es el tiempo mismo el que fluye, sino solo los fenómenos en él. Que eso es radicalmente falso lo demuestra la firme certeza que todos tenemos de que, aun cuando todas las cosas en el cielo y en la tierra se quedaran quietas de repente, el tiempo, imperturbable, seguiría su curso; de modo que, una vez que la naturaleza se hubiera puesto de nuevo en marcha, la pregunta por la duración de la pausa producida sería en sí misma susceptible de una exacta contestación. Si fuera de otro modo, entonces el tiempo tendría que pararse con el reloj o, cuando este anduviera, andar con él. Mas justamente ese estado de cosas, junto con nuestra certeza *a priori* al respecto, demuestra irrefutablemente que el tiempo tiene su curso, y por lo tanto su ser, *en* nuestra mente y no fuera. — He dicho que en el ámbito de la intuición externa lo persistente es la materia: pero en nuestro argumento de la personalidad se trata únicamente de la percepción del sentido *interno*, en el cual se asume a su vez la del externo. Por eso he dicho que, si nuestra conciencia con todo su contenido avanzara uniformemente en la corriente del tiempo, no podríamos ser conscientes de ese movimiento. Así que para eso ha de existir

86. Véase *El mundo como voluntad y representación* I, pp. 560-561 [pp. 537-539]. [N. de la T.]

algo inmóvil en la conciencia misma. Mas eso no puede ser sino el propio sujeto cognoscente, que contempla incommovible y sin cambio el curso del tiempo y la alteración de su contenido. Ante su mirada pasa la vida como un espectáculo. Lo poco que participa él mismo en ese curso se nos hace incluso perceptible cuando, en la vejez, se nos presentan con vivacidad las escenas de la juventud y la niñez.

2) Interiormente, en la autoconciencia o, hablando en lenguaje kantiano, | a través del sentido interno, me conozco a mí mismo exclusivamente en el *tiempo*. Pero, considerado *objetivamente*, en el mero tiempo no puede haber nada permanente, ya que tal cosa supone una duración, esta, una simultaneidad, y esta, a su vez, el *espacio* (la fundamentación de esta tesis se encuentra en mi tratado *Sobre el principio de razón* 2.^a edición, § 18, y también en *El mundo como voluntad y representación*, 2.^a edición, vol. I, § 4 pp. 10-11, y p. 531 [3.^a ed., pp. 10-12 y p. 560]). Pese a ello, yo me encuentro a mí mismo como lo permanente, es decir, el sustrato de todas mis representaciones que se mantiene sin cesar en todo cambio de las mismas y que es a esas representaciones lo que la materia a sus cambiantes accidentes; por consiguiente, merece como ella el nombre de *sustancia* y, puesto que es inespacial y por lo tanto inextensa, el de *sustancia simple*. Pero dado que, como se dijo, en el mero tiempo por sí solo no puede encontrarse nada permanente, y sin embargo la sustancia de la que hablamos no puede ser percibida por el sentido externo, luego tampoco en el *espacio*, para representárnosla como algo permanente frente al correr del tiempo hemos de admitir que se halla fuera del tiempo, y así decir: todo objeto se encuentra en el tiempo; no así, en cambio, el verdadero sujeto cognoscente. Y puesto que fuera del tiempo tampoco se da un cese o término, en el sujeto cognoscente que hay en nosotros tendríamos una sustancia permanente pero no espacial ni temporal, luego indestructible.

Para demostrar que el argumento de la personalidad, así concebido, es un paralogismo, habría que decir que su segunda premisa recurre a un hecho empírico al que se puede oponer este: que el sujeto cognoscente está efectivamente ligado a la vida e incluso a la vigilia, así que su permanencia durante ambas no demuestra en modo alguno que pueda también existir fuera de ellas. Pues esa permanencia fáctica durante el tiempo que dura el estado consciente está muy lejos, e incluso es *toto genere* distinta, de la permanencia de la materia (ese origen y realización única de concepto de *sustancia*) que conocemos en la intuición y de la que no solo captamos a

priori su duración fáctica sino también su necesaria indestructibilidad y la imposibilidad de su aniquilación. Pero es en analogía con esa sustancia verdaderamente indestructible | como pretendemos suponer una *sustancia pensante* en nosotros mismos, que después tendría asegurada una permanencia infinita. Prescindiendo de que esta última sería la analogía con un simple fenómeno (la materia), la falta que comete la razón dialéctica en la anterior demostración consiste en que la permanencia del sujeto en el cambio de todas sus representaciones en el tiempo es tratada como la permanencia de la materia que nos es dada en la intuición; por consiguiente, ambas son reunidas bajo el concepto de la sustancia a fin de atribuir a aquella supuesta sustancia inmaterial todo lo que —si bien bajo las condiciones de la intuición— se puede afirmar *a priori* de la materia, en concreto, la permanencia en todo tiempo; aunque la permanencia de esa sustancia inmaterial se basa más bien en que se supone que no existe en ningún tiempo, y mucho menos en todo él, con lo que las condiciones de la intuición a consecuencia de las cuales se afirma *a priori* la indestructibilidad de la materia son aquí eliminadas expresamente, y en particular la espacialidad. Mas precisamente en esta se basa (de acuerdo con los pasajes de mis escritos citados) su permanencia.

Con respecto a la demostración de la inmortalidad del alma a partir de su supuesta *simplicidad*, y la *indisolubilidad* que de ella se sigue y gracias a la cual se excluye la única forma posible de muerte —la disolución de las partes—, se puede decir en general que todas las leyes sobre el nacimiento, la muerte, el cambio, la permanencia, etc., que conocemos bien *a priori* o *a posteriori*, valen exclusivamente del *mundo corpóreo* que nos es dado objetivamente y además está condicionado por nuestro intelecto: por ello, tan pronto como abandonamos este y hablamos de seres *inmateriales*, no tenemos ya autorización alguna para aplicar aquellas leyes y reglas a fin de afirmar cómo es o no posible el nacer y perecer de tales seres, sino que ahí carecemos de toda pauta. De ese modo quedan truncadas todas las pruebas de la inmortalidad a partir de la simplicidad de la sustancia pensante. Pues la anfibología consiste en que se habla de una sustancia inmaterial y luego se introducen las leyes de la material para aplicárselas a aquella.

Entretanto, el paralogsimo de la personalidad, tal y como | yo lo he concebido, ofrece en su primer argumento la prueba *a priori* de que en nuestra conciencia tiene que haber algo permanente, y en el segundo argumento lo demuestra *a posteriori*. Tomado en su conjunto, parece tener aquí su raíz la verdad en la que, como por

lo regular ocurre con todo error, se basa también aquí a la psicología racional. Esa verdad es que incluso en nuestra conciencia empírica se puede comprobar, en efecto, un punto eterno; pero solo un punto y solo comprobarse, sin que se pueda sacar de ahí materia para una demostración ulterior. Remito aquí a mi propia teoría, según la cual el sujeto cognoscente es aquello que todo lo conoce pero no es conocido: sin embargo, lo concebimos como el punto fijo ante el que pasa el tiempo con todas las representaciones, ya que su curso mismo no puede ser conocido más que en oposición a algo que permanece. Yo he llamado a eso el punto de contacto del objeto con el sujeto. En mi pensamiento el sujeto del conocer, al igual que el cuerpo en el que se presenta objetivamente como función cerebral, es fenómeno de la voluntad, la cual, en cuanto única cosa en sí, constituye aquí el sustrato del correlato de todos los fenómenos, es decir, del sujeto del conocimiento.

Si ahora nos dirigimos a la *cosmología racional*, en sus antinomias encontramos la exacta expresión de la perplejidad nacida del principio de razón, que desde siempre ha movido a filosofar. Resaltarla por un camino algo distinto, con mayor claridad y franqueza de la que aparece ahí, es el propósito de la presente exposición, que no opera, como la kantiana, de forma meramente dialéctica, con conceptos abstractos, sino que se dirige inmediatamente a la conciencia intuitiva.

El *tiempo* no puede tener comienzo, y ninguna *causa* puede ser la primera. Ambas cosas son ciertas *a priori*, luego indiscutibles: pues todo comienzo se da *en* el tiempo, así que lo supone; y toda causa ha de tener tras de sí otra anterior de la que es efecto. ¿Cómo podría, pues, producirse jamás un primer comienzo del mundo y de las cosas? (En consecuencia, el primer versículo del Pentateuco⁸⁷ aparece como una *petitio principii* y, por cierto, en el sentido más propio del término.) Pero, por otra parte, si | *no* hubiera existido un primer comienzo, entonces el actual presente real no podría existir *justo ahora* sino que habría existido *ya hace tiempo*: pues entre él y el primer comienzo tenemos que suponer algún intervalo de tiempo, aunque definido y limitado, que, si negamos el comienzo, es decir, si lo hacemos remontarse al infinito, se remonta también él. Mas incluso *aunque* establezcamos un primer comienzo, en el fondo, de nada nos sirve: pues si hemos cortado a voluntad la cadena causal, el simple tiempo se nos mostrará enseguida complicado. En concreto, la pregunta siempre replanteada: «¿Por qué

110

87. [«En el principio creó Dios el cielo y la tierra», Génesis 1,1.]

no se produjo ya antes aquel primer comienzo?» lo irá empujando progresivamente en el tiempo sin comienzo, con lo que la cadena de las causas que se encuentran entre él y nosotros se prolonga en tal grado que nunca puede ser lo bastante larga para alcanzar hasta el presente actual, por lo que entonces *aún no* habría llegado a él. Pero eso lo contradice el hecho de que *existe* ahora realmente e incluso constituye nuestro único dato para el cálculo. Mas la justificación de la anterior pregunta, tan incómoda, nace de que el primer comienzo, precisamente en cuanto tal, no supone ninguna causa que lo preceda, y justo por eso podría haberse producido trillones de años antes. Si no necesitara, en efecto, ninguna causa para producirse, tampoco tendría que aguardar ninguna y, en consecuencia, debería haberse producido ya infinitamente antes, porque no había nada que lo impidiese. Pues, así como al primer comienzo no le puede preceder nada como causa suya, tampoco como impedimento: no ha de esperar, pues, a nada y nunca llega lo bastante pronto. Por eso, cualquiera que sea el instante en que se lo coloque, nunca se puede entender por qué no debería haber existido mucho antes. Esto lo haría remontarse cada vez más: pero, dado que el tiempo mismo no puede en modo alguno tener un comienzo, hasta el momento presente ha transcurrido un tiempo infinito, una eternidad: de ahí que también el remontarse del comienzo del mundo sea infinito, de modo que toda cadena causal desde él hasta nosotros resulta demasiado corta y, como consecuencia de ello, nunca descendemos desde él hasta el presente. Eso se debe a que nos falta un punto de contacto (*point d'attache*) dado y fijo, y por eso | suponemos uno arbitrariamente en alguna parte, pero siempre retrocede ante nuestras manos hacia la infinitud. — Eso ocurre, pues, cuando establecemos un *primer comienzo* y partimos de él: nunca descendemos desde él *hasta el presente*.

Si, en cambio, partimos en dirección inversa desde el *presente* realmente dado, entonces, como ya se anunció, no llegamos nunca al *primer comienzo*; porque toda causa a la que nos remontemos siempre tiene que haber sido efecto de una anterior, que a su vez se encuentra en el mismo caso, y esto no puede nunca encontrar un fin. El mundo se nos vuelve ahora carente de comienzo, como el tiempo infinito mismo; ahí nuestra imaginación se cansa y nuestro entendimiento no encuentra satisfacción.

Por consiguiente, estas dos opiniones contrapuestas son comparables a una vara, *uno* de cuyos extremos, el que se quiera, se puede captar cómodamente, mientras que el otro se prolonga al infinito. La esencia del asunto se puede resumir en la tesis de que

el tiempo, en cuanto absolutamente infinito, siempre resulta demasiado grande para un mundo que se supone en él como *finito*. Pero en el fondo se confirma aquí de nuevo la verdad de la antítesis en la antinomia kantiana; porque si partimos de lo único cierto y realmente dado, el presente real, el resultado es la ausencia de comienzo; en cambio, el primer comienzo es una simple suposición arbitraria que en cuanto tal es inconciliable con lo mencionado como única cosa cierta y real: el presente. — Por lo demás, tenemos que tomar esas consideraciones como reveladoras de las incongruencias que resultan de suponer la realidad absoluta del tiempo y, por consiguiente, como confirmaciones de la doctrina fundamental de Kant.

La cuestión de si el mundo está limitado en el *espacio* o si carece de límites no es propiamente trascendente; antes bien, es en sí misma empírica, ya que sigue estando en el ámbito de la experiencia posible, la cual no somos dueños de hacer real simplemente debido a nuestra propia condición física. No existe aquí *a priori* ningún argumento demostrablemente seguro a favor de una u otra alternativa, de modo que el asunto parece realmente muy semejante a una antinomia, por cuanto en uno como en el otro supuesto se imponen inconvenientes de importancia. En efecto, 112 un mundo limitado en el espacio infinito disminuye, por muy grande que sea, hasta una magnitud infinitamente pequeña; y entonces se plantea la pregunta de para qué existe el resto del espacio. Por otro lado, no podemos concebir que ninguna estrella fija hubiera de ser la más exterior en el espacio. Dicho sea de paso, los planetas de tal estrella solo tendrían de noche un cielo estrellado durante la mitad de su año, mientras que la otra mitad lo tendrían sin estrellas, lo que habría de causar una inquietante impresión a sus habitantes. Por consiguiente, aquella cuestión se puede expresar también así: ¿hay una estrella fija cuyos planetas se encuentran en ese predicamento, o no? Aquí se muestra como claramente empírica.

En mi *Crítica de la filosofía kantiana* he demostrado que todo el supuesto de las antinomias es falso e ilusorio. También cada cual, con la debida reflexión, reconocerá de antemano como imposible que conceptos que han sido correctamente extraídos de los fenómenos y las leyes de estos ciertos *a priori*, y que luego se han combinado conforme a las leyes de la lógica para formar juicios y silogismos, hayan de conducir a contradicciones. Pues entonces tendrían que existir contradicciones en el propio fenómeno intuitivamente dado o bien en la conexión regular de sus miembros, lo cual es una suposición imposible. Porque lo intuitivo en cuanto tal

no conoce contradicción: esta no tiene, con respecto a ello, sentido ni significado. La contradicción solo existe en el conocimiento abstracto de la reflexión: podemos muy bien, de forma abierta o solapada, asentar algo y no asentarlo al mismo tiempo, es decir, contradecirnos: pero algo real no puede ser y no ser a la vez. Ciertamente, Zenón de Elea con sus conocidos sofismas, y también Kant con sus antinomias, pretendieron demostrar lo contrario. Por eso remito a mi crítica de este último.

El mérito de Kant con respecto a la *teología especulativa* ha sido mencionado ya antes en general. A fin de resaltarlo más, quiero ahora intentar brevemente esclarecer a mi manera lo esencial del tema.

113 En la religión cristiana la existencia de Dios es cosa decidida y por encima de toda investigación. Y así debe ser: pues pertenece a ella y se funda en la revelación. | Por eso considero un desacierto de los racionalistas que en sus dogmáticas hayan intentado demostrar la existencia de Dios de otra forma que por las Escrituras: no saben, en su inocencia, cuán peligroso es ese juego. La filosofía, en cambio, es una ciencia y en cuanto tal carece de artículos de fe: en consecuencia, nada puede admitirse en ella como existente más que lo dado directamente por experiencia o lo demostrado con razonamientos indubitables. Por supuesto, durante largo tiempo se creyó poseer esos razonamientos, hasta que Kant desengañó al mundo al respecto e incluso demostró la imposibilidad de tales pruebas con tal seguridad, que desde entonces ningún filósofo en Alemania ha vuelto a intentar plantearlas. Pero él estaba plenamente autorizado a hacerlo, y hasta realizó algo sumamente meritorio: pues un dogma teórico que se permite tachar de infame a todo el que no lo admita bien merecía que de una vez se le diera un toque en serio.

Con aquellas supuestas pruebas ocurre lo siguiente: dado que la *realidad* de la existencia de Dios no puede ser demostrada mediante una prueba empírica, el siguiente paso habría sido decidir su *posibilidad*, y ahí se habrían encontrado suficientes dificultades. Pero, en vez de eso, se intentó demostrar incluso su *necesidad*, es decir, demostrar a Dios como *ser necesario*. Pero, como con frecuencia he puesto de manifiesto, la *necesidad* no es más que la dependencia de una consecuencia respecto de su razón, es decir, la aparición o el establecimiento de la consecuencia porque la razón está dada. Aquí había que elegir entre las cuatro formas del principio de razón que yo he demostrado, y se encontró que solo las dos primeras eran útiles. En consecuencia, nacieron dos pruebas teológicas: la cosmo-

lógica y la ontológica; la una, según el principio de razón del devenir (causa) y la otra, según el de la razón del conocer. La primera pretende, de acuerdo con la *ley de la causalidad*, presentar toda *necesidad* como *física*, concibiendo el mundo como un *efecto* que ha de tener una *causa*. A esta prueba cosmológica se añade luego la físico-teológica como ayuda y apoyo. El argumento cosmológico tiene su forma más enérgica en la versión de Wolff, donde se expresa así: «Si algo existe, existe también un ser absolutamente necesario», entendiéndose, o bien lo dado mismo, o bien la primera de las causas por las que llega a la existencia. Entonces se admite esta última. Esta prueba presenta ante todo el punto flaco de ser una inferencia de la consecuencia a la razón, forma esta de razonamiento a la que ya la lógica negó toda pretensión de certeza. Luego ignora que, como con frecuencia he mostrado, solo podemos pensar algo como *necesario* en cuanto es consecuencia, no en cuanto es razón de otra cosa dada. Además, la ley de la causalidad, aplicada de esta forma, demuestra demasiado: pues si nos ha tenido que conducir del mundo a su causa, no nos permite quedarnos en ella sino que nos lleva a su vez a la causa de esta, y así sucesivamente, de forma implacable, *in infinitum*. Eso lo lleva consigo su esencia. Aquí nos va como al aprendiz de brujo de Goethe, cuya criatura comienza a actuar a su orden pero no vuelve a parar. A esto se añade que la fuerza y validez de la ley de causalidad se extiende solo a la *forma* de las cosas, no a su materia. Es el hilo conductor del cambio de las formas, y nada más: la materia permanece impassible a todo nacer y perecer de aquellas, cosa que comprendemos antes de toda experiencia y, por lo tanto, sabemos con certeza. Por último, la prueba cosmológica sucumbe ante el argumento transcendental de que la ley de causalidad es demostrablemente de origen subjetivo y, por lo tanto, aplicable solamente a *fenómenos* para nuestro intelecto, no al ser de las *cosas en sí mismas*⁸⁸. Subsidiariamente, como se dijo, a

88. Tomadas las cosas de forma plenamente realista y objetiva, resulta claro como el sol que *el mundo se sostiene a sí mismo*: los seres orgánicos existen y se propagan en virtud de su propia fuerza vital interna; los cuerpos inorgánicos llevan en sí mismos las fuerzas de las que la física y la química son simple descripción, y los planetas siguen su curso por fuerzas internas, en virtud de su inercia y gravitación. Así que el mundo no necesita a nadie fuera de él para existir. Pues él mismo es *Visnu*.

Pero decir que hubo un tiempo en que este mundo, con todas las fuerzas que lo habitan, no existía sino que ha sido creado de la nada por una fuerza ajena y externa a él es una ocurrencia ociosa y no comprobable por nada; tanto más, cuanto que todas sus fuerzas se hallan vinculadas a la materia, cuyo nacer o perecer no somos capaces de pensar.

la | prueba cosmológica se añade la *físico-teológica*, que al supuesto introducido por aquella pretende comunicarle al mismo tiempo acreditación, comprobación, carácter plausible, color y forma. Pero solo puede presentarse bajo el supuesto de aquella primera prueba, de la que es una explicación y ampliación. Su proceder consiste en elevar aquella supuesta causa primera del mundo hasta convertirla en un ser cognoscente y volente, intentando verificarlo por inducción a partir de las muchas consecuencias que se podrían explicar por una razón tal. Mas la inducción puede proporcionar a lo sumo una gran probabilidad, nunca certeza: además, como se dijo, toda la prueba está condicionada por la primera. Pero si nos adentramos más a fondo y seriamente en esa físico-teología tan estimada y la examinamos a la luz de mi filosofía, resultará el desarrollo de una falsa visión de la naturaleza que reduce el fenómeno *inmediato* u objetivación de la voluntad a meramente *mediato*; es decir, en lugar de reconocer en los seres naturales la acción originaria, primitiva, carente de conocimiento y por ello indefectiblemente segura de la voluntad, la interpreta como algo meramente secundario, que solo se produce a la luz del conocimiento y al hilo de los motivos; y según ello, concibe lo que es impulsado desde dentro como labrado, modelado y recortado desde fuera. Pues cuando la voluntad, en cuanto cosa en sí que *no* es en absoluto representación, en el acto de su objetivación entra en la representación desde su estado originario, y suponemos que lo que en esta aparece ha sido producido en el mundo de la representación mismo, es decir, como consecuencia del *conocimiento*, entonces, desde luego, eso se presenta como algo que solo es posible mediante un conocimiento exageradamente perfecto que abarca todos los objetos y sus encadenamientos | de una sola vez; es decir, como una obra de la suprema sabiduría. En relación con esto remito a mi tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, en especial páginas 43-62 [pp. 35-54 de la 2.^a edición], bajo la rúbrica «Anatomía comparada», y a mi obra principal, volumen II, capítulo 26, al comienzo.

Como se dijo, la segunda prueba teológica, la *ontológica*, no toma por guía la ley de causalidad sino el principio de razón del conocer, con lo que la necesidad de la existencia de Dios es aquí *lógica*-

Esta concepción del mundo llega hasta el *spinozismo*. Es muy natural que los hombres, en su aflicción, se hayan inventado siempre seres que dominan las fuerzas naturales y su curso, para poder invocarlos. Sin embargo, los griegos y romanos se conformaron con que cada uno dominara en su ámbito, y no se les ocurrió decir que uno de ellos hubiera creado el mundo y las fuerzas naturales.

ca. En efecto, a través de juicios meramente analíticos, a partir del concepto *Dios*, ha de resultar aquí su existencia, de modo que no se puede hacer de ese concepto el sujeto de una proposición en la que se le niegue la existencia, porque eso estaría en contradicción con el sujeto de la proposición. Esto es lógicamente correcto, pero es también muy natural, y un juego de prestidigitación fácil de descubrir. En efecto, tras haber introducido en el sujeto el predicado de la existencia con el pretexto del concepto «perfección» o también «realidad», que se toma como *terminus medius*, es inevitable volver a encontrarlo después y exponerlo mediante un juicio analítico. Pero con ello no se ha demostrado en modo alguno la justificación para establecer todo el concepto: antes bien, o fue ideado de forma totalmente arbitraria, o introducido con la prueba cosmológica, en la que todo se retrotrae a necesidad física. Chr. Wolff parece haberlo entendido bien, ya que en su metafísica solo hace uso del argumento cosmológico y lo hace notar expresamente. La prueba ontológica se encuentra analizada y evaluada con exactitud en la segunda edición de mi tratado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 7; a él, pues, remito.

Aunque ambas pruebas teológicas se apoyan mutuamente, no por ello pueden sostenerse. La cosmológica tiene la ventaja de dar cuenta de cómo ha llegado al concepto de un Dios, y entonces a través de su adjunta, la prueba físico-teológica, lo hace plausible. La ontológica, en cambio, no puede demostrar cómo ha llegado a su concepto del más real de todos los seres, así que o bien alega que es innato, o bien lo toma prestado de la prueba cosmológica | y luego intenta mantenerlo con frases de tono sublime acerca del ser que no puede pensarse más que como existente, cuya existencia se encuentra ya en su concepto, etc. Sin embargo, no negaremos a la invención de la prueba ontológica la fama de aguda y sutil si consideramos lo siguiente. Para explicar una existencia dada, demostramos su causa, respecto de la cual se presenta entonces como necesaria; eso vale como explicación. Mas ese camino conduce, como se ha mostrado suficientemente, a un *regressus in infinitum*, por lo que no puede llegar hasta algo último que ofrezca una razón explicativa fundamental. Otro sería el caso si realmente la *existencia* de algún ser pudiera seguirse de su *esencia*, es decir, de su simple concepto o su definición. Entonces, en efecto, sería conocido como *necesario* (lo que aquí, como en todo, solo significa «algo que se sigue de su razón») sin estar vinculado a algo distinto de su propio concepto y, por lo tanto, sin que su necesidad fuera simplemente transitoria y momentánea; en concreto, sin que estuviera a su vez

condicionada y condujera a series infinitas, como ocurre siempre con la necesidad *causal*. Antes bien, la mera razón cognoscitiva se habría convertido entonces en una razón real, es decir, en una causa, y sería sumamente adecuada para ofrecer el definitivo y sólido punto de partida de todas las series causales: entonces se tendría lo que se busca. Pero ya hemos visto antes que todo eso es ilusorio; y parece realmente como si Aristóteles hubiera querido prevenir tal sofisma cuando dijo: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί⁸⁹, *ad nullius rei essentiam pertinet existentia* (*Analyt. post.* II, 7). Ajeno a esto, y después de que Anselmo de Canterbury hubiera abierto el camino a un curso de pensamiento de esa clase, *Descartes* formuló el concepto de Dios como aquel que cumplía lo exigido; *Spinoza*, el del mundo como la única sustancia existente que, por consiguiente, sería *causa sui*, es decir, *quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum*⁹⁰: a ese mundo así establecido le otorga después, *honoris causa*, el título *Deus* — para dejar contentos a todos. Pero sigue siendo el mismo *tour de passe* | *passe*⁹¹, que pretende colarnos lo *lógicamente* necesario como *realmente* necesario y que, junto con otros engaños semejantes, dio finalmente ocasión a la magnífica investigación que hizo *Locke* del origen de los conceptos, con la cual puso la base de la filosofía crítica. Una exposición más especial del método de aquellos dos dogmáticos se halla contenida en mi tratado *Sobre el principio de razón* en la segunda edición, §§ 7 y 8.

Después de que *Kant*, con su crítica de la teología especulativa, hubo dado a esta el golpe de muerte, tuvo que hacer el intento de mitigar la impresión producida aplicando un remedio paliativo en forma de anodino, de manera análoga al procedimiento de *Hume* que, en el último de sus *Dialogues on natural religion*, tan merecedores de ser leídos como implacables, nos revela que todo había sido una simple broma, un *exercitium logicum*. En correspondencia con eso, *Kant* ofreció como sucedáneo de la prueba de la existencia de Dios su postulado de la razón práctica y la teología moral derivada de él, que, sin pretensión alguna de validez objetiva para el saber o la razón teórica, debían tener plena validez respecto

89. [«La existencia no pertenece a la esencia de una cosa», *Analíticos posteriores* II, 7, 92b.]

90. [«Causa de sí misma», es decir, «que existe por sí y se concibe por sí, por lo que no necesita ninguna otra cosa para existir»; *Spinoza*, *Ética*, def. 1 y 3; *Descartes*, *Principios de filosofía*, I, 51.]

91. [Truco de prestidigitador.]

del obrar o para la razón práctica, con lo que se fundó una fe sin saber, — para que la gente al menos recibiera algo. Su exposición, bien entendida, no dice sino que el supuesto de un Dios justo que recompensa tras la muerte constituye un *esquema regulativo* útil y suficiente a efectos de interpretar la seria significación ética que sentimos en nuestro obrar, como también de dirigirlo; es, pues, en cierta medida, una alegoría de la verdad, de modo que a ese respecto, el único que en definitiva importa, aquel supuesto puede ocupar el lugar de la verdad aun cuando no sea teórica u objetivamente justificable. — Un esquema análogo, de igual tendencia pero mucho más verdadero, de carácter más plausible y en consecuencia de valor más inmediato, es el dogma de la metempsicosis retributiva en el brahmanismo, según el cual un día tendremos que renacer en la forma de cada uno de los seres que hemos dañado, para sufrir el mismo daño. — Así pues, hemos de tomar la teología moral kantiana en el sentido indicado, teniendo en cuenta que él mismo no | podía expresarse acerca del verdadero estado de cosas de forma tan explícita como hacemos aquí sino que, al establecer el monstruo de una doctrina *teórica* de validez meramente *práctica*, ha contado con el *granum salis*⁹² de los más inteligentes. De ahí que los autores teológicos y filosóficos de esta última época distanciada de la filosofía kantiana hayan intentado en su mayoría dar al asunto la apariencia de que la teología moral de Kant es un verdadero teísmo dogmático, una nueva prueba de la existencia de Dios. Pero eso no es así de ningún modo, sino que solamente tiene validez dentro de la moral, solo a efectos de la moral, y ni una brizna más.

119

Tampoco los profesores de filosofía se contentaron mucho tiempo con eso, si bien la crítica kantiana de la teología especulativa los había puesto en un gran apuro. Pues desde antiguo habían reconocido como su especial vocación el demostrar la existencia y cualidades de Dios, y convertirlo en el objeto principal de su filosofar; por eso, cuando la Escritura enseña que Dios alimenta a los cuervos en el campo, yo he de apostillar: y a los profesores de filosofía en sus cátedras. Incluso aún hoy aseguran con toda osadía que el Absoluto (como es sabido, el título en boga para Dios) y su relación con el mundo es el verdadero tema de la filosofía, y ahora como antes se ocupan de definirlo con mayor exactitud, adornarlo

92. «Con las debidas limitaciones», «con reservas» o «con discernimiento». Literalmente, «con un grano de sal». La frase se remonta a la *Historia natural* de Plinio el Viejo (XXIII, 8, 149), donde en la receta de un antídoto se dice: *aditto salis grano* (añadiendo un grano de sal). [N. de la T.]

y fantasear acerca de él. Pues, desde luego, los gobiernos, que dan dinero por semejante filosofar, quieren ver salir de los auditorios filosóficos buenos cristianos y aplicados devotos. ¿Cómo tendría que sentar a los señores de la filosofía lucrativa que, al demostrar que todas las pruebas de la teología especulativa son insostenibles y que todos los conocimientos relativos al tema por ellos elegido son absolutamente inaccesibles a nuestro intelecto, Kant les hubiera confundido de tal manera? Al principio intentaron recurrir a su conocido medio casero, el no darse por enterados, y luego a la disputa: pero a la larga no resultó convincente. Entonces se lanzaron a afirmar que la existencia de Dios no es susceptible de demostración, pero tampoco la necesita, ya que se entendería por sí misma, sería el asunto más decidido del mundo, | no podríamos dudar de ella, tendríamos una «conciencia de Dios»⁹³, nuestra razón sería el órgano para el conocimiento inmediato de las cosas supramundanas, la enseñanza acerca de estas sería *oída* [*vernommen*] por ella, iy precisamente por eso se llamaría *razón* [*Vernunft*]! (Pido amablemente que se repase aquí mi tratado *Sobre el principio de razón* en la segunda edición, § 34, y también mis *Problemas fundamentales de la ética*, pp. 148-154 [2.^a ed., pp. 146-151] y, finalmente, mi *Crítica de la filosofía kantiana*, pp. 574-575 [3.^a ed., pp. 618-619]). Según otros, proporcionaba meros atisbos; ien cambio, otros, a su vez, poseían intuiciones intelectuales! Todavía más: otros inventaron el pensamiento absoluto, es decir, aquel en el que el hombre no necesita volverse hacia las cosas sino que, en su omnisciencia divina, determina cómo son de una vez por todas. Ese es, sin discusión, el más cómodo de todos aquellos inventos. Pero todos hicieron uso de la palabra «Absoluto», que no es más que justamente la prueba cosmológica *in nuce* o, mejor dicho, en una concentración tan alta que, al hacerse microscópica, escapa a la vista y así se desliza inadvertida y se la hace pasar por algo que se entiende por sí mismo: pues desde el *examen rigurosum* kantiano ya no se puede dejar ver en su verdadera forma, según he explicado con más detalle en la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*, pp. 36 ss., y también en mi *Crítica de la filosofía kantiana*, 2.^a

93. De la *génesis* de esa conciencia de Dios hemos recibido hace poco una representación gráfica notable en ese respecto: un grabado en cobre que nos muestra una madre que enseña a rezar a su hijo de tres años, arrodillado sobre la cama con las manos juntas; — ciertamente, un episodio frecuente que constituye precisamente la *génesis* de la conciencia de Dios; pues es indudable que, después de que en la más tierna edad se ha conformado así el cerebro en su primer crecimiento, la conciencia de Dios ha quedado adherida con tanta fijeza como si fuera innata.

edición, p. 544 [3.^a ed., p. 574]. No sé indicar quién ha sido el primero en utilizar, hace unos cincuenta años, el ardid de introducir *incognito*, bajo esa exclusiva palabra *Absoluto*, la reventada y proscrita prueba cosmológica: pero el ardid fue adecuado a las capacidades del público: pues hasta el día de hoy el *Absoluto* circula como moneda legal. | En resumen, a los profesores de filosofía, pese a la crítica de la razón y sus demostraciones, no les han faltado nunca noticias auténticas de la existencia de Dios y su relación con el mundo, en cuya comunicación detallada debe consistir, según ellos, el filosofar. Pero, como se suele decir, «moneda de cobre, mercancía de cobre», y así es también en ellos ese Dios que se entiende por sí mismo: no tiene pies ni cabeza. Por eso resisten con él tras los montes o, más bien, tras un sonoro edificio de palabras, de modo que apenas se divisa un extremo de él. Si se les pudiera obligar a explicar claramente qué se ha de pensar en realidad con la palabra «Dios», veríamos si se entiende por sí mismo. Ni siquiera una *natura naturans* (en la que su Dios amenaza frecuentemente con transformarse) se entiende por sí misma; porque vemos que Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio construyen el mundo sin ella: pero esos hombres, con todos sus errores, siguen teniendo más valor que una legión de veletas cuya filosofía de lucro gira con el viento. Mas una *natura naturans* seguiría estando lejos de ser un Dios. Antes bien, en su concepto se contiene simplemente la comprensión de que tras los fenómenos de la *natura naturata*, tan efímeros y continuamente cambiantes, ha de esconderse una fuerza imperecedera e infatigable gracias a la cual aquellos se renovarían constantemente, ya que ella misma no estaría afectada por su desaparición. Así como la *natura naturata* es el objeto de la física, la *natura naturans* lo es de la metafísica. Esta nos lleva a comprender que también nosotros pertenecemos a la naturaleza y, por consiguiente, poseemos en nosotros mismos no solo el espécimen más próximo y claro de la *natura naturata* y de la *natura naturans*, sino incluso el único que nos es accesible también *desde dentro*. Puesto que la seria y exacta reflexión sobre nosotros mismos nos permite conocer la *voluntad* como el núcleo de nuestro ser, tenemos ahí una revelación inmediata de la *natura naturans*, que estamos autorizados a extender luego a todos los demás seres que conocemos de forma meramente parcial. Así llegamos a la gran verdad de que la *natura naturans* o la cosa en sí es la voluntad en nuestro corazón; mientras que la *natura naturata* o el fenómeno es la representación en nuestra cabeza. | Pero incluso prescindiendo de este resultado, está claro que la simple distinción de una *natura naturans* y una

natura naturata está lejos de ser un teísmo o incluso un panteísmo; porque para este (si no ha de ser una simple manera de hablar) se requeriría la adición de ciertas cualidades morales que evidentemente no convienen al mundo: por ejemplo, bondad, sabiduría, bienaventuranza, etc. Además, el panteísmo es un concepto que se suprime a sí mismo, ya que el concepto de un Dios presupone un mundo distinto de él como su esencial correlato. Si, por el contrario, el mundo mismo ha de asumir su papel, entonces queda un mundo absoluto, sin Dios; por eso el panteísmo es un simple eufemismo para el ateísmo. Mas esta última expresión contiene por su parte un elemento subrepticio, ya que supone de antemano que el teísmo se entiende por sí mismo, con lo que elude astutamente el *affirmanti incumbit probatio*⁹⁴, cuando, antes bien, el llamado ateísmo tiene el *jus primi occupantis*⁹⁵ y primero ha de ser vencido por el teísmo. Me permito aquí observar que los hombres vienen al mundo incircuncisos, por lo tanto, no como judíos. — Pero ni siquiera la suposición de una causa del mundo distinta de él es aún teísmo. Este no solo requiere una causa distinta del mundo, sino también inteligente, es decir, cognoscente y volente, luego personal, y por lo tanto también individual: solamente una causa tal es lo que designa la palabra «Dios». Un Dios impersonal no es un Dios sino simplemente una palabra impropia, un concepto impensable, una *contradictio in adjecto*, una contraseña para los profesores de filosofía que, tras haber tenido que renunciar a la cuestión, se han empeñado en colarse con la palabra. Pero, por otra parte, la personalidad, es decir, la individualidad autoconsciente que primero *conoce* y luego *quiere* conforme a lo conocido, es un fenómeno que conocemos exclusivamente por la naturaleza animal existente en nuestro pequeño planeta, y está tan íntimamente ligado a ella que no solo no estamos autorizados a pensarlo de forma separada e independiente de ella sino que tampoco somos capaces de hacerlo. Mas suponer un ser de esa clase como origen de la naturaleza misma y hasta de toda existencia en general es un pensamiento colosal y sumamente arriesgado que nos asombraría si lo oyéramos por primera | vez y si la inculcación temprana y la continua repetición no lo hubieran convertido en algo usual, incluso en una segunda naturaleza o, casi diría yo, en una idea fija. Por eso —dicho sea de paso— nada me ha acreditado tanto la autenticidad de *Kaspar*

94. [«La prueba corresponde al que afirma», regla de la lógica.]

95. [Derecho del primer ocupante.]

*Hauser*⁹⁶ como el informe de que la llamada «teología natural» que se le explicó no le convenció tanto como se había esperado; y a ello se añade además que (según la «Carta del conde Stanhope al maestro Meyer») dio muestras de una peculiar veneración al Sol. — Pero enseñar en la filosofía que aquel pensamiento teológico fundamental se entiende por sí mismo y que la razón no es más que la capacidad de captarlo inmediatamente y conocerlo como verdadero es una vergonzosa alegación. Un pensamiento semejante no solo no puede ser admitido en la filosofía sin la más irrecusable prueba, sino que ni siquiera es esencial en la religión: eso lo demuestra la religión con más adeptos en la Tierra, el antiquísimo budismo, que cuenta ahora con trescientos setenta millones de adeptos, de carácter altamente moral y hasta ascético, y que sustenta el más numeroso clero; porque él no admite en absoluto tal pensamiento sino que lo repudia expresamente y es *ex professo*, según nuestra expresión, ateo⁹⁷.

| Conforme a lo dicho, el antropomorfismo es una cualidad esencial al teísmo, y no consiste simplemente en la forma humana, 124

96. Kaspar Hauser (1812-1833): misterioso niño expósito, de origen y destino controvertidos. En 1849, Friedrich Dorguth, uno de los primeros partidarios de Schopenhauer, comparó a este con Kaspar Hauser. Cf. p. 145 [p. 164]. [N. de la T.]

97. «El Zaradobura, supremo rahan (sumo sacerdote) de los budistas en Ava, en un artículo sobre su religión que entregó a un obispo católico, entre las seis herejías condenadas incluye la doctrina de que existe un ser que ha creado el mundo y todas las cosas en el mundo, y que es el único digno de ser adorado»; Francis Buchanan, *On the religion of the Burmas*, en *Asiatic researches*, vol. 6, p. 268. También merece ser citado aquí lo que se menciona en la misma colección, vol. 15, p. 148: que los budistas no inclinan la cabeza ante ningún ídolo, aduciendo como razón que el ser originario penetra toda la naturaleza y, por consiguiente, se halla también en sus cabezas. E, igualmente, que el erudito orientalista y académico de San Petersburgo, I. J. Schmidt, en sus *Investigaciones en el campo de la cultura en el Asia Central*, San Petersburgo, 1824, p. 180, dice: «El sistema del budismo no conoce ninguna divinidad eterna, increada y única, que existiera antes de todos los tiempos y haya creado todo lo visible e invisible. Esa idea le es completamente ajena, y no se encuentra en los libros budistas el menor indicio de ella. Tampoco existe una creación», etc. — ¿Dónde queda entonces la «conciencia de Dios» de los profesores de filosofía, acosados por Kant y la verdad? ¿Cómo se puede siquiera conciliar con ella el hecho de que la lengua de los chinos, que constituyen aproximadamente las dos quintas partes de todo el género humano, no tenga ninguna expresión para *Dios* y *Creación*? De ahí que no se pueda traducir a ella el primer versículo del Pentateuco, para gran perplejidad de los misioneros, en cuya ayuda ha querido venir *sir George Staunton* con un libro suyo; se titula: *An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language*, London, 1848 (*Investigación sobre la forma apropiada de expresar la palabra Dios al traducir al chino las Sagradas Escrituras.*)

o solo en los afectos y pasiones humanos, sino en el fenómeno fundamental mismo: el de una voluntad equipada de un intelecto para regirse, fenómeno que, como se dijo, solo nos es conocido por la naturaleza animal y, en su mayor perfección, por el hombre, y que es el único que se puede concebir como individualidad, la cual, cuando es racional, se denomina personalidad. Eso lo confirma también la expresión «¡Vive Dios!»: Él es justamente un ser viviente, es decir, un volente con conocimiento. E incluso por eso, a un Dios le corresponde también un cielo en el que reine y gobierne. Mucho más por eso que por la forma en que se habla en el Libro de Josué, es por lo que el sistema del mundo de Copérnico fue recibido por la Iglesia con rabia, y por lo que, conforme a ello, cien años después vemos a Giordano Bruno defendiendo aquel sistema y el panteísmo al mismo tiempo. Los intentos de depurar el teísmo de antropomorfismo atacan directamente su esencia más íntima, aun cuando creen trabajar únicamente en la corteza: con su empeño por concebir en abstracto su objeto, lo subliman hasta convertirlo en una vaga nebulosa cuyo contorno se desvanece poco a poco en el afán por evitar la figura humana; con lo que el pueril pensamiento fundamental termina por evaporarse en la nada. Pero a los teólogos racionalistas, de los que son característicos tales intentos, se les puede reprochar además que entran directamente en contradicción con la Sagrada Escritura, que dice: «Dios creó al hombre a su imagen: a imagen | de Dios lo creó»⁹⁸. ¡Así pues, fuera con la jerga de los profesores de filosofía! No hay otro Dios más que Dios, y el Antiguo Testamento es su revelación: en especial, en el Libro de Josué⁹⁹.

125

En un cierto sentido, se podría llamar al teísmo, con *Kant*, un postulado práctico, pero en un sentido totalmente distinto del que él le ha dado. En efecto, el teísmo no es de hecho un producto del *conocimiento* sino de la *voluntad*. Si fuera originariamente *teórico*, ¿cómo podrían entonces ser tan insostenibles todas sus pruebas? Pero surge de la voluntad en la siguiente medida: la continua necesidad que unas veces inquieta profundamente el corazón (voluntad) del hombre y otras lo conmueve violentamente y lo mantiene sin cesar en estado de temor y esperanza, en tanto que las cosas *de* las que espera y teme no están en su poder e inclu-

98. [Génesis 1, 27.]

99. Al Dios que originariamente era Jehová los profesores de filosofía le han ido quitando una envoltura tras otra, hasta que al final no ha quedado más que la palabra.

so la conexión de las cadenas causales en la que se originan solo pueden ser alcanzadas por su conocimiento durante un breve intervalo, esa necesidad, digo, ese constante temer y esperar, le lleva a realizar hipóstasis de seres personales de los que todo depende. De ellos se puede suponer que, al igual que otras personas, serán receptivos a la súplica y la adulación, el servicio y las ofrendas; es decir, que serán más tratables que la rígida necesidad, las inexorables e impasibles fuerzas de la naturaleza y los oscuros poderes del curso del mundo. Si al principio, como es natural y como adecuadamente hicieron los antiguos, esos dioses eran muchos, de acuerdo con la diversidad de los asuntos, más tarde, debido a la necesidad de llevar al conocimiento consecuencia, orden y unidad, fueron sometidos o incluso reducidos a uno — que como una vez me hizo notar Goethe, es muy poco dramático, porque con una persona no se puede hacer nada. Mas lo esencial es el afán del hombre angustiado de postrarse e implorar ayuda en su necesidad frecuente, lamentable y grande, y también en relación con su bienaventuranza eterna. El hombre prefiere confiar en la misericordia ajena que en el propio mérito: | ese es un apoyo fundamental del teísmo. Así pues, para que su corazón (voluntad) tenga el alivio de la plegaria y el consuelo de la esperanza, su intelecto tiene que crearle un Dios; mas no, a la inversa, reza porque su intelecto haya inferido de forma lógicamente correcta un Dios. Si pudiera existir sin necesidad, deseos ni carencias, siendo acaso un ser meramente intelectual y sin voluntad, no necesitaría un Dios ni crearía ninguno. El corazón, es decir, la voluntad, cuando se halla intensamente afligida, tiene la necesidad de invocar una ayuda omnipotente y, por consiguiente, sobrenatural: así pues, porque se debe suplicar se hipostasia un Dios, no a la inversa. Por eso la parte teórica de las teologías de todos los pueblos es muy diferente en el número e índole de los dioses: pero todas tienen en común que pueden socorrer y lo hacen cuando se les sirve y adora; porque eso es lo que importa. Pero al mismo tiempo, esta es la marca de nacimiento en la que se conoce el origen de toda teología: que ha surgido de la *voluntad*, del corazón, y no de la cabeza o del conocimiento, como se aduce. Con eso concuerda que la verdadera razón por la que Constantino el Grande y también Clodoveo, el rey de los francos, cambiaron de religión fuera esta: que esperaban del nuevo Dios una mejor protección en la guerra. Hay unos pocos pueblos que, como prefiriendo el modo menor al mayor, en vez de los dioses tienen meros espíritus malvados de los que con sacrificios y oraciones se consigue que no dañen. No hay, en lo principal, gran

diferencia en el resultado. Pueblos de esta clase parecen haber sido también los habitantes originarios de las penínsulas indias y Ceilán antes de introducirse el brahmanismo y el budismo; y sus descendientes deben de haber tenido aún en parte una religión cacodemonológica¹⁰⁰ así, al igual que algunos pueblos salvajes. De ahí procede también el kapuismo¹⁰¹ mezclado con el budismo cingalés. — Igualmente se incluyen aquí los adoradores del diablo de Mesopotamia, visitados por *Layard*.

127 Estrechamente afín al verdadero origen de todo teísmo que aquí se ha expuesto, e igualmente procedente de la naturaleza del hombre, es el afán de ofrecer *sacrificios* a sus dioses para comprar su favor o, si ya han dado pruebas de él, para asegurarse su continuidad, o bien como rescate de los males (véase | *Sanchoniathonis fragmenta*, ed. Orelli, Leipzig, 1826, p. 42). Ese es el sentido de todo sacrificio, y así también el origen y el sostén de la existencia de todos los dioses, de modo que se puede decir con verdad que los dioses vivían del sacrificio. Pues el hombre se crea dioses justamente porque el afán de invocar y comprar la protección de seres sobrenaturales, aunque hijo de la necesidad y de la limitación intelectual, es natural a él, y su satisfacción constituye una necesidad. De ahí la universalidad del sacrificio en todas las épocas y en los más diversos pueblos, y la identidad del asunto dentro de las mayores diferencias de relaciones y niveles culturales. Así, por ejemplo, Heródoto ([*Historiae*] IV, 152) narra que un barco de Samos había obtenido una exorbitante ganancia gracias a la venta sumamente ventajosa de su cargamento en Tartesos, y esos samios emplearon la décima parte, que ascendía a seis talentos, en una gran vasija de bronce artísticamente trabajada, que ofrecieron a Hera en su templo. Como equivalente de esos griegos vemos en nuestros días al miserable lapón, nómada, encogido como un enano, guardando el dinero que le sobra en diferentes escondrijos de las rocas y los desfiladeros, que a nadie revela más que, a la hora de la muerte, a su heredero —salvo uno, que también se lo oculta a este, porque lo depositado allí se lo ha ofrecido al *genio loci*, el dios protector de su zona (véase Albrecht Pancritius, *Agringar, viaje por Suecia, Laponia, Noruega y Dinamarca en el año 1850*, Königsberg, 1852, p. 162)—. Así arraiga la creencia en Dios en el egoísmo. Solo en el cristianismo ha desaparecido el sacrificio propiamente dicho, si

100. De espíritus malvados. [N. de la T.]

101. Culto demoníaco originario de Ceilán, representado por el *kapu* o la casta de los exorcistas, magos y ejecutores de danzas demoníacas. [N. de la T.]

bien sigue existiendo en la forma de misas por las almas y en la construcción de conventos, iglesias y capillas. Pero en el resto, sobre todo entre los protestantes, han de servir como sucedáneos del sacrificio la alabanza, la loa y el agradecimiento, que por esa razón se llevan hasta los más enormes superlativos, incluso en ocasiones que parecen poco apropiadas para ello a quien es imparcial: por lo demás, eso es análogo al caso del Estado, que no siempre recompensa el mérito con obsequios sino también con simples saludos militares, y así asegura su continuada influencia. A este respecto, vale la pena traer a la memoria lo que dice el gran *David Hume* sobre el tema: *Whether this god, therefore, be considered as | their peculiar patron or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the titles of his divinity, is sure to be outdone by his successors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself, beyond which there is no farther progress*¹⁰² (*Essays and Treatises on several subjects*, London, 1777, vol. II, p. 429). Más adelante: *It appears certain, that, though the original notions of the vulgar represent the Divinity as a limited being, and consider him only as the particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it dangerous to refuse their assent. Will you say, that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm but thinking it safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate themselves with him. As a confirmation*

128

102. [Por lo tanto, bien sea ese Dios considerado su peculiar patrón o el soberano general del cielo, sus devotos se esforzarán por todos los medios en ganarse su favor; y suponiendo que Él se complacerá, como ellos mismos, con alabanzas y halagos, no hay elogio o exageración que se ahorren al dirigirse a Él. A medida que los temores y miserias se hacen más urgentes, inventan nuevas variedades de adulación; e incluso el que supera a sus predecesores hinchando los títulos de su divinidad está seguro de ser superado por sus sucesores con epítetos de alabanza nuevos y más pomposos. Así continúan; hasta que al final llegan a la infinitud misma, más allá de la cual no hay avance ulterior.]

of this, we may observe, that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever¹⁰³ (*ibidem*, p. 432).

129 A fin de mitigar lo escandaloso de su crítica de toda teología especulativa, *Kant* no solo le añadió la teología moral sino también la aseveración de que, aunque la existencia de Dios tuviera que quedar indemostrada, exactamente igual de imposible era demostrar su opuesto; con lo que muchos se han tranquilizado, al no darse cuenta de que él, con una simulada | ingenuidad, ignoró el *affirmanti incumbit probatio*¹⁰⁴, como también que el número de cosas cuya inexistencia no se puede demostrar es infinita. Como es natural, más aún se guardó de demostrar los argumentos de los que uno se podría servir realmente para un contra-argumento *ad absurdum*¹⁰⁵, si acaso no quisiera seguir actuando de modo meramente defensivo sino proceder de una vez agresivamente. De esta clase serían más o menos los siguientes:

1) En primer lugar, la triste condición de un mundo cuyos seres vivos se mantienen a base de devorarse unos a otros; la necesidad y el miedo que ello origina en todo ser viviente; la cuantía y colosal magnitud de los males; la multiplicidad e inexorabilidad de los sufrimientos que a menudo crecen hasta el horror; la carga de la vida misma y su precipitarse a una amarga muerte: eso no se puede conciliar honradamente con la idea de que ese mundo es la obra de la infinita bondad, la omnisapientia y la omnipotencia reunidas.

103. [Parece cierto que, aunque las originales nociones del vulgo representan la divinidad como un ser limitado y la consideran solamente como la particular causa de salud o enfermedad, abundancia o escasez, prosperidad o adversidad, cuando se le sugieren ideas más grandiosas estiman que es *peligroso rechazar su asentimiento*. ¿Diría alguien que su deidad es finita y limitada en sus perfecciones; que puede ser vencida por una fuerza superior; que está sometida a pasiones humanas, dolores y enfermedades; que tiene un comienzo y puede tener un fin? Eso no se atreven a afirmarlo; pero, pensando que *lo más seguro es acceder a los mayores encomios, con un afectado arrobamiento y devoción se esfuerzan por congraciarse con ella*. Como confirmación de esto podemos observar que el asentimiento del vulgo es en este caso meramente verbal, y que son incapaces de concebir aquellas sublimes cualidades que supuestamente atribuyen a su deidad. Su idea real de ella, no obstante su pomposo lenguaje, sigue siendo tan pobre y frívola como siempre.]

104. Véase p. 122 [p. 144], nota 94. [N. de la T.]

105. [...] *einem apagogischen Gegenbeweise*: sobre el concepto de ἀπαγωγή y su uso en Schopenhauer, véase *El mundo como voluntad y representación* II, p. 117 [p. 138], nota 2. [N. de la T.]

En cambio, a elevar un grito es tan fácil como difícil es enfrentarse al tema con razones concluyentes.

2) Dos son los puntos que no solo ocupan a todo hombre que piensa, sino que se hallan principalmente en el corazón de los adeptos de cualquier religión, y por eso la fuerza y permanencia de las religiones se basan en ellos: primero, la trascendente significación moral de nuestro obrar y, segundo, nuestra permanencia tras la muerte. Si una religión ha atendido bien esos dos puntos, todo lo demás es accesorio. Por ello, examinaré aquí el teísmo con relación al primer punto y, en el siguiente número, con relación al segundo.

El teísmo tiene, pues, una doble conexión con la moralidad de nuestro obrar: una *a parte ante* y otra *a parte post*, es decir, con respecto a las razones y con respecto a las consecuencias de nuestro actuar. Tomando en primer lugar el último punto, el teísmo proporciona un apoyo a la moral, pero de la clase más ruda e incluso con el que la verdadera y pura moralidad del obrar queda en el fondo suprimida, ya que toda acción desinteresada se convierte enseguida en interesada por mediación de una letra de cambio a muy largo plazo, pero segura, que se recibe como pago por ella. En efecto, el Dios que al principio era el creador aparece al final como vengador y remunerador. El respeto a él puede suscitar, desde luego, acciones virtuosas: | pero estas no serán puramente morales cuando el miedo al castigo o la esperanza de recompensa sean su motivo; antes bien, el fondo de tal virtud se reduce a un egoísmo prudente y bien calculado. En última instancia, se trata exclusivamente de la firmeza de la fe en cosas indemostrables: si esta existe, no se tendrá reparo en asumir un breve periodo de sufrimiento a cambio de una eternidad de gozo, y el verdadero principio rector de la moral será: «poder esperar». Pero todo el que busca una recompensa de sus actos, sea en este mundo o en uno futuro, es un egoísta: si se le priva de la recompensa esperada, da igual si se debe al destino que rige este mundo o a la vacuidad de la ilusión que le construyó un mundo futuro. Por eso la teología moral de *Kant* en realidad socava también la moral.

A su vez, *a parte ante* el teísmo está también en contradicción con la moral, ya que suprime la libertad y la imputabilidad. Pues no se puede pensar la culpa ni el mérito de un ser que en su *existentia* y *essentia* es obra de otro. Ya *Vauvenargues* dijo con gran acierto: *Un être qui a tout reçu ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indé-*

*pendant*¹⁰⁶ (*Discours sur la liberté*. Véase *Oeuvres complètes*, Paris, 1823, tomo II, p. 331). Pero, al igual que cualquier otro ser imaginable, no puede actuar más que *según su naturaleza* y ponerla así de manifiesto: tal y como está constituido [*beschaffen*], así ha sido creado [*geschaffen*]. Si obra mal, se debe a que *es* malo, y entonces la culpa no es suya sino de aquel que lo ha hecho. El autor de su existencia y naturaleza, y también de las circunstancias en que fue colocado, es también inevitablemente el autor de su actuar y sus hechos, que están determinados por todo eso con tanta seguridad como el triángulo por dos ángulos y una línea. Lo correcto de esta argumentación lo han entendido muy bien y admitido san Agustín, Hume y Kant, mientras que los demás la ignoraron de forma pícara y cobarde; sobre esto doy detallada cuenta en mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la | voluntad*, pp. 67 ss. [2.^aed., pp. 66 ss.]. Precisamente para eludir esa dificultad terrible y exterminadora se ideó la libertad de la voluntad, el *liberum arbitrium indifferenciae*, que contiene una monstruosa ficción y por eso ha sido siempre discutida y ya desde hace tiempo rechazada por todas las cabezas pensantes, aunque quizás en ninguna parte haya sido tan sistemática y profundamente refutada como en el escrito que acabo de mencionar. Que el vulgo siga cargando con la libertad de la voluntad; también el literario, también el vulgo que filosofa: ¿qué nos importa a nosotros? La afirmación de que un ser dado es *libre*, esto es, en circunstancias dadas puede actuar así y también de otro modo, significa que tiene una *existentia* sin *essentia*, es decir, que simplemente *es* sin ser *algo*; por lo tanto, que no es *nada* pero *es*; así que a la vez es y no es. Eso es, pues, el colmo del absurdo, pero no deja de ser bueno para gente que no busca la verdad sino su alimento y, por lo tanto, nunca dará por válido lo que no se ajuste a su conveniencia, a la *fable convenue*¹⁰⁷ de la que viven: en vez de refutar, lo que sirve a su impotencia es el ignorar. ¿Y a las opiniones de tales βουκλήματα, *in terram prona et ventri obedientia*¹⁰⁸, se les ha de atribuir importancia? — Todo lo que *es*, es también *algo*, tiene una esencia, una naturaleza, un carácter: conforme a este tiene que actuar, así ha de obrar (lo cual significa actuar por motivos) cuando se presentan las circunstancias externas que suscitan las manifes-

106. [Un ser que lo ha recibido todo no puede obrar más que por lo que le ha sido dado; y todo el poder divino, que es infinito, no sabría hacerlo independiente.]

107. [Fábula convencional.]

108. [«Rebaño, que se inclina a la tierra y sirve a su vientre», Salustio, *La conjuración de Catilina*, c. 1]

taciones individuales de aquel. De donde ha sacado la existencia, la *existentia*, de ahí ha sacado también el qué, la naturaleza, la *essentia*; porque ambas son distintas en el concepto pero inseparables en la realidad. Mas lo que posee una *essentia*, es decir, una naturaleza, un carácter, una índole, solo puede actuar conforme a ella y nunca de otro modo: únicamente el momento junto con la forma y naturaleza próximas de las acciones individuales son determinados en cada caso por los motivos que se presentan. Que el creador haya creado al hombre *libre* significa algo imposible: que le ha otorgado una *existentia* sin *essentia*, esto es, que le ha dado la *existencia* solo *in abstracto*, dejándole a él *lo que* quisiera ser. A este respecto, pido que se repase el § 20 de mi tratado *Sobre el fundamento de la moral*. — La libertad moral y la responsabilidad o la imputabilidad suponen sin duda la *aseidad*. Las acciones siempre resultarán necesariamente del carácter, es decir, de la peculiar y por lo tanto inmutable naturaleza de un ser, bajo el influjo y conformidad con los motivos: así pues, si ha de ser responsable tiene que existir originariamente y por su propio impulso: él mismo ha de ser, según su *existentia* y *essentia*, su propia obra y el autor de sí mismo, si es que ha de ser el verdadero autor de sus *actos*. O, como lo he expresado en mis dos escritos de concurso, la libertad no puede hallarse en el *operari*, luego ha de estar en el *esse*: pues, desde luego, existe.

Dado que todo eso no solo es demostrable *a priori* sino que incluso la experiencia cotidiana nos enseña claramente que cada uno trae al mundo su carácter moral ya dispuesto y le es inalterablemente fiel hasta el fin, y puesto que además esa verdad se presupone tácitamente pero con seguridad en la vida real y práctica, por cuanto que cada uno determina para siempre su confianza o desconfianza en otro conforme a los rasgos de carácter que una vez puso de manifiesto, podríamos asombrarnos de que, desde hace unos mil seiscientos años, se haya afirmado y enseñado teóricamente lo contrario: que en su origen todos los hombres son exactamente iguales en sentido moral y que la gran diversidad de su obrar no nace de una diversidad originaria e innata de las disposiciones y el carácter, pero tampoco de las circunstancias y ocasiones que surgen, sino propiamente de nada, nada que luego recibe el nombre de «voluntad libre». — Pero esa absurda doctrina se hace necesaria por otra suposición, también puramente teórica, con la que está en íntima relación: que el nacimiento del hombre es el comienzo absoluto de su existencia, ya que es *creado* (un *terminus ad hoc*) de la nada. Si, bajo ese supuesto, la vida ha de mantener aún un significado y tendencia morales, estos tienen que encontrar

su origen únicamente en el curso de la misma y, por cierto, de la nada, como de la nada existe ese hombre así concebido: pues toda referencia a una condición precedente, | a una existencia anterior o a una acción extratemporal, a las que sin embargo remite claramente la inmensa, originaria e innata diversidad de los caracteres morales, queda aquí descartada de una vez por todas. De ahí, pues, la absurda ficción de una libertad libre. — Es sabido que todas las verdades están conectadas; pero también los errores se necesitan unos a otros, — al igual que *una* mentira exige una segunda, o como dos naipes apoyados uno contra otro se sostienen mutuamente, — mientras nada derriba ambos.

3) No mucho mejor que con la libertad de la voluntad van las cosas, bajo el supuesto del teísmo, con nuestra permanencia tras la muerte. Lo que ha sido creado por otro ha tenido un comienzo de su existencia. Que esta, tras no haber existido durante un tiempo infinito, deba a partir de ahora permanecer para toda la eternidad es una suposición desmesuradamente audaz. Si yo con mi nacimiento he surgido y he sido creado de la nada por primera vez, entonces existe la más alta probabilidad de que en la muerte me vuelva a convertir en nada. La duración infinita *a parte post* y la nada *a parte ante* no concuerdan. Solo lo que es originario, eterno, increado, puede ser indestructible (véase Aristóteles, *De coelo* I, c. 12, pp. 281-283 y Priestley, *On matter and spirit*, Birmingham, 1782, vol. I, p. 234). En todo caso, pueden desesperar ante la muerte los que creen que hace treinta o sesenta años han sido una pura nada y después han surgido de ella como obra de otro; porque ahora tienen la ardua tarea de suponer que una existencia así nacida, a pesar de su tardío comienzo, producido tras el transcurso de un tiempo infinito, tendrá una duración infinita. En cambio, ¿cómo habría de temer la muerte aquel que se conoce a sí mismo como el ser originario y eterno, la fuente de toda existencia, y sabe que fuera de él no existe en verdad nada? ¿El que termina su existencia individual con la sentencia de la santa *Upanishad: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*¹⁰⁹, en la boca o en el corazón? Así pues, solo él puede, pensando con consecuencia, morir tranquilo. Pues, como se dijo, la *aseidad* es la condición de la inmortalidad como de la imputabilidad. Conforme a ello, en la India el desprecio de la muerte así como la | completa impasibilidad y hasta alegría ante ella son totalmente comunes. En cambio, el ju-

109. [«Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada», *Oupnekhat*, I, p. 122, ed. A. du Perron, 1801-1802.]

daísmo, únicamente la única religión monoteísta, que enseña la existencia de un verdadero Dios creador de cielo y tierra, no tiene, de forma plenamente consecuente, una doctrina de la inmortalidad ni tampoco de una retribución tras la muerte, sino solamente castigos y recompensas temporales; con ello se distingue de todas las demás religiones, aunque no para ventaja suya. Las dos religiones nacidas del judaísmo fueron en esto inconsecuentes, ya que añadieron la inmortalidad a partir de otras doctrinas mejores que llegaron a conocer por otra vía, pero mantuvieron el Dios creador¹¹⁰.

110. La verdadera *religión judía*, tal y como es expuesta y enseñada en el Génesis y en todos los libros históricos hasta el final de las Crónicas, es la más burda de todas las religiones, ya que es la única que no tiene una doctrina de la inmortalidad ni indicio alguno de ella. Todos los reyes y todos los héroes o profetas cuando mueren son enterrados junto a sus padres, y con ello acaba todo: no hay huella de una existencia tras la muerte e incluso, como a propósito, todo pensamiento de esa clase parece ser eliminado. Por ejemplo, Jehová dedica al rey Josías un largo discurso laudatorio que concluye con la promesa de una recompensa; dice: ἰδοὺ προστίθημί σε πρὸς τοὺς πατέρας σου, καὶ προστεθήσῃ πρὸς τὰ μνήματά σου ἐν εἰρήνῃ [He aquí que quiero reunirme con tus padres y que seas recogido con paz en tu tumba.] (2 Crónicas, 34, 28) y que él, por tanto, no llegará a ver a Nabucodonosor. Mas no hay ninguna idea de otra existencia tras la muerte y con ella de una recompensa positiva, en lugar de la mera negativa de morir y no soportar más sufrimientos. Por el contrario, una vez que el señor Jehová ha desgastado y agotado su obra y juguete, lo arroja al estiércol: esa es la recompensa. Precisamente porque la religión judía no conoce ninguna inmortalidad, y por consiguiente tampoco ningún castigo tras la muerte, al pecador al que le va bien en la tierra Jehová no puede amenazarle más que castigando sus fechorías en sus hijos y los hijos de sus hijos, hasta la cuarta generación, como puede verse en Éxodo, c. 34 v. 7 y Números, c. 14 v. 18. — Esto demuestra la ausencia de una doctrina de la inmortalidad. Igualmente, el pasaje de Tobías, c. 3, 6, donde este pide a Dios la muerte ὅπως ἀπολύθω καὶ γενώμαι γῆ [para que me salve y me convierta en tierra] y nada más, no contiene ninguna idea de una existencia tras la muerte. — En el Antiguo Testamento se promete como recompensa a la virtud una larga vida sobre la tierra (por ejemplo, Deuteronomio c. 5, v. 16 y 33); en el *Veda*, en cambio, no volver a nacer. — El desprecio que profesaron hacia los judíos todos sus pueblos contemporáneos puede haberse debido en gran parte a la pobre naturaleza de su religión. Lo que dice el Eclesiastés, 3, 19 y 20, constituye el verdadero ánimo de la *religión judía*. Si acaso, como en Daniel 12, 2, se hace alusión a una inmortalidad, se trata de una doctrina extraña importada, como se infiere de Daniel, 1, 4 y 6. En el segundo libro de los Macabeos, c. 7, aparece claramente la doctrina de la inmortalidad: de origen babilonio. Todas las demás religiones: la de los hindúes —tanto brahmanes como budistas—, egipcios, persas, y hasta la de los druidas, enseñan la inmortalidad y también, exceptuando los persas en el Zend-Avesta, la metempsicosis. D. G. von Ekendahl, en su recensión de los *Svenska Siare och Skalder* de Atterbom, atestigua que la *Edda*, en concreto la *Voluspa*, enseña la transmigración de las almas (en los *Cuadernos de entretenimiento literario*, 25 de agosto de 1843). Incluso los griegos y los romanos tenían algo *post letum* [después de la muerte], el Tártaro y el Elíseo, y decían:

| El hecho de que, como se dijo, el judaísmo sea la única religión puramente monoteísta, es decir, que enseña la existencia de un Dios creador como origen de todas | las cosas, es un mérito que inexplicablemente se ha intentado ocultar, afirmando y enseñando siempre que todos los pueblos adoraban al verdadero Dios aunque con otros nombres. Pero en eso no solo se yerra mucho sino del todo. Que el budismo, es decir, la religión más distinguida de la Tierra por el número mayoritario de sus adeptos, es absoluta y expresamente atea queda fuera de duda por la coincidencia de todos los testimonios auténticos y escritos originales. Tampoco los Vedas enseñan un Dios creador sino un alma del mundo denominada *lo Brahm* (en neutro), de la que el *Brahma* nacido del ombligo de Visnu con los cuatro rostros que forma parte de la Trimurti es una mera personificación popular en la sumamente diáfana mitología hindú. Él representa claramente la procreación, el nacimiento de los seres, del mismo modo que Visnu representa su acmé y Siva,

Sunt aliquid manes, letum non omnia finit

Luridaque evictos effugit umbra rogos.

Propert. Eleg. IV, 7.

[Algo son los manes, la muerte no acaba todo

Pálida del rescoldo se eleva triunfante la sombra.]

En general, la verdadera esencia de una religión en cuanto tal consiste en la convicción que nos da de que nuestra verdadera existencia no se limita a nuestra vida sino que es infinita. Mas eso no lo ofrece en absoluto esa deplorable religión judía, y ni siquiera lo intenta. Por eso es la más burda y peor de todas las religiones, consiste solamente en un absurdo e indignante teísmo y acaba en que el κύριος [señor] que ha creado el mundo quiere ser venerado; por eso es sobre todas las cosas celoso, envidioso de sus camaradas, los restantes dioses: si se les ofrecen sacrificios se irrita, y a sus judíos les va mal. Todas esas restantes religiones y sus dioses son tachados en la Septuaginta de βδέλυγμα [atrocidad]: pero es el burdo judaísmo sin inmortalidad el que verdaderamente merece ese nombre. Es sumamente lamentable que se haya convertido en el fundamento de la religión dominante en Europa. Pues es una religión sin ninguna tendencia metafísica. Mientras que todas las demás religiones intentan enseñar al pueblo el significado metafísico de la vida con imágenes y parábolas, la religión judía es totalmente inmanente y no ofrece más que un simple grito de guerra en la lucha contra otros pueblos. *La educación del género humano* de Lessing debería llamarse *La educación de los judíos*: pues todo el género humano estaba convencido de aquella verdad, salvo esos elegidos. Pero precisamente los judíos son el pueblo elegido de su Dios y él es el Dios elegido de su pueblo. Y nadie tiene que preocuparse por eso. (Ἐσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός [«Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo», Éxodo 6, 7] — es un pasaje de un profeta, según Clemente de Alejandría.) Pero no puedo ocultar mi pesar cuando observo que los pueblos europeos actuales se consideran en cierta medida los herederos de aquel pueblo elegido de Dios. Sin embargo, no se le puede disputar al judaísmo la fama de ser la única religión realmente monoteísta de la tierra: ninguna otra puede ostentar un Dios objetivo, creador de cielo y tierra.

su destrucción. También su producción del mundo es un acto pecaminoso, exactamente igual que la encarnación mundana de lo Brahm. Luego, como sabemos, Ahrimán es de la misma condición que Ormuz en el Zend-Avesta, y ambos han nacido del tiempo inconmensurable, *Zervane Akerene* (si es conforme con ello). Igualmente, en la *Cosmología de los fenicios* escrita por *Sankun-yathon* y conservada por Filón de Biblos, muy hermosa y merecedora de ser leída, y que es quizás el prototipo de la mosaica, no encontramos indicio alguno de teísmo o de creación del mundo por un ser personal. En efecto, también vemos aquí, como en el Génesis mosaico, el caos originario sumido en la noche; pero no aparece ningún Dios ordenando que se haga la luz, y que se haga esto y lo otro: ¡Oh, no! Sino que ἡράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν¹¹¹: el espíritu que fermenta en la masa se enamora de su propio ser, con lo que surge una mezcla de aquellos componentes originarios de mundo; a partir de ella —y, por cierto, de forma muy acertada y significativa, como consecuencia del deseo, πόθος, que, como | observa atinadamente el comentarista, es el eros de los griegos—, se desarrolla el lodo originario y de este, las plantas y finalmente también los seres cognoscentes, es decir, los animales. Pues hasta entonces, como se observa expresamente, todo se produce sin conocimiento: αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν¹¹². (Así consta, añade Sankun-yaton, en la cosmogonía escrita por *Taaut* el egipcio.) A su *cosmogonía* sigue después la más detallada *zoogonía*. Se describen ciertos procesos atmosféricos y terrestres que recuerdan realmente las consecuentes hipótesis de nuestra geología actual: al final, intensos aguaceros son seguidos por truenos y relámpagos cuyo estruendo hace despertar a la existencia espantados a los seres cognoscentes, «y en adelante se mueve sobre la tierra y en el mar *lo masculino y femenino*». Eusebio, a quien debemos esos fragmentos de Filón de Biblos (véase *Praeparat. evangel.* L. II, c. 10), acusa de ateísmo con toda razón a esa cosmogonía: lo es sin discusión, como todas y cada una de las doctrinas del nacimiento del mundo, con la sola excepción de la judía. En la mitología de los griegos y romanos encontramos dioses como padres de dioses y ocasionalmente de hombres (si bien estos son originariamente el trabajo de alfarería de Prometeo), pero ningún Dios creador. Pues el que más tarde algunos filósofos que llegaron a conocer el

111. [«El espíritu se enamora de su propio origen», Sankun-yaton, *Phoenicum teología*, ed. Orelli, p. 8.]

112. [«Él mismo no conocía su propia creación», *ibid.*, p. 10.]

judaísmo quisieran interpretar al padre Zeus en ese sentido no le afecta; no más que el que *Dante*, sin haberle pedido permiso, en su infierno pretenda identificarle sin cumplidos con Domeneddio, cuyo afán de venganza y crueldad inauditos celebra y describe ahí mismo; por ejemplo, c. 14, 70; c. 31, 92. Finalmente (pues se ha recurrido a todo), la noticia innumerables veces repetida de que los salvajes norteamericanos adoraban bajo el nombre de *Gran espíritu* a Dios, el creador de cielo y tierra, con lo que serían plenamente teístas, es totalmente incorrecta. Ese error ha sido de nuevo refutado por un tratado sobre los salvajes norteamericanos que *John Scouler* presentó en una asamblea de la Sociedad Etnográfica de Londres en 1846, y del que ofrece un extracto *L'institut, journal des sociétés savantes*, sec. 2, julio de 1847. | Dice: «Cuando en los informes sobre las supersticiones de los indios se habla del *Gran espíritu*, nos inclinamos a suponer que esa expresión designa una idea acorde con aquella a la que la vinculamos, y que su creencia es un *teísmo* simple, natural. Pero esa interpretación dista mucho de ser correcta. La religión de esos indios es más bien un *fetichismo* consistente en hechizos y encantamientos. En el informe de *Tanner*, que vivió entre ellos desde niño, los detalles son fieles y curiosos, pero muy distintos de las invenciones de ciertos escritores: en él se aprecia que la religión de esos indios no es en realidad más que un fetichismo semejante al que en tiempos se encontraba entre los fineses y, aún hoy, en los pueblos de Siberia. En el caso de los indios que habitan al este de las montañas, el fetiche consiste en un objeto al que se le atribuyen propiedades misteriosas», etc.

Como consecuencia de todo esto, la opinión de la que aquí hablamos ha de dejar lugar más bien a su opuesta: que solo un pueblo diminuto, insignificante, despreciado por todos sus pueblos contemporáneos y el único de todos que vive sin creer en la permanencia tras la muerte, pero que una vez fue elegido para ello, tiene un monoteísmo puro o el conocimiento del Dios verdadero; y además, no por la filosofía sino solo por revelación, como es propio de ella: ¿pues qué valor tendría una revelación que solo enseñara lo que se sabría también sin ella? — El que ningún otro pueblo haya concebido nunca esa idea tiene así que contribuir a estimar la revelación.

§ 14 ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE MI PROPIA FILOSOFÍA

Apenas existe un sistema filosófico tan sencillo y compuesto de tan pocos elementos como el mío; por eso se puede fácilmente abarcar