

ALGUNAS LECCIONES SOBRE

EL DESTINO DEL SABIO

ALGUNAS LECCIONES SOBRE EL DESTINO DEL SABIO (1794)

J. G. FICHTE

Prólogo

Estas lecciones fueron dadas en el pasado semestre de verano¹ ante un considerable número de nuestros jóvenes estudiantes. Franquean el acceso a un todo que el autor quiere completar y presentar al público a su debido tiempo². Una circunstancia externa³, que en nada puede contribuir a la correcta apreciación y comprensión de estas páginas, le movió a mandar imprimir por separado estas cinco primeras lecciones y a hacerlo, además, exactamente tal y como fueron dictadas, sin alterar una sola palabra. Esto puede servir para excusar algún descuido en la expresión. A causa de sus otros trabajos⁴, no pudo darles desde el principio una forma acabada, tal como hubiera sido su deseo. Conviene, por tanto, recurrir a la declamación para ayudar a la exposición oral, pues revisarlas con vistas a su publicación hubiera contrariado una segunda intención que el autor albergaba al mandarlas imprimir⁵.

En estas lecciones aparecen varias declaraciones que no complacerán a todos los lectores, pero no cabe hacer por ello ningún reproche al autor, pues en sus investigaciones no se ha preocupado de si algo gustaría o disgustaría, sino de si podía ser verdadero; y ha afirmado, tan bien como era capaz de hacerlo, lo que, según su leal saber y entender, consideraba verdadero.

Pero amén de aquella clase de lectores que tienen sus razones para sentirse molestos por lo aquí, habrá otros que lo estimarán cuando menos inútil, porque no es posible ponerlo en práctica y porque nada le corresponde en el mundo real tal y como es ahora. Y, en efecto, es de temer que la mayor parte de los lectores, por lo demás personas honestas, respetables y sobrias, juzgarán nuestras lecciones de este modo. Pues aunque en cada época el número de personas capaces de elevarse a las ideas ha sido reducidísimo, sin embargo, por razones que ciertamente no vienen al caso aquí, tal número nunca ha sido tan pequeño como precisamente en la actualidad. Si bien es verdad que en el círculo que la experiencia ordinaria ha trazado en torno a nosotros, la gente nunca ha pensado por sí misma con más amplitud de miras ni ha juzgado más correctamente que lo hace quizá hoy en día, apenas se sale de ese ámbito, por poco que sea, la mayoría yerra por completo y anda a tientas. Si es imposible volver a encender en estas gentes la chispa del genio supremo una vez extinguida, hay que dejarlas tranquilas dentro del círculo de la experiencia ordinaria y, en la medida en que son útiles e indispensables en el mismo, concederles íntegramente su valor en y para este círculo. Cometan, no obstante, una gran injusticia si pretenden rebajar a su propio nivel todo aquello a lo que no pueden elevarse ellos mismos: si, por ejemplo, exigen que toda publicación deba ser tan fácil de usar como un libro de cocina, o un libro de aritmética o un reglamento de servicio, y si desacreditan todo lo que no puede ser empleado de esta manera.

Sabemos quizá tan bien como ellos, acaso mejor, que los ideales no pueden presentarse en el mundo real. Mantenemos únicamente que la realidad debe ser juzgada de acuerdo con ideales y modificada por quienes se sientan con fuerza para hacerlo. Aun suponiendo que no pudieran convencerse de que esto es así, sin embargo, dado que son lo que son, pierden muy poco, y la humanidad no pierde nada. Luego está claro que no se ha contado con ellos para el plan de ennoblecimiento de la humanidad. Ésta proseguirá, sin duda, su camino ¡Que la naturaleza pródiga reine sobre estas gentes y les otorgue a su debido tiempo lluvia y sol, alimento sano y circulación sin trabas de los humores y, además, sutiles pensamientos!

Jena, feria de San Miguel, 1794

Primera lección

Sobre el destino del hombre en sí

El propósito de las lecciones que hoy inauguro es conocido ya en parte. Quisiera responder, o más bien, incitaros a responder a las siguientes cuestiones: ¿cuál es el destino del sabio? ¿Cuál es su relación con el conjunto de la humanidad y con las clases particulares de hombres? ¿Cuáles son los medios más seguros para cumplir su sublime destino?

El sabio sólo es sabio en la medida en que se contrapone a otros hombres que no lo son. El concepto de sabio surge por comparación y por referencia a la sociedad (por tal se entiende aquí no meramente el Estado, sino, en general, todo agregado de hombres racionales que compartan el espacio y mantengan relaciones mutuas).

Por consiguiente, el destino del sabio como tal es concebible sólo en la sociedad. La respuesta a la pregunta: ¿cuál es el destino del sabio? Presupone, por tanto, la respuesta a esta otra: ¿cuál es el destino del hombre en la sociedad?

La respuesta a esta última pregunta presupone, a su vez, la respuesta a otra aún más elevada: ¿cuál es el destino del hombre en sí, es decir, del hombre considerado sólo como hombre, meramente según el concepto de hombre en cuanto tal, aislado y fuera de toda asociación que no esté necesariamente incluida en su concepto?⁶

Me permito deciros ahora, sin pretender probarlo, algo que sin duda ya ha sido demostrado por muchos de vosotros desde hace tiempo, y que otros sienten oscuramente, aunque no por ello con menos intensidad: la filosofía entera, todo pensamiento y doctrina humanos, todos vuestros estudios y, en particular, todo lo que seré capaz de exponeros alguna vez, no puede tener otro fin que responder a las preguntas planteadas, y muy especialmente a la última y suprema: ¿cuál es el destino del hombre como tal y cuáles son los medios más seguros para cumplirlo?

Ciertamente no la posibilidad de sentir este destino, pero sí una intelección clara, distinta y completa del mismo presupone la filosofía entera, o mejor dicho, una filosofía bien fundada y exhaustiva. El objeto de mi lección de hoy es precisamente este destino del hombre en sí. Comprenderéis que, a menos que pretenda tratar en una hora la filosofía entera, no seré capaz en esta sesión de deducir completamente a partir de sus fundamentos lo que tengo que decir acerca de este tema. Pero lo que sí puedo hacer es construir sobre vuestros sentimientos. Al mismo tiempo veréis que la *última* tarea de toda investigación filosófica estriba en responder a la pregunta a la que quiero responder en mis lecciones públicas, a saber, cuál es el destino del sabio o-lo que es equivalente, como resultado obvio en su momento-, cuál es el destino del hombre más elevado verdadero. Y veréis igualmente que la *primera* tarea de la investigación filosófica es responder a la pregunta de cuál es el destino del hombre en general, pregunta cuya respuesta pienso fundamentar en mis lecciones privadas⁷, pero que hoy me limito a indicar brevemente. ¡Voy ahora a contestar a la pregunta propuesta.

La cuestión concerniente a qué sería lo propiamente espiritual en el hombre, el Yo puro, considerado absolutamente en sí, aislado y fuera de toda relación con algo exterior a él, es una cuestión insoluble, y tomada en sus términos exactos encierra una contradicción consigo misma. No es verdad, ciertamente, que el Yo puro sea un producto del No-Yo – así llamo a todo lo que es pensado como existiendo fuera del Yo, todo lo que es distinguido del Yo y opuesto a él-; no es verdad, digo, que el Yo puro sea un producto del No-Yo. Una proposición tal expresará un materialismo trascendental, que es completamente contrario a la razón. Sin embargo, es seguramente verdad (y en su lugar será rigurosamente demostrado) que el Yo jamás es consciente de sí mismo, ni puede serlo, salvo en sus determinaciones empíricas, que presuponen

necesariamente algo exterior al Yo. Incluso el cuerpo del hombre, que él llama *su* cuerpo, es algo fuera del Yo. Sin este vínculo con un cuerpo no sería ni siquiera un hombre, sino algo absolutamente inconcebible para nosotros, si es que aún se puede denominar “algo” a lo que ni siquiera es un objeto de pensamiento. Por consiguiente, ni aquí ni en ninguna parte, la expresión “el hombre considerado en sí y aislado” equivale a considerarlo como Yo puro, sin relación alguna con algo fuera de su Yo puro, sino meramente a concebirlo fuera de toda relación con seres racionales semejantes a él.

¿Cuál es el destino del hombre si es concebido de esta manera? ¿Qué hay en el concepto de hombre que le pertenece en cuanto tal, pero no a lo que no es hombre entre los seres que conocemos? ¿Qué distingue al hombre de todos aquellos seres que conocemos, pero a los que no llamamos humanos?

Debo partir de algo positivo, y como no puedo partir aquí de lo que es absolutamente positivo, la proposición “Yo soy”, tendré que proponer a guisa de hipótesis una proposición que reside inextirpablemente en el sentimiento humano –una proposición que es el resultado de toda la filosofía y que, susceptible de una demostración rigurosa, demostraré rigurosamente en el curso de mis lecciones privadas-. La proposición en cuestión es la siguiente: tan cierto como que el hombre está dotado de razón es que él constituye su propio fin; es decir, no existe porque alguna otra cosa deba existir, sino que existe simplemente porque *él* debe existir. Su mero ser es el fin último de su existencia o, lo que viene a significar lo mismo, es contradictorio inquirir por el fin de la existencia del hombre. Él es *porque* es. Este carácter del ser absoluto, del ser por amor de sí mismo, es su carácter o su destino, en la medida en que es considerado única y exclusivamente como ser racional.

Pero el ser absoluto, el ser pura y simplemente, no es todo lo que pertenece al hombre,; también le pertenecen varias determinaciones particulares de este ser absoluto. No sólo *él es*, sino que *también es algo*. No dice meramente “Yo soy”, sino que añade: “Yo soy esto o aquello”. En tanto existe sin más, es un ser racional. Pero en tanto es algo, ¿qué es? A esta pregunta hemos de contestar ahora.

El hombre no es *lo que* es porque él existe, sino que lo es porque *existe algo más aparte de él mismo*. Tal como ya dijimos arriba y demostraremos en su lugar, la autoconciencia empírica, esto es, la conciencia de una determinación en nosotros, no es posible sin el supuesto de un No-Yo. Este No-Yo ha de afectar a la facultad pasiva, receptiva, del hombre, que llamamos sensibilidad. Por consiguiente, en la medida en que es algo, el hombre es un ser sensible. Pero, según lo dicho con anterioridad, es al mismo tiempo un ser racional, y su razón no debe ser suprimida por su sensibilidad, sino que ambas deben coexistir, una al lado de la otra. En este contexto, la proposición precipitada “el hombre es porque es” se transforma en la siguiente *el hombre debe ser lo que es simplemente porque es*. En otras palabras, todo lo que el hombre es debe ser referido a su YO puro, a su mera Yoidad. Debe ser todo lo que es simplemente porque es un YO; y lo que no puede ser porque es un YO, no debe serlo en absoluto. Esta fórmula, todavía oscura, se irá aclarando.

El Yo puro puede ser representado sólo negativamente, como lo contrario del No-Yo. La característica del último es la multiplicidad, y, en consecuencia, la del primero la unidad completa y absoluta. El Yo puro es siempre uno y el mismo y nunca algo diferente. Por consiguiente, la fórmula precedente puede expresarse como sigue: el hombre debe estar siempre de acuerdo consigo mismo, no debe contradecirse jamás. Es decir, el Yo puro jamás puede estar en contradicción consigo mismo, pues no hay en él diversidad alguna, sino que es continuamente uno y el mismo. Sin embargo, el Yo empírico, determinado y determinable por las cosas exteriores, puede contradecirse; y si esto ocurre es un signo seguro de que no está determinado por sí mismo, sino por las cosas exteriores. Pero no debe ser así, pues el hombre es su propio fin; debe determinarse a sí mismo y jamás dejarse determinar por algo extraño. Debe ser lo que es porque esto es lo que quiere ser y lo que deber querer ser. El Yo empírico debe ser determinado como podría ser determinado eternamente. Luego yo enunciaría –añado esto simplemente de pasada y a guisa de aclaración- el principio de la doctrina ética con la fórmula siguiente: “Obra de tal modo que puedas pensar la máxima de tu voluntad como una ley eterna para ti”.

El destino último de todo ser racional finito es, consiguientemente, la absoluta unidad, la constante identidad, la plena concordancia consigo mismo. Esta identidad absoluta es la forma del Yo puro, su única forma verdadera; o, más bien, en la posibilidad de concebir la identidad *reconocemos* la expresión de esta forma. Cualquier determinación que pueda ser concebida para perdurar eternamente es conforme a la forma pura del Yo. Pero esto no debe entenderse a medias ni unilateralmente. No se trata meramente de que la voluntad deba estar siempre de acuerdo consigo misma –asunto del que se ocupa únicamente la doctrina ética–, sino de que todas las fuerzas del hombre, que en sí constituyen una sola fuerza y que no son distinguidas unas de otras más que en su aplicación a diversos objetos, deban coincidir en una identidad perfecta y concordar entre sí.

Ahora bien, las determinaciones empíricas de nuestro Yo, al menos en su mayor parte, no dependen de nosotros mismos, sino de algo exterior a nosotros. Es cierto que la voluntad es absolutamente libre en su dominio, es decir, en el ámbito de los objetos a los que, una vez conocidos por el hombre, puede ella referirse, como demostraremos rigurosamente a su tiempo. Pero el sentimiento, amén de la representación que lo presupone, no es libre, sino que depende de las cosas externas al Yo –cosas cuyo carácter no es en absoluto la identidad, sino la multiplicidad–. Si el yo, no obstante, debe estar siempre de acuerdo consigo mismo también en este respecto, tiene que esforzarse por actuar inmediatamente sobre las cosas de las cuales dependen el sentimiento y la representación humanos. El hombre ha de intentar modificarlas y ponerlas en armonía con la forma pura de su Yo, para que incluso la representación de las mismas, en cuanto depende de las propiedades de las cosas, concuerde con esa forma. Pero esta modificación de las cosas con arreglo a nuestros conceptos necesarios de cómo deberían ser, no es posible por la sola voluntad, sino que también precisa una cierta habilidad que se adquiere y se acrecienta con el ejercicio.

Por otra lado, y esto es aún más importante, nuestro mismo Yo determinable empíricamente, al ser afectado sin estorbo alguno por la influencia de las cosas a la que nos abandonamos despreocupadamente durante el tiempo en que nuestra razón todavía no está despierta, adopta ciertas inflexiones que, por proceder de las cosas fuera de nosotros, son inconciliables con la forma de nuestro Yo puro. Para eliminarlas y recobrar la configuración pura y originaria de nuestro Yo no basta la mera voluntad, sino que, además, necesitamos de aquella habilidad que adquirimos y acrecentamos con el ejercicio.

La adquisición del tal habilidad sirve en parte para reprimir y erradicar aquellas inclinaciones viciosas surgidas antes del despertar de nuestra razón y del sentimiento de nuestra autoactividad, y en parte para modificar y transformar las cosas externas según nuestros conceptos. La adquisición de esta habilidad –digo-se llama cultura, nombre que designa igualmente el determinado grado adquirido de esta habilidad. La cultura difiere sólo en grado, pero es susceptible de infinidad de gradaciones. Si consideramos al hombre como una criatura sensible dotada de razón, la cultura es el último y supremo medio par su fin final, la completa concordancia consigo mismo; si lo consideramos meramente como una criatura sensible, es su fin último. La sensibilidad debe ser cultivada: esto es lo máximo y último que uno puede proponerse hacer con ella.

El resultado final de todo lo dicho es el siguiente: la meta última y suprema del hombre es la perfecta concordancia consigo mismo y- para que pueda estar en armonía consigo mismo- la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas –esto es, con aquellos conceptos que determinan cómo deben ser las cosas–. Empleando la terminología de la Filosofía Crítica, esta concordancia en general es lo que Kant llama *el sumo bien*⁸, el cuál en sí, como se desprende lo anterior, no consta en absoluto de dos partes, sino que es completamente simple: el sumo bien es *la concordancia perfecta de un ser racional consigo mismo*. En el caso de un ser racional dependiente de las cosas que están fuera de él, el sumo bien puede considerarse en un doble aspecto: *como la concordancia de la voluntad* con la idea de una voluntad eternamente válida (es decir, como *bondad ética*), o como la concordancia de nuestra voluntad (de nuestra voluntad racional, se entiende) *con las cosas externas* (o sea, como *felicidad*). Y, por consiguiente, podemos recordar de pasada que no es verdad que en el deseo de felicidad determine al hombre a la bondad ética, sino que, más bien, el concepto de felicidad mismo y el deseo de ella surgen primordialmente de la naturaleza moral del hombre. No *lo que hace feliz es bueno*, sino *que sólo lo que es bueno hace feliz*. Sin moralidad no

hay felicidad posible. Aunque son posibles sentimientos agradable sin moralidad e incluso en oposición a ella –ya veremos en su lugar por qué-, sin embargo, estos sentimientos no son la felicidad y, de hecho, con frecuencia la contradicen.

El último fin final del hombre es someter a sí mismo todo lo irracional, dominarlo libremente y según su propia ley. Este fin final es completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable, si el hombre no debe dejar de ser hombre y convertirse en Dios. En el concepto de hombre reside en que su última meta sea inalcanzable y que el camino que a ella conduce sea infinitamente largo. Por consiguiente, no es el destino del hombre alcanzar esta meta. Pero puede y debe aproximarse a ella cada vez más, y por tanto, la *aproximación infinita a esta meta* constituye su vocación, su verdadero destino como hombre, o sea, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre. Si llamamos ahora a esta plena concordancia consigo mismo “perfección”, en el más alto significado de la palabra, como en efecto podemos llamarla, entonces, la *perfección* es la meta suprema e inalcanzable del hombre; pero el *perfeccionamiento infinito* es su destino. El hombre existe para hacerse siempre mejor en un sentido ético, para hacer todo lo que le rodea mejor *sensiblemente* y, en cuanto lo consideramos en la sociedad, también *moralmente*, y llegar a ser así cada vez más feliz.

Tal es el destino del hombre considerado aisladamente, es decir, fuera de toda relación con seres racionales iguales a él. Pero nosotros no estamos aislados, y, aunque hoy no puedo dirigir mis consideraciones a los vínculos generales entre los seres racionales, debo, no obstante, echar una mirada a estos lazos particulares que hoy establezco con vosotros. Quisiera elevar a muchos jóvenes llenos de esperanza a la clara intelección de ese sublime destino que hoy os he indicado brevemente. Desearía que hicierais de esta vocación el fin más deliberado y la guía constante de vuestras vidas, porque vosotros, jóvenes, a quienes llegará vuestro turno, estáis destinados a actuar sobre la humanidad de la manera más enérgica, a propagar, con vuestras enseñanzas, con vuestras obras o con ambas cosas a la vez, en círculos estrechos o amplios, la formación que vosotros mismos habéis recibido y a elevar benéficamente por doquier a nuestros semejantes a un grado más alto de la cultura. Me dirijo a vosotros, jóvenes, pues, al daros una formación, estoy formando muy probablemente a millones de hombres que todavía no han nacido. Si alguno de vosotros estuviera bien dispuesto hacia mí por creer que siento la dignidad de mi propio destino particular, que el fin supremo de mis reflexiones y de mis enseñanzas es construir el fomento de la cultura y a la elevación de la humanidad en vosotros y en todos aquellos con quienes un día entraréis en contacto, y que tengo por nula toda filosofía y toda ciencia que no se encamine a esta meta; si es así como me juzgáis, entonces permitidme que os diga que hacéis justicia a mis intenciones. En qué medida mis fuerzas responderán a este deseo no depende enteramente de mí. Depende, en parte, de circunstancias que no están en nuestro poder; en parte, también de vosotros, de vuestra atención, que por eso reclamo aquí, de vuestro celo personal, con el cual cuento rebosante de alegría y con plena seguridad, de vuestra confianza en mí, a la que me encomiendo y procuraré servir con mis actos.

Segunda lección

Sobre el destino del hombre en la sociedad

Antes de que pueda convertirse en ciencia y en *Doctrina de la ciencia*, la filosofía ha de resolver una multitud de cuestiones. Me refiero a cuestiones que los dogmáticos, acostumbrados a decidir sobre todo, olvidaron plantear y que el escéptico se atreve a apuntar sólo ante el riesgo de ser acusado de irracionalidad o de maldad, o de ambas cosas a la vez.

No quiero ser superficial ni tratar a la ligera un tema sobre el cual creo poseer un saber bien fundado. No deseo ocultar ni pasar en silencio las dificultades que veo claramente. El deber de abordar varias de estas cuestiones que hasta ahora casi no han sido tratadas, sin poder hacerlo exhaustivamente, es mi sino en estas lecciones públicas. Aun a riesgo de ser mal comprendido o mal interpretado, no podré dar más que indicaciones para una reflexión posterior y *directrices* para recabar información ulterior acerca de una materia que preferiría tratar a fondo. Si sospechara que hay entre vosotros muchos de esos “filósofos populares”⁹ que, sin esfuerzo ni reflexión, despachan todas las dificultades con suma facilidad, simplemente con la ayuda de su sentido común, que ellos llaman sano entendimiento, rara vez subiría a la tribuna de esta cátedra sin temor.

Entre estas cuestiones hay en particular dos que es menester resolver antes de que, entre otras cosas, sea posible un Derecho natural bien fundado. La primera es la siguiente: ¿qué autoriza al hombre a llamar una determinada parte del mundo de los cuerpos, del mundo físico, su cuerpo? ¿Cómo llega a considerar esta parte como su cuerpo, como perteneciente a su Yo, cuando, sin embargo, es algo completamente opuesto a éste? Y la segunda: ¿cómo llega el hombre a admitir y a reconocer seres racionales de su misma especie fuera de él, cuando, sin embargo, tales seres no están en absoluto dados inmediatamente en su autoconciencia pura?¹⁰

Hoy tengo que establecer cuál es el destino del hombre en la sociedad, y la solución de esta tarea supone la respuesta a las últimas cuestiones. Llamo “sociedad” a la relación de los seres racionales entre sí. El concepto de sociedad no es posible sin presuponer que hay realmente seres racionales fuera de nosotros y que existen rasgos característicos que nos permiten distinguirlos de todos los demás seres que no son racionales y que, por consiguiente, no son miembros de la sociedad. ¿Cómo llegamos a este presupuesto y cuáles son estos rasgos característicos?¹¹ Ésta es la cuestión que he de resolver inicialmente.

Aquellos aún poco habituados a la investigación filosófica rigurosa podrían responder así: “Hemos derivado de la experiencia tanto el conocimiento de la existencia fuera de nosotros de seres racionales que son nuestros iguales como el de los signos que los distinguen de los seres no racionales”. Pero tal respuesta sería superficial e insatisfactoria; no sería en absoluto una respuesta a nuestra pregunta, sino a otra muy diferente. Las experiencias a las que apelarían ya las tuvieron también los egoístas, que a este respecto todavía no han sido refutados de un modo concluyente. La experiencia enseña únicamente que la *representación* de los seres racionales fuera de nosotros está contenida en nuestra conciencia empírica. Nadie discute este punto y ningún egoísta lo ha negado. Lo que está en cuestión es si hay algo *fuera de esta representación* que le corresponda a ella, si existen seres racionales fuera de nosotros independientemente de nuestra representación de los mismos y si existirían aun cuando no nos los representemos, y sobre esto nada podemos aprender de la experiencia, tan ciertamente como es experiencia, es decir, el sistema de nuestra representaciones.

La experiencia puede enseñarnos, a lo sumo, que hay efectos similares a los efectos de causas racionales; pero no puede enseñarnos jamás que las causas de los mismos realmente existen como seres racionales en sí, pues un ser en sí no es objeto de la experiencia.

Nosotros mismos introducimos tales seres por primera vez en la experiencia. Somos nosotros quienes explicamos ciertas experiencias a partir de la existencia de seres racionales fuera de nosotros. Pero ¿qué nos

autoriza a ofrecer esta explicación? La *autorización* necesita ser demostrada mejor antes de poder recurrir a ella, porque su validez depende de dicha justificación y no puede basarse simplemente en el uso que hacemos *de facto* de semejantes explicaciones. Por ese camino no habríamos avanzado en nuestra investigación ni un solo paso y nos encontraríamos de nuevo frente a la pregunta formulada previamente: ¿cómo llegamos a admitir y a reconocer seres racionales fuera de nosotros?

Las profundas investigaciones de los filósofos críticos han agotado inconstestablemente el dominio teórico de la filosofía. Todas las cuestiones aún pendientes deben ser resueltas a partir de principios prácticos –punto al que aludo aquí sólo por su interés histórico-. Luego tenemos que ver ahora si realmente podemos resolver la cuestión propuesta sobre la base de tales principios.

Según nuestra última lección, el impulso más elevado del hombre es el impulso a la identidad, a la concordancia perfecta consigo mismo, y, a fin de que pueda concordar continuamente consigo mismo, a la concordancia de todas las cosas externas con sus propios conceptos necesarios de ellas. No sólo sus conceptos *no* deber ser *contradichos* –en cuyo caso, además, le sería indiferente la existencia o no existencia de objetos *correspondientes* a sus conceptos-, sino que [para lograr la concordancia buscada] también debe haber realmente algo que corresponda a estos conceptos. Los conceptos que se encuentran en su Yo deben tener una expresión o contrapartida en el No-Yo. Así queda determinado lo que caracteriza al impulso del hombre.

En el hombre también están dados los conceptos de razón, de acción y de pensamientos racionales, y necesariamente quiere realizar estos conceptos no sólo en sí mismo, sino verlos realizados además fuera de él. Uno de sus requisitos consiste en que existan fuera de él seres racionales que le sean semejantes.

No puede producir tales seres, pero el concepto de los mismos subyace a su observación del No-Yo, y espera encontrar algo correspondiente a este concepto. El primer carácter de la racionalidad, aunque meramente negativo, o al menos el que se ofrece en principio, es la eficacia según conceptos, la actividad según fines. Lo que porta el carácter de la finalidad puede tener un autor racional; mientras que aquello a lo cual es absolutamente inaplicable el concepto de finalidad no tiene ciertamente un autor racional. Esta nota distintiva es, sin embargo, ambigua, pues la concordancia de la multiplicidad en una unidad es lo que caracteriza a la finalidad. Pero muchos tipos de esta concordancia son explicables por meras leyes naturales –no realmente por las leyes *mecánicas*, sino por las *orgánicas*-. Por tanto, para poder concluir convincentemente a partir de una experiencia particular su causa racional precisamos aún alguna marca distintiva aparte de la finalidad. Incluso allí donde opera con vistas a un fin, la naturaleza lo hace según *leyes necesarias*. La razón opera siempre *con libertad*. En consecuencia, la característica segura e infalible de la racionalidad en el fenómeno sería la concordancia, producida por la libertad, de la multiplicidad en la unidad. Sólo resta preguntar: ¿cómo se debe distinguir entre un efecto dado en la experiencia con necesidad y otro igualmente dado en ella con libertad?

No puedo en absoluto ser inmediatamente consciente de una libertad fuera de mí. Ni siquiera puedo llegar a ser consciente de una libertad en mí, o sea, de mi propia libertad. Como la libertad en sí es el último principio de explicación de toda conciencia, no puede, por consiguiente, pertenecer al dominio de la conciencia. Pero puedo llegar a ser consciente de que, para una cierta determinación de mi Yo empírico por mi voluntad, no soy consciente de otra causa sino de esta voluntad misma. Si antes nos hemos explicado convenientemente, a esta falta de conciencia de una causa podríamos llamarla también una conciencia de la libertad; y así la denominaremos aquí. *En este sentido* podemos ser conscientes de nuestra propia acción libre.

Supongamos ahora que la *manera de operar de la substancia* que nos es dada en el fenómeno es alterada por *nuestra* acción libre, de la que somos conscientes en el sentido indicado, y es alterada de tal suerte que ya no es explicable en absoluto por *la* ley según la cual se regía previamente, sino que sólo puede explicarse por la ley que *nosotros* hemos establecido como fundamento de *nuestra* propia acción libre y que es opuesta a la anterior. El único modo de explicar la alteración de la determinación en este caso es suponiendo que la causa de ese efecto es igualmente racional y libre. De ahí surge, por tanto, empleando la terminología kantiana, una

acción recíproca según conceptos, una comunidad conforme a un fin. Y esto es lo que llamo sociedad, cuyo concepto está ahora completamente determinado.

Uno de los impulsos fundamentales del hombre le permite admitir fuera de él la existencia de seres racionales que son sus iguales. Puede admitirla sólo bajo la condición de que entre con ellos en sociedad –en el sentido arriba especificado-. El impulso social, por tanto, forma parte de los impulsos fundamentales del hombre. El hombre *está destinado* a vivir en sociedad; *debe* vivir en sociedad. Si vive aislado, no es un hombre completo, perfectamente acabado, y se contradice a sí mismo.

Veis cuán importante es no confundir *la* sociedad en general con aquel tipo particular de sociedad, condicionado empíricamente, que llamamos Estado. A pesar de lo que ha dicho un gran pensador, la vida en el Estado no es uno de los fines absolutos del hombre¹²; sino que es un *medio*, que se presenta sólo bajo determinadas condiciones, *para fundar una sociedad perfecta*. El Estado, como todas las instituciones humanas que son meros medios, tiende a su propia abolición. *El fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno*. Aunque este momento ciertamente, todavía no ha llegado, ni sé cuántas miríadas de años o miríadas de miríadas podrían pasar antes de que llegue –no se trata aquí en absoluto de aplicar esto a la vida, sino simplemente de la justificación de una proposición especulativa-, es seguro que habrá un punto en el itinerario del género humano trazado *a priori* en el que todos los vínculos estatales se tornarán superfluos. Este es el punto en el que la sola razón, en lugar de la fuerza o de la astucia, será reconocida como juez supremo. Digo “ser reconocida”, pues aun entonces los hombres podrán equivocarse e injuriar por error a sus semejantes. Pero todos deben, al menos, tener la buena voluntad de admitir que se han equivocado, esto es, de dejarse convencer de su error¹³ y, una vez convencidos de él, retractarse y reparar el daño ocasionado. Hasta que no alcancemos este punto, ni siquiera seremos, hablando en términos generales, verdaderos hombres.

Conforme a lo que hemos dicho, la acción recíproca mediante la libertad es el carácter positivo de la sociedad. Ésta es su propio fin, y en ella se actúa por actuar, *pura y simplemente*. Pero al afirmar que la sociedad es su propio fin no negamos en absoluto que su modo de operar pueda regirse, además, por una ley especial que establezca una meta aún más determinada para la acción de la sociedad.

El impulso fundamental consistía en encontrar seres racionales iguales a nosotros, esto es, *hombres*. El concepto de hombre es un concepto ideal, porque el fin del hombre como tal es inalcanzable. Cada individuo tiene su propio ideal particular de hombre como tal, y aunque estos ideales poseen el mismo contenido, difieren, sin embargo, en el grado; cada uno examina, según su propio ideal, a quienes reconoce como hombres. En virtud del impulso fundamental, cada uno desea encontrar a otro que se parezca a este ideal. Lo pone a prueba, lo observa desde todos los lados, y si lo encuentra *por debajo* de su ideal, intenta alzarlo hasta él. En esta lucha entre espíritus el vencedor es siempre el hombre más elevado, el mejor. El *perfeccionamiento de la especie* se logra así, por medio de la sociedad, y al mismo tiempo hemos descubierto el destino de toda sociedad como tal. Si a veces parece que el hombre más elevado y mejor no tiene ninguna influencia sobre el inferior e inculto, esto obedece, en parte, a que nuestro juicio nos engaña, pues con frecuencia esperamos el fruto en el acto, antes de que la semilla haya podido germinar y desarrollarse. Y, en parte, a que el mejor se halla en un nivel que es tan superior al del inculto que apenas tienen puntos de contacto entre sí y poco pueden influir el uno sobre el otro –circunstancia ésta que retarda la cultura increíblemente y cuyo remedio mostraremos a su debido tiempo-. Pero, en suma, el mejor resultará ciertamente victorioso, lo cual es un consuelo tranquilizador para el amigo de la humanidad y de la verdad cuando asiste a la guerra abierta de la luz con las tinieblas. La luz, ciertamente, vencerá al final; en efecto, no podemos precisar cuánto tardará en hacerlo, sin embargo, es ya una garantía de su victoria, y de su victoria inminente, que las tinieblas se vean forzadas a enzarzarse en un combate público. Las tinieblas aman la oscuridad, y cuando se ven constreñidas a salir a la luz, ya han perdido.

Por consiguiente, el resultado de todas nuestras consideraciones precedentes es que el hombre está destinado para la sociedad. La *sociabilidad* es una de aquellas habilidades que el hombre debe perfeccionar en sí de acuerdo con su destino, tal como fue desarrollado en la lección anterior.

Aunque esta vocación para la sociedad pueda también brotar de lo más íntimo y de lo más puro del ser humano, sin embargo, es meramente un impulso, y como tal está subordinado a la ley suprema de la continua concordancia consigo mismo, esto es, a la ley moral. El impulso moral debe ser ulteriormente determinado por esta ley y sometido a una regla fija. Y una vez que descubramos esta regla, descubriremos asimismo cuál es el destino del hombre en la sociedad, que es el objeto de nuestra presente investigación y de todas las consideraciones realizadas hasta ahora.

En primer lugar, la ley de la concordancia absoluta determina el impulso social negativamente; este impulso no debe contradecirse a sí mismo. El impulso social tiende a la *interacción*, a la influencia *recíproca*, al *mutuo* dar y al *mutuo* padecer y actuar; no tiende a la mera causalidad, ni a la mera actividad, respecto a la cual el otro habría de comportarse pasivamente. El impulso se esfuerza por encontrar fuera de nosotros seres *racionales libres* y por entrar en comunidad con ellos. No pretende la *subordinación*, como ocurre en el mundo de los cuerpos, sino la *coordinación*. Si no permitimos que sean libres los seres racionales que buscamos fuera de nosotros, es porque entonces tenemos en cuenta acaso únicamente su *habilidad teórica*, pero no su libre racionalidad práctica. No queremos entrar en sociedad con ellos, sino *dominarlos* tal como hacemos con los animales más diestros, y así ponemos nuestro impulso social en contradicción consigo mismo. Ahora bien, en lugar de afirmar que ponemos el impulso social en contradicción consigo mismo, sería mejor decir que no poseemos en absoluto ese impulso más elevado que la humanidad todavía no se ha desarrollado en nosotros lo suficiente; que permanecemos aún en un nivel inferior, en el de la semihumanidad o de la esclavitud. Todavía no estamos lo bastante maduros para el sentimiento de nuestra libertad y autoactividad, pues, de lo contrario, necesariamente habríamos de desear ver a nuestro alrededor seres semejantes a nosotros, es decir, seres libres. Somos esclavos y queremos tener esclavos. Rousseau dice que hay quien se tiene por amo de otros cuando, en realidad, es más esclavo que ellos¹⁴. Podría haber dicho aún con más propiedad que cualquiera que se crea señor de otros es él mismo un esclavo. Si no siempre lo es de hecho, tiene a buen seguro un alma de esclavo y se arrastrará infamemente ante el primer hombre que sea más fuerte que él y venga a sojuzgarlo. Sólo es libre quien quiere liberar a todos los que le rodean, y los hace realmente libres por un cierto influjo, en cuya causa no siempre se ha reparado. Bajo su mirada respiramos más libremente; no nos sentimos ni intimidados ni reprimidos ni oprimidos por nada; sentimos un deseo poco común de ser y de hacer todo lo que el respeto a nosotros mismos no nos prohíbe.

El hombre puede utilizar las cosas privadas de razón como medios para sus fines, pero no a los seres racionales. Ni siquiera puede usarlos como medios para sus propios fines, ni puede tratarlos como si fueran materia inanimada o animales, de modo que meramente les imponga su fin sin tomar en cuenta su libertad. El hombre no puede hacer virtuoso, sabio o feliz a ningún ser racional contra su voluntad. Aparte de que tales afanes serían vanos y que nadie puede convertirse en virtuoso, sabio o feliz sino por su propio trabajo y esfuerzo; aparte, por tanto, de que el hombre no puede hacer esto, tampoco debe quererlo, aun cuando fuera posible o así lo creyera; porque sería injusto e incurriría en contradicción consigo mismo.

La ley de una completa concordancia formal consigo mismo también determina *positivamente* el impulso social, y obtenemos así el destino propio del hombre en la sociedad. Todos los individuos que pertenecen al género humano difieren entre sí. Hay sólo un punto en el que coinciden plenamente: su meta última, la perfección. La perfección está determinada sólo de una manera: es totalmente idéntica a sí misma. Si todos los hombres pudieran ser perfectos, si todos pudieran alcanzar su meta última y suprema, entonces serían enteramente iguales unos a otros. Todos serían uno; constituirían un único sujeto. Pero en la sociedad cada uno se esfuerza por perfeccionar a los otros –al menos, según sus propios conceptos– y por elevarlos al ideal que se ha forjado del hombre. Por tanto, la meta última y suprema de la sociedad es la unidad y la unanimidad completas de todos sus posibles miembros. Pero la consecución de esta meta presupone el cumplimiento del

destino del hombre como tal. La consecución de la perfección absoluta. Lo primero, por consiguiente, es tan inalcanzable como lo segundo, y continuará siéndolo mientras el hombre no deje de ser hombre y se convierta en Dios. La unidad completa de todos los individuos es la meta última, pero no el destino, del hombre en sociedad.

El hombre puede y debe aproximarse indefinidamente a esta meta. A esta aproximación a la unidad y unanimidad completas con todos los individuos podemos llamarla unificación. Por tanto, el verdadero destino del hombre en la sociedad es una unificación que sea cada vez más firme en su interior y más amplia en su extensión. Pero como la única cosa sobre la que los hombres están o pueden estar de acuerdo es su destino último, esta unificación es posible sólo por el perfeccionamiento. Por eso, podríamos igualmente decir que nuestro destino en la sociedad, nuestra vocación social, consiste en el perfeccionamiento de nosotros mismos por la influencia libremente aceptada de los otros sobre nosotros y el perfeccionamiento de los otros por nuestra correspondiente influencia sobre ellos en cuanto seres libres.

Para cumplir este destino, y hacerlo cada vez mejor, necesitamos una habilidad que es adquirida e incrementada sólo por la cultura. Esta habilidad posee una doble vertiente: la habilidad para *dar*, o para actuar sobre los otros en cuanto seres libres, y la capacidad para *recibir*, o para sacar el mejor partido posible de las acciones de los otros sobre nosotros. De cada una de ellas en particular hablaremos en el lugar apropiado. Hemos de procurar especialmente conservar la segunda junto a un alto grado de la primera, a no ser que prefiramos quedarnos estancados y, por consiguiente, retroceder. Raramente es alguien tan perfecto que no pueda ser educado por otro al menos en algún aspecto, quizás en algo que le parezca poco importante o que haya desatendido.

Conozco pocas ideas más sublimes que la idea de esta influencia universal de todo el género humano sobre sí mismo, de esta vida y de este esfuerzo incesantes, de esta afanosa rivalidad en dar y recibir lo más noble de lo que pueda ser partícipe el hombre, de este engranaje universal de incontables ruedas, cuyo motor común es la libertad, y de la bella armonía que resulta de todo ello. “Quienquiera que seas –puede decir cada uno de vosotros-, tú, por el solo hecho de poseer un rostro humano, eres un miembro de esta gran comunidad. Por incontable que sea el número de intermediarios involucrados en la transmisión de los efectos de esta acción, yo actúo sobre ti y tú actúas sobre mí. Nadie que porte en su frente la impronta de la razón, por ruda que sea su expresión, existe para mí en vano. Pero yo no te conozco ni tu me conoces. ¡Oh, tan cierto como que compartimos una llamada común a ser buenos y a hacernos cada vez mejores, lo es que llegará un día –por millones o billones de años que esto pueda durar, pues ¿qué es el tiempo?- en qué te atraeré también a ti hacia mi esfera de acción, en que te beneficiaré y recibiré de ti beneficios, en que tu corazón estará ligado al mío por la más bella de las alianzas, el vínculo del libre y mutuo dar y recibir¹⁵ .

Tercera Lección

Sobre la diferencia entre estamentos en la sociedad

Hemos expuesto en qué consiste tanto el destino del hombre en sí como su destino *en la sociedad*. El sabio sólo es tal en la medida en que es considerado en el seno de la sociedad. Podemos, por consiguiente, pasar ahora a la investigación de cuál es, en particular, el destino del sabio en la sociedad. El sabio sólo es tal en la medida en que es considerado en el seno de la sociedad. Podemos, por consiguiente, pasar ahora a la investigación de cuál es, en particular, el destino del sabio en la sociedad. El sabio no es meramente un miembro de la sociedad; es al mismo tiempo un miembro de un estamento particular en ella. Al menos se habla de un estamento de sabios. En su momento veremos si este modo de hablar está justificado o no.

Luego nuestra investigación principal –que versa sobre el destino del sabio presupone, amén de las dos investigaciones que acabamos de completar, una tercera, a saber, la investigación de la importante cuestión siguiente: ¿cómo surge en general la diversidad de estamentos, la diferencia entre varias clases de hombres? O también: ¿cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres?

Incluso sin necesidad de investigaciones preliminares, entendemos por la palabra *estamento* no algo originado accidentalmente y sin nuestra participación, sino más bien algo determinado y dispuesto por libre elección y conforme al concepto de un fin. La naturaleza puede ser responsable de la *desigualdad física*, que ha surgido accidentalmente y sin nuestra cooperación, pero la *desigualdad de los estamentos* parece ser una desigualdad moral. En relación con la última cabe plantearse naturalmente la siguiente pregunta: ¿con qué derecho existen diferentes estamentos?

Ha habido ya antes muchos intentos de responder a esta pregunta. Algunos partiendo de principios derivados de la experiencia, ha aprovechado y enumerado rapsódicamente varios fines que se pueden alcanzar merced a la diferencia entre estamentos y diversas ventajas que se obtienen al proceder así. Pero con ello se contesta a cualquier otra pregunta salvo a la planteada aquí. La *ventaja* que un cierto ordenamiento pueda reportar a unos a otros no prueba su *legitimidad*. La cuestión planteada no era en absoluto la cuestión histórica de qué fin puede haberse alcanzado con ese ordenamiento, sino la cuestión moral de si está permitido adoptarlo, sea cual sea su fin. Esta cuestión tiene que ser respondida a partir de principios de la razón pura y más concretamente, de la razón práctica; y, que yo sepa, todavía nadie ha intentado dar tal respuesta. Mi propio intento debe ser precedido por algunos principios generales de la *Doctrina de la ciencia*.

Todas las leyes de la razón están fundadas en la esencia de nuestro espíritu, pero sólo llegamos a tener conciencia empírica de ellas por una experiencia a la que son aplicables. Cuanto más a menudo se presenta la ocasión para aplicarlas, más íntimamente están entrelazadas con nuestra conciencia. Así sucede *con todas* las leyes de la razón, y en especial con las leyes de la razón práctica, que, a diferencia de las de la teórica, no tienen como objetivo un mero *juicio*, sino la eficacia fuera de nosotros, y que se manifiestan a la conciencia bajo la forma de *impulsos*. El fundamento de todos los impulsos –pero nada más que el fundamento- reside en nuestra esencia. Cada impulso ha de ser *despertado* por la experiencia, antes de que podamos llegar a ser conscientes de él. Además, para convertir el impulso en una *inclinación* y su satisfacción en una *necesidad*, ha de ser *desarrollado* por reiteradas experiencias del mismo tipo. La experiencia, sin embargo, no depende de nosotros mismos y, por tanto, tampoco dependerán de nosotros el despertar y el desarrollo de nuestro impulsos.

El No-Yo independiente, considerado como el fundamento de la experiencia, esto es, *la naturaleza*, es algo múltiple. Ninguna de sus partes es exactamente igual a otra (una proposición que es también afirmada en la filosofía kantiana y que se puede probar rigurosamente en ella). De ahí se sigue que la *naturaleza* afecta al espíritu humano de muy diversas maneras y que nunca desarrolla del mismo modo las capacidades y aptitudes

de éste. Los *individuos* y lo que llamamos su particular naturaleza empírica individual, son determinados por los diferentes modos de acción de la naturaleza sobre ellos. En este sentido, podemos decir que ningún individuo, en lo que se refiere a la génesis y desarrollo de sus capacidades, es completamente idéntico a otro. Aquí tiene su origen una desigualdad física a la que no sólo no hemos contribuido en nada, sino que tampoco podemos suprimir por medio de nuestra libertad; pues antes de que podamos resistir libremente a la influencia de la naturaleza sobre nosotros, tenemos que llegar a ser conscientes de nuestra libertad y saber usarla. No nos es posible, sin embargo, alcanzar ese estado más que mediante el despertar y el desarrollo de nuestro impulsos, lo cual no depende de nosotros.

Pero la ley suprema de la humanidad y de todos los seres racionales, la ley de la plena concordancia con nosotros mismos o de la identidad absoluta, en la medida en que se torna algo positivo y material por su aplicación a una naturaleza, exige que todas las aptitudes de un individuo sean desarrolladas por igual y que todas las capacidades sean cultivadas hasta el mayor grado posible de perfección. Tal exigencia no puede ser cumplida únicamente por la mera ley, porque, según lo que acabamos de decir, su cumplimiento no depende simplemente de esta ley, ni de nuestra voluntad (que es, en efecto, determinable por ella), sino por la *libre operación de la naturaleza*.

Si relacionamos esta ley con la sociedad y suponemos que existen varios seres racionales, entonces, la exigencia de que en cada uno deben ser igualmente cultivadas todas sus aptitudes implica al mismo tiempo la exigencia de *que todos los diversos seres racionales deben ser formados también uniformemente entre sí*. Como todas las aptitudes se fundan enteramente en la razón pura, consideradas en sí mismas, son todas iguales, y deben ser cultivadas en todos de igual manera –lo que constituye el contenido de esa exigencia-. Luego de un igual cultivo de iguales aptitudes siempre deben seguirse iguales resultados. Y así llegamos de nuevo, por otro camino, a la conclusión de la lección anterior: el fin último de toda sociedad es *la completa igualdad de todos sus miembros*.

Como ya hemos mostrado por otra vía en la lección precedente, la ley por sí sola no puede realizar el objeto de esta exigencia [de la completa igualdad de todos los miembros de la sociedad] ni tampoco el de la exigencia anterior en la cual se basa la actual [esto es, la exigencia de un cultivo igual de todas las aptitudes de cada uno, así como el de todos los miembros de la sociedad]. Pero la libertad de la voluntad *debe y puede* esforzarse por aproximarse cada vez más a ese fin.

Y aquí es donde interviene la eficacia del impulso social, que apunta al mismo fin y que se erige en el medio para lograr la exigida aproximación infinita. El impulso social, o sea, el impulso a entablar una relación de acción recíproca con otros seres racionales libres y a interactuar con ellos como tales, comprende los dos impulsos siguientes: en primer lugar, el *impulso a comunicar*, esto es, el impulso a cultivar en otros aquel aspecto de su personalidad en el que *nosotros* mismos estamos mejor cultivados, y, en la medida de lo posible, a equiparlos a nosotros, a lo mejor de nuestro propio yo; y, en segunda lugar, el *impulso a recibir*, es decir, el impulso a dejarnos cultivar por otros en aquel aspecto en el que están mejor formados y nosotros lo estamos peor. Los errores que ha cometido la naturaleza son así corregidos por la razón y la libertad. La formación parcial que la naturaleza ha proporcionado a cada individuo se convierte en patrimonio de la especie entera; y la especie entera, a su vez, cultiva al individuo prestándole toda la formación que ella posee. Si suponemos que de hecho existen todos los individuos posibles bajo determinadas condiciones naturales, la especie da a cada uno toda la formación posible en tales circunstancias. La naturaleza educa a cada uno unilateralmente, pero lo hace en todos los puntos en los que entra en contacto con seres racionales. La razón une estos puntos, ofreciendo a la naturaleza un frente firmemente compacto y extenso, y la constriñe a desarrollar todas y cada una de las aptitudes al menos en la especie, ya que no quería hacerlo en el individuo. Por medio de esos dos impulsos, la *razón* misma vela por el reparto equitativo de la educación obtenida entre los miembros individuales de la sociedad, y la *razón* continuará velando por esta distribución, pues el ámbito de la naturaleza no abarca hasta aquí.

La razón cuidará de que cada individuo reciba *mediatamente de manos de la sociedad* la educación completa que no ha podido obtener *inmediatamente de la naturaleza*. La sociedad acumulará ventajas que posee cada uno como un bien común para el libre uso de todos y las multiplicará así por el número de individuos; hará de las deficiencias individuales una carga común y, de esta manera, la reducirá a una cantidad infinitamente pequeña. O, para emplear otra fórmula más fácil de aplicar a varios objetos: el fin de todo cultivo de la habilidad es la subordinación de la naturaleza —en el sentido que le he dado a esta expresión— a la razón y la concordancia de la experiencia, en la medida en que es independiente de las leyes de nuestra facultad de representación, con nuestros necesarios conceptos prácticos. Por tanto, la razón está en lucha constante con la naturaleza; y esta guerra nunca puede terminar mientras no nos convirtamos en dioses. Pero la influencia de la naturaleza y esta guerra nunca puede terminar mientras no nos convirtamos en dioses. Pero la influencia de la naturaleza debe y puede llegar a ser cada vez más débil, y el dominio de la razón cada vez más fuerte. La última debe conseguir sobre la primera una victoria tras otra. Quizá pueda un individuo luchar con éxito contra la naturaleza en sus puntos particulares de contacto, y ser, por el contrario, irresistiblemente gobernado por ella en todos los demás. Ahora la sociedad aparece unida y responde como un solo hombre: lo que el individuo aislado no podía lograr por sí mismo, lo pueden lograr las fuerzas unidas de todos. Cada cual, obviamente, lucha solo, pero todos coadyuvamos al debilitamiento de la naturaleza por la lucha común y somos partícipes de la victoria que cada uno, por separado, consigue en su propio campo. Luego gracias a la desigualdad física de los individuos se logra fortalecer aún más el vínculo que los une a todos en un solo cuerpo. La compulsión de nuestras necesidades y la compulsión mucho más dulce a subvenir a estas necesidades liga a los hombres más estrechamente, y de este modo la naturaleza sólo consigue reforzar el poder de la razón al querer debilitarla.

Hasta aquí todo ha seguido su curso natural: hemos mostrado que hay una gran variedad de *caracteres* profundamente diferentes, múltiples según los diversos tipos y grados de desarrollo o formación, pero todavía no hemos mostrado que hay distintos *estamentos* porque no hemos podido indicar *ninguna determinación particular debida a la libertad*, estos es, ninguna elección voluntaria de una clase particular de educación. Al decir que no hemos podido mostrar aún ninguna determinación libre particular, espero que no se me interprete mal o que se entienda esto sólo a medias. El impulso social se refiere ciertamente a la libertad; simplemente empuja, pero no constriñe. Podemos resistirnos a él e incluso suprimirlo. Podemos aislarnos completamente de la sociedad, animados por un egoísmo misantrópico, y negarnos a aceptar cualquier cosa de ella para no tener que devolverle nada. Podemos, por ruda bestialidad, olvidar la libertad de la sociedad y considerarla como algo sometido a nuestro mero capricho, porque nos consideramos a nosotros mismos sometidos al capricho de la naturaleza. Pero aquí no se trata de esto. Si obedecemos sólo al impulso social, entonces, es preciso que, guiados por él, compartamos el bien que poseemos con quien lo necesita y que recibamos lo que nos falta de quien lo tiene. Para ello no se requiere ninguna especial determinación o modificación del impulso social por un nuevo acto de la libertad. Y esto era todo cuanto quería decir. La diferencia característica es ésta: *bajo las condiciones establecidas hasta ahora*, yo, como individuo, me abandono a la naturaleza para el desarrollo unilateral de alguna aptitud particular que exista en mí. Lo hago *porque es necesario* y en este punto no tengo elección, sino que sigo involuntariamente la guía de la naturaleza. Tomo todo lo que ella me da, pero no puedo tomar lo que no quiere darme. Aunque no desaprovecho ninguna oportunidad para cultivar mi personalidad en tantos aspectos como me es posible, soy sencillamente incapaz de crear tales oportunidades porque no poseo la facultad de hacerlo. Pero si, *por el contrario, elijo* un estamento y —como se desprende del uso del lenguaje— un estamento debe ser algo elegido por nuestro libre arbitrio, entonces, simplemente para poder elegir *con anterioridad* tengo que haberme abandonado a la naturaleza, pues ya deben haber sido despertados en mí varios impulsos y elevadas a la conciencia varias de mis aptitudes. Sin embargo, *en la elección misma* decido no tomar en cuenta ciertas ocasiones que la naturaleza pudiera brindarme, para dedicar en adelante todas mis fuerzas y todos mis dones naturales

exclusivamente a desarrollar una o varias habilidades específicas. Mi estamento está determinado por la habilidad particular a cuyo desarrollo me consagro por libre elección.

La diferencia característica¹⁶ es ésta: *bajo las condiciones establecidas por ahora*, yo, como individuo, me abandono a la naturaleza para el desarrollo unilateral de alguna aptitud particular que exista en mí. Lo hago *porque es necesario* y en este punto no tengo elección, sino que sigo involuntariamente la guía de la naturaleza. Tomo todo lo que ella me da, pero no puedo tomar lo que no quiere darme. Aunque no desaprovecho ninguna oportunidad para cultivar mi personalidad en tantos aspectos como me es posible, soy sencillamente incapaz de crear tales oportunidades porque no poseo la facultad de hacerlo. Pero si, *por el contrario, elijo* un estamento y –como se desprende del uso del lenguaje- un estamento debe ser algo elegido por nuestro libre arbitrio, entonces, simplemente para poder elegir, *con anterioridad* tengo que haberme abandonado a la naturaleza, pues ya deben haber sido despertados en mí varios impulsos y elevadas a la conciencia varias de mis aptitudes. Sin embargo, *en la elección misma* decido no tomar en cuenta ciertas ocasiones que la naturaleza pudiera brindarme, para dedicar en adelante todas mis fuerzas y todos mis dones naturales *exclusivamente a desarrollar una o varias habilidades específicas.* Mi estamento está determinado por la habilidad particular a cuyo desarrollo me consagro por libre elección.

Se plantea ahora esta cuestión: *¿Debo* elegir un estamento determinado? O, si no estoy *moralmente obligado* a hacerlo, *¿puedo* dedicarme exclusivamente a un estamento particular, esto es, a una educación unilateral? *¿Me está permitido* cultivar sólo una faceta de mí mismo? Si debo hacerlo, si es un deber incondicionado elegir algún estamento determinado, entonces ha de ser posible derivar de la ley suprema de la razón un impulso que tenga como su objeto esta elección de un estamento –del modo que fue posible deducir de esta ley un impulso cuyo objeto es la sociedad como tal-. Pero si me está meramente permitido elegir un estamento, entonces no se podrá derivar de esta ley tal impulso, sino sólo el permiso para hacer dicha elección. En este último caso ha de ser posible indicar un dato empírico que determine a la voluntad a elegir de hecho lo meramente permitido por la ley. Ese dato empírico no establecería una ley, sino simplemente una regla de la prudencia. En el curso de nuestra investigación veremos cómo están las cosas a este respecto.

La ley dice: “Cultiva todas tus aptitudes completa y uniformemente, tanto como seas capaz de hacerlo”. Pero no establece si debo ejercitarlas directamente en la naturaleza, o indirectamente por medio de la comunidad con los otros. Esta elección, por consiguiente, es dejada enteramente a mi propia discreción. La ley dice: “Somete la naturaleza a tus fines”; pero no dice que si descubro que la naturaleza ya ha sido suficientemente moldeada por otros para algunos de mis fines, debo, no obstante continuar moldeándola para todos los fines posibles de la humanidad. La ley no prohíbe elegir un estamento particular, pero tampoco lo ordena, precisamente porque no lo prohíbe. Me encuentro aquí en el terreno del libre albedrío. Puedo elegir un estamento, y para decidir si en general debo o no elegir uno, aunque no para decidir si debo elegir este o aquel estamento particular –de lo cual hablaremos en otro momento-, he de buscar fundamentos que determinen mi decisión enteramente diferentes de los que se derivan inmediatamente de esa ley.

Tal como están ahora las cosas, el hombre nace en la sociedad. Ya no encuentra la naturaleza en su estado bruto, sino preparada de diversas maneras para sus posibles fines. Descubre una multitud de hombres, repartidos en varios ramos de actividad trabajando y cultivando afanosamente la naturaleza en todos sus aspectos para el uso de seres racionales. Encuentra hecho ya mucho de lo que de otro modo hubiera tenido que hacer por sí directamente sus fuerzas a la naturaleza, y quizá podría alcanzar una cierta perfección contentándose con disfrutar de lo que la sociedad ya ha hecho, y en particular de lo que la sociedad ya ha hecho, y en particular de lo que ha contribuido a su propia educación. Pero no le está permitido. Tiene que intentar al menos saldar su deuda con la sociedad. Tiene que ocupar su lugar, y al menos esforzarse por incrementar de alguna manera la perfección de la especie, que tanto ha hecho por él.

Para ello hay dos caminos: por un lado, puede proponerse trabajar y cultivar la naturaleza en todos sus aspectos; pero entonces necesitaría su vida entera –e incluso, si las tuviera, varias vidas- para aprender lo que

ya ha sido hecho por quienes le precedieron y lo que aún queda por hacer. Tal empeño resultaría superfluo y, por consiguiente, su vida entera estaría perdida para la especie humana, ciertamente no por culpa de su mala voluntad, sino de su imprudencia. Por otra lado, puede escoger alguna especialidad particular –acaso aquella a la que más le importe dedicarse plena y exhaustivamente y para cuyo cultivo sea ya el mejor preparado por la naturaleza y por la sociedad- y consagrarse a ella exclusivamente. El cultivo de sus otras aptitudes lo confía a la sociedad, a cuyo cultivo él, a su vez, tiene el propósito, la pretensión y la voluntad de contribuir en su propia especialidad. Con esta decisión ha escogido un estamento, y esta elección es en sí misma perfectamente legítima. Sin embargo, como todos los actos libres, también este acto de nuestra libertad está sometido al imperativo categórico, que yo formulo como sigue: “Con relación a las determinaciones de tu voluntad, nunca estés en contradicción contigo mismo”¹⁷. Una ley, así formulada, puede ser cumplida satisfactoriamente por cualquiera, pues la determinación de nuestra voluntad, esto es, lo que queremos, no depende en absoluto de la naturaleza, sino únicamente de nosotros mismos.

La elección de un estamento es una elección libre. Por consiguiente, nadie puede ser forzado a ingresar en un estamento particular ni puede ser excluido de ninguno. Toda acción individual y toda institución general tendentes a tal coacción son ilegítimas. Esto es así sin contar con que no es prudente constreñir a un hombre a ingresar en un estamento particular o excluirlo de otro, porque nadie puede conocer perfectamente los talentos especiales de los demás, y, de esta manera, quien es asignado al puesto equivocado es con frecuencia un miembro completamente perdido para la sociedad. Aparte de esto, tal coacción es injusta en sí misma, pues pone nuestra acción en contradicción con nuestro concepto práctico de ella. Deseábamos un *miembro* de la sociedad y, sin embargo, producimos una *herramienta* de ésta. Queríamos un *colaborador libre* en nuestro gran plan, y, en su lugar, creamos un *instrumento pasivo y coaccionado* del mismo. En la medida en que dependía de nosotros, hemos matado con nuestro ordenamiento al hombre que había en quien hemos tratado de este modo, y hemos atentado así contra él y contra la sociedad.

Escogimos un estamento particular, y con él el cultivo ulterior de un determinado talento, *para poder devolver a la sociedad lo que ha hecho por nosotros*. Por lo tanto, también está obligado cada uno a emplear realmente su formación en provecho de la sociedad. Nadie tiene derecho a trabajar meramente para su disfrute personal, a aislarse de sus semejantes y a hacer su formación inútil para ellos, porque gracias precisamente a la labor de la sociedad estamos en condiciones de adquirir esta formación por nosotros mismos. En un cierto sentido, ella es el producto y la propiedad de la sociedad; y, por tanto, si no queremos beneficiar a la sociedad, le robamos su propiedad. Cada uno tiene el deber no sólo de querer ser útil en general a la sociedad, sino también de dirigir todos sus esfuerzos, lo mejor que sepa, hacia el fin último de la sociedad: el constante ennoblecimiento del género humano, es decir. Liberarlo progresivamente de la coacción de la naturaleza y hacerlo cada vez más independiente y autónomo. Mediante esta nueva desigualdad [de estamentos] surge una nueva igualdad: un avance uniforme de la cultura en todos los individuos.

No digo que las cosas sean siempre tal como las acabo de describir; pero así deberían ser según nuestros conceptos prácticos de la sociedad y de los diferentes estamentos sociales, y podemos y debemos trabajar para hacerlas así. A su tiempo veremos cuán vigorosamente puede coadyuvar a este fin el estamento de los sabios en particular y cuántos medios tiene en su poder para ello.

Si ahora reflexionamos sobre la idea hasta aquí desarrollada y la consideramos sin ninguna relación con nosotros mismos vemos que existe, al menos fuera de nosotros, una asociación en la cual nadie puede trabajar en provecho propio sin trabajar al mismo tiempo para todos los demás, ni trabajar para los demás sin trabajar para sí mismo, siendo la prosperidad de un miembro la prosperidad de todos, y el perjuicio de uno el perjuicio de todos: espectáculo este que, por la armonía que descubrimos entre la más extrema diversidad, nos complace íntimamente y exalta poderosamente nuestro espíritu.

El interés en este espectáculo aumenta cuando uno dirige a sí mismo la mirada y se considera como miembro de esta gran e íntima alianza. El sentimiento de nuestra propia dignidad y de nuestra fuerza c rece si nos

decimos lo que cada uno de nosotros puede decirse: “Mi existencia no es vana ni sin propósito; soy un eslabón necesario de la gran cadena que va desde la aparición del primer hombre que tuvo plena conciencia de su existencia hasta la eternidad. Todo lo que alguna vez hubo de grande, sabio y noble entre los hombres: aquellos benefactores del género humano, cuyos nombres leo escritos en la historia del mundo, y otros muchos cuyos servicios han sobrevivido a sus nombres, todos ellos han trabajado para mí; he venido para recoger sus frutos, pues soy la cosecha que sembraron. En la tierra que habitaron piso las huellas de aquellos que prodigan sus favores a quienes siguen sus pasos. Tan pronto como quiera, podré asumir la sublime tarea que ellos mismos se propusieron: hacer a nuestros congéneres cada día más sabios y felices. Puedo continuar construyendo allí donde ellos tuvieron que detenerse; puedo aproximarme a la finalización del soberbio templo majestuoso que dejaron sin terminar”.

“Pero yo también tendré que detenerme como ellos”, podría decirse alguno. ¡Oh! Éste es el pensamiento más sublime de todos: si emprendo esa sublime tarea, nunca podré concluirlo. Luego tan cierto como que el emprenderla es mi destino, es que no podré dejar de *obrar* ni, por consiguiente, de *ser*. Lo que llamamos “muerte” no puede truncar mi obra, pues mi obra debe concluirse, y como no puede acabarse en ningún momento, mi existencia no está determinada en el tiempo y soy eterno. Al asumir tan gran tarea, he conquistado la eternidad. Elevo mi cabeza osadamente sobre las más imponentes montañas, sobre las rugientes cascadas, sobre las atronadoras nubes que bogan en un mar de fuego, y proclamo: “¡Soy eterno y desafío vuestro poder! ¡Precipitaos todos sobre mí! ¡Y tú, cielo, y tu, tierra, mezclaos en un tumulto salvaje! ¡Vosotros, todos los elementos, encrespaos, bramad y pulverizad en salvaje combate hasta el último átomo de ese cuerpo que llamo mío! Entonces mi voluntad sola, con su plan inflexible, se cernirá, atrevida e impávidamente, sobre las ruinas del universo, pues me he adueñado de mi destino, que durará más que vosotros; es eterno y yo soy eterno como él”.

CUARTA LECCIÓN

Sobre el destino del sabio

Hoy he de hablaros del destino del sabio.

Me encuentro en una situación peculiar respecto a este tema. Todos vosotros, o al menos la mayoría, habéis elegido las ciencias como ocupación de vuestra vida, y yo he hecho lo mismo. Todos vosotros –así cabe suponerlo- empleáis vuestras fuerzas para poder formar parte con honor del estamento de los sabios; y yo he hecho y hago lo mismo. Por tanto, debo hablar como sabio ante sabios en ciernes del destino del sabio. Debo investigar este asunto a fondo y, si es posible, exhaustivamente, sin omitir nada en la presentación de la verdad. Si descubro que este estamento tiene un destino muy honorable y sublime, más distinguido que el de los otros estamentos, ¿cómo puedo afirmar esto sin pecar de inmodesto, sin desprestigiar a los demás estamentos y sin parecer cegado por mi presunción? Pero hablo como filósofo, y como tal estoy obligado a determinar rigurosamente el significado de cada concepto. ¿Qué puedo hacer si le ha llegado su turno en el sistema al concepto de sabio? No me está permitido desdeñar nada que haya reconocido como verdadero. La verdad es siempre verdad. Incluso la modestia le está subordinada, y se trata de una falsa modestia cuando redundando en perjuicio de la verdad. Estudiaremos, pues, nuestro tema fríamente, como si no guardara ninguna relación con nosotros; investiguémoslo como el concepto de un mundo que nos es completamente extraño. Exijamos la máxima precisión en nuestras pruebas, y no olvidemos algo que pienso presentar en su momento con no menos rotundidad; que lo que honra a un individuo no es el estamento al que pertenece, sino la dignidad con que ocupa su lugar dentro del mismo; y aproximarse al perfecto cumplimiento de la función propia de su puesto. Justamente por esta razón el sabio tiene motivos para ser la persona más modesta de todas, porque le es asignada una meta de la que siempre permanecerá alejado y porque debe alcanzar un ideal muy elevado al que normalmente no se acerca salvo a gran distancia.

Los hombres poseen varios impulsos y aptitudes, y el destino de cada individuo es cultivar todas sus aptitudes tanto como pueda. Uno de los impulsos humanos es el impulso social. La sociedad ofrece al hombre un nuevo y particular tipo de educación –la educación para la sociedad-, y una extraordinaria facilidad para la educación en general. Nada hay prescrito al hombre en lo relativo a si quiere cultivar todas sus disposiciones inmediatamente en la naturaleza o si quiere cultivarlas indirectamente por medio de la sociedad. Lo primero es difícil y no hace avanzar a la sociedad; por eso, cada individuo escoge razonablemente una determinada rama de la educación general dejando las otras a los demás miembros de la sociedad con esperanza de que compartirán los beneficios de *su* formación con *él*, así como éste compartirá los beneficios de la *suya* con *ellos*. He aquí el origen y fundamento de legitimidad de la diversidad de estamentos en la sociedad.

Estos son los resultados de mis lecciones precedentes. Una clasificación de los diferentes estamentos según conceptos puros de la razón (lo que es ciertamente posible) tendría que estar basada en una enumeración exhaustiva de todas las aptitudes y necesidades naturales del hombre (no de sus necesidades meramente artificiales). Un estamento particular puede dedicarse al cultivo de cada aptitud o –lo que es lo mismo- a la satisfacción de cada necesidad natural fundada en un impulso originario del hombre. Reservamos para otra ocasión esta investigación a fin de ocuparnos ahora de un tema que nos toca más de cerca.

Si se planteara la cuestión de la perfección imperfección de una sociedad organizada de acuerdo con los principios indicados arriba (y toda sociedad, gracias a los impulsos naturales del hombre está organizada de este modo enteramente por sí misma y sin ninguna otra guía, tal como se desprende de nuestra investigación sobre el origen de la sociedad); si se planteara, digo, esta cuestión, su respuesta presupondría el examen de la siguiente pregunta: ¿están atendidas, en la sociedad dada, *todas* las necesidades? ¿Son todas ellas desarrolladas y satisfechas, y son desarrolladas y satisfechas *uniformemente*, esto es, *por igual* en todos sus

miembros? Si es así, entonces tal sociedad sería perfecta como sociedad, lo cual no significa que *habría alcanzado* su meta –cosa imposible según nuestras consideraciones previas-, sino que estaría organizada de tal modo que necesariamente tendría que *aproximarse* cada vez más a su meta. Si, por el contrario, no todas las necesidades están igualmente atendidas, entonces sólo por un azar afortunado podría hacer progresos en el terreno de la cultura, pero jamás podríamos contar con ello de manera segura; la sociedad también podría retroceder por un desgraciado azar.

El cuidado de este desarrollo uniforme de todas las aptitudes del hombre presupone primordialmente el conocimiento del conjunto de sus aptitudes, la ciencia de todos sus impulsos y necesidades, el escrutinio de todo su ser. Pero este conocimiento completo del hombre en su totalidad se funda en una aptitud que debe ser desarrollada; pues el hombre posee ciertamente un impulso a *conocer*, y a conocer en particular sus propias necesidades. El desarrollo de esta aptitud requiere, sin embargo, todo el tiempo y todas las energías de un hombre. Si hay alguna necesidad común que exige urgentemente que un estamento especial se dedique a su satisfacción, es ésta.

Pero el mero *conocimiento* de las aptitudes y de las necesidades del hombre, sin la ciencia que enseña cómo *desarrollarlas* y *satisfacerlas*, sería no sólo un conocimiento extremadamente triste y deprimente, sino también vacío y completamente inútil. Es un gesto muy poco amistoso mostrarme mis defectos sin mostrarme al mismo tiempo los medios para enmendarlos, o despertar en mí el sentimiento de mis necesidades sin ponerme en situación de satisfacerlas ¡Mejor haría quien así procede dejándome en mi ignorancia animal! En pocas palabras, dicho conocimiento no sería el que reclama la sociedad y para el cual requiere un estamento particular que estuviera en posesión del mismo, pues no tiene el fin que debería tener, a saber, el perfeccionamiento de la especie, mediante este perfeccionamiento, su unificación. Por consiguiente, a este conocimiento de las necesidades debe añadirse el conocimiento de los *medios para satisfacerlas*. Ambos tipos de conocimiento corresponden al mismo estamento, porque ninguno puede estar completo, y menos aún ser eficaz y vigoroso, sin el otro. El conocimiento del primer tipo se funda en los principios de la razón pura, y es *filosófico*. El del segundo tipo se basa parcialmente en la experiencia y, en esta medida, es *filosófico-histórico* (no meramente histórico, pues antes de poder juzgar como medios para la consecución de fines los objetos dados en la experiencia, debo conocer los fines a los que se refieren esos objetos, y tales fines pueden ser conocidos sólo filosóficamente). Este conocimiento debe ser útil a la sociedad; por tanto, no basta con saber qué aptitudes posee el hombre y los medios para desarrollarlas. Tal conocimiento continuaría siendo completamente estéril. Es menester dar un paso más para asegurarse la utilidad deseada: hemos de saber el nivel cultural de la sociedad de la que uno es miembro en un cierto momento, además del nivel que puede alcanzar y los medios que debe emplear para lograrlo. Basándonos en principios racionales y con la sola suposición de una experiencia en general, anterior a toda experiencia determinada, podemos sin duda calcular el curso que seguirá el género humano. Podemos indicar de una manera aproximada los diversos tramos que debe recorrer para alcanzar un grado particular de desarrollo. Sin embargo, es imposible determinar el nivel en el que realmente se encuentra una sociedad en un cierto momento basándonos meramente en la razón. Para ello debemos consultar también a la experiencia, estudiar los eventos del pasado –pero con una mirada acendrada por la filosofía-; debemos echar una ojeada a nuestro alrededor y observar a nuestros contemporáneos. Esta última parte del conocimiento necesario para la sociedad es, por tanto, puramente *histórico*.

Tomados juntos (pues si no lo están, son de muy poca utilidad) los tres tipos de conocimiento indicados constituyen lo que se llama, o al menos lo que debería designarse exclusivamente con este nombre, “sabiduría”: y el que consagra su vida a la adquisición de estos conocimientos se llama “sabio”.

No obstante, ningún sabio en particular tiene que abarcar el campo entero del saber humano en sus tres tipos de conocimiento. Este total dominio sería para la mayor parte imposible y, justamente por esa razón, el intento por conseguirlo resultaría infructuoso y se desperdiciaría así en vano la vida entera de un miembro que hubiera podido ser útil a la sociedad y que, sin embargo, se consumiría sin ganancia alguna para la misma.

Pueden demarcar áreas individuales en el ámbito del saber y circunscribirse a ellas; pero en su propia demarcación cada uno debería cultivar esos tres aspectos: el filosófico, el filosófico-histórico y el puramente histórico. Al afirmar esto ahora, no hago más que esbozar de una manera meramente provisional lo que discutiré con más amplitud en otro momento. Por de pronto, deseo aseverar aquí (dejando siquiera constancia de mi propio testimonio) que el estudio de una filosofía bien fundada no torna en absoluto superflua la adquisición de conocimientos empíricos –no, al menos, si tales conocimientos son rigurosos–, sino que, por el contrario, demuestra del modo más convincente que son indispensables. Ya hemos indicado que el fin de todo conocimiento es velar por el desarrollo uniforme, continuo y progresivo de todas las aptitudes y disposiciones humanas. De ahí se sigue que el verdadero destino del estamento de los sabios es *la suprema supervisión del progreso real del género humano en general y la constante promoción de este progreso*. Con gran esfuerzo consigo contener mis sentimientos para no dejarme embargar por la sublime idea expuesta ahora ante vosotros, pero el camino de la fría investigación no ha llegado aún a su término. Todavía debo señalar de pasada lo que harían exactamente aquellos que pretendiesen entorpecer el libre avance de las ciencias. Y digo “harían”, pues ¿cómo puedo saber si hay o no gente de esta clase? El progreso entero del género humano depende directamente del progreso de las ciencias. Quien impide el último, detiene también el primero. Y ¿qué imagen pública ofrece a su época y a la posteridad la persona capaz de detener el progreso de la humanidad? Con sus acciones, que resuenan más estruendosamente que mil palabras, grita a los aturdidos oídos del mundo presente y futuro: “Al menos mientras yo viva, los hombres que me rodean no llegarán a ser ni más sabios ni mejores; pues en el impetuoso avance de la humanidad, a pesar de toda mi resistencia, sería también yo arrastrado y forzado a avanzar al menos en algún sentido, y a esto le tengo horror. No deseo ser más ilustrado ni más noble. Las tinieblas y la perversidad son mi elemento, y emplearé hasta mis últimas fuerzas para no ser desalojado de él”. La humanidad puede prescindir de todo, se le puede arrebatar todo, sin correr el riesgo de perder su verdadera dignidad, excepto la posibilidad de perfeccionarse. Fríos y más astutos que el enemigo del hombre que nos describe la Biblia, estos misántropos han reflexionado y calculado, y han explorado las más sagradas profundidades en busca del flanco más vulnerable de la humanidad para atacarla y aplastarla en su germen, y lo han hallado. La humanidad se aleja indignada de la imagen que de ella ofrecen semejantes personas. Pero volvamos a nuestra investigación.

La ciencia misma es sólo una rama de la formación humana; cada una de sus ramas debe ser desarrollada, si todas las aptitudes del hombre deben ser cultivadas. Luego, como cualquier hombre que ha elegido un determinado estamento, el sabio se esfuerza en hacer avanzar la ciencia y, en particular, la parte de la ciencia que ha escogido. Le toca hacer lo que cualquier hombre tiene que hacer en su especialidad, pero él tiene que hacer mucho más que éste. Debe supervisar y promover el progreso de los otros estamentos, pero ¿acaso no querría él mismo progresar? De sus progresos dependen los progresos de todas las demás especialidades de la cultura humana. Debe ir siempre por delante de ellas para despejar el camino, explorarlo y guiarlas a través de él. Pero ¿podría querer quedarse atrás? Desde ese momento dejaría de ser lo que debe ser, y, puesto que no es otra cosa sino esto, no sería nada en absoluto. No estoy diciendo que todo sabio tenga que *hacer avanzar efectivamente* su especialidad, pues quizá no pueda. Lo que estoy diciendo es que debe *esforzarse* por hacerla avanzar, que no debe descansar ni creer que ha cumplido suficientemente con su deber hasta que no la haya hecho progresar. Mientras viva, siempre puede hacerla avanzar. Si la muerte le sorprende antes de haber alcanzado su fin, quedará dispensado de sus deberes para con este mundo de los fenómenos, y su sincera voluntad equivaldrá a su cumplimiento. Si la regla siguiente vale para todos los hombres, vale particularmente para el sabio: el sabio debe olvidar lo que ha hecho tan pronto como está hecho, y siempre debe pensar sólo en lo que aún le falta por hacer. Quien no ve ampliarse su campo con cada paso que da no ha avanzado mucho.

El sabio está destinado primordialmente a la sociedad: en la medida en que es un sabio, su estamento, más que cualquier otro, existe propiamente sólo por y para la sociedad. Por tanto, es su deber particular cultivar en el más alto grado posible los talentos sociales: *la capacidad de recibir y de comunicar*. Si ha adquirido de manera apropiada los conocimientos empíricos apropiados, su receptividad debe estar ya perfectamente

desarrollada. Debe estar familiarizado con los precursores de su ciencia, y no puede haber conseguido esta familiaridad meramente por reflexión racional, sino que tiene que haberla aprendido por instrucción oral o libresca. Mediante un continuo aprendizaje debe conservar su receptividad y procurar guardarse de esa total cerrazón a opiniones ajenas y a otros modos de presentarlas con la que uno a menudo se encuentra, a veces incluso entre pensadores eminentes e independientes. Pues nadie es tan instruido que no pueda siempre aprender algo nuevo, y en ocasiones algo muy necesario; y raramente es alguien tan ignorante que no pueda decir hasta al más docto algo que éste no sepa. El sabio necesita siempre la capacidad de comunicar; pues no posee su conocimiento para sí mismo, sino para la sociedad. Tiene que practicar este arte desde su juventud y mantenerlo en constante actividad. En su momento veremos *con qué medios* cuenta para ello.

Los conocimientos que ha adquirido por la sociedad debe ahora emplearlos efectivamente en beneficio de la sociedad; debe despertar en los hombres el sentimiento de sus verdaderas necesidades y enseñarles los medios para satisfacerlas. Mas esto no significa que él deba enfrascarse con ellos en las profundas investigaciones que ha tenido que emprender para encontrar algo cierto y seguro. Esto implicaría pretender hacer a todos los hombres tan sabios como pueda serlo él mismo, lo cual es imposible y contraproducente. Hay otras cosas que también es menester hacer y por esa razón hay otros estamentos. Si estos otros estamentos debieran dedicar su tiempo a doctas investigaciones, entonces incluso los sabios tendrían que dejar pronto de ser sabios. Pero ¿cómo puede y debe propagar el sabio sus conocimientos? La sociedad no podría existir sin confiar en la integridad y la habilidad de otros, y, por consiguiente, esta confianza está profundamente grabada en nuestros corazones. Y por un favor especial de la naturaleza nuestra confianza es mayor precisamente allí donde más dependemos de la integridad y la habilidad de otros. Si se la ha ganado como debe, el sabio puede contar con esta confianza en su integridad y habilidad. Además, todos los hombres tienen un sentido de lo verdadero, que, por sí mismo, obviamente no es suficiente, sino que ha de ser desarrollado, examinado y depurado; y ésta es precisamente la tarea del sabio¹⁸. Tal sentido y sentimiento no basta para conducir al inculdo a todas las verdades que necesita; pero, a menos que haya sido falsificado artificialmente –algo que hacen con frecuencia muchos que se tienen por sabios- le bastará siempre para reconocer la verdad, si otro le guía hasta ella, aun sin haber captado las razones profundas de por qué es verdad. El sabio puede igualmente contar con este sentimiento de la verdad. Por consiguiente, conforme al concepto de sabio que hemos desarrollado hasta aquí, podemos afirmar que su destino es ser el *maestro* del género humano.

Pero el sabio no sólo debe en general dar a conocer a los hombres sus necesidades y los medios para satisfacerlas. Debe en particular dirigirlos, en cada época y lugar, al conocimiento de las necesidades que aparecen precisamente ahora, bajo determinadas circunstancias, y a la elección de los medios específicos para alcanzar los fines que se propongan. No mira sólo al presente, sino también al porvenir; no considera sólo el punto de vista actual, sino que vislumbra también la dirección en la que en adelante ha de seguir el género humano, si quiere continuar por el camino que lo conduce a su meta última sin extraviarse ni retroceder. No puede exigir que la humanidad avance de golpe hasta el punto que resplandece ante sus ojos, ni que se salte un solo paso en su camino. El sabio ha de velar simplemente porque no nos detengamos ni retrocedamos. En este respecto el sabio es el *educador* de la humanidad. Deseo señalar aquí expresamente que el sabio, en ésta como en sus otras ocupaciones, está sometido a la autoridad de la ley moral, que ordena la concordancia consigo mismo. El sabio actúa sobre la sociedad, que está basada en el concepto de libertad; ella y todos sus miembros son libres. El sabio no puede tratarla sino con medios morales. Nunca cederá a la tentación de usar *medios coercitivos* o la fuerza física para conseguir que los hombres acepten sus convicciones. En nuestra época cualquier palabra sobre semejante necesidad debería estar de más. Pero tampoco debe recurrir al *engaño*. Aparte de que con ello atentaría contra sí mismo y de que su deber como hombre sería en todo caso superior a su deber como sabio, atentaría al mismo tiempo contra la sociedad. Todo individuo debe obrar en la sociedad por libre elección y según una convicción que *el mismo ha juzgado suficiente*. En cada una de sus acciones debe poder considerarse a sí mismo como fin y ser tratado como tal por los otros miembros de la sociedad. Quien es engañado es tratado como un simple medio.

El fin último de cada hombre particular, así como el de la sociedad en su conjunto, y, por consiguiente, también el de todos los trabajos del sabio en relación con la sociedad, es el ennoblecimiento moral del hombre entero. Es deber del sabio establecer siempre este fin último y tenerlo presente en todo cuanto hace en el seno de la sociedad. Pero nadie puede trabajar con éxito a favor del ennoblecimiento moral, si él mismo no es un hombre bueno. No enseñamos sólo con palabras; también enseñamos, mucho más eficazmente, con nuestro ejemplo. Todo aquel que vive en sociedad le debe un buen ejemplo, porque la fuerza del ejemplo surge sólo por nuestra vida en la sociedad. ¿Cuán grande sería entonces la deuda del sabio y, por tanto, su obligación de dar un buen ejemplo, puesto que él debe superar a los demás estamentos en todos los aspectos de la cultura? Si respecto a lo principal y supremo de lo que constituye el fin de toda cultura, va a la zaga, ¿Cómo puede creer que los otros seguirán sus enseñanzas, si las contradice ante los ojos de todos en cada acción de su vida? (Son completamente apropiadas y válidas para el sabio las palabras dirigidas por el fundador de la religión cristiana a sus discípulos: “Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal de desvirtúa ¿con qué se salará?”¹⁹ Si los elegidos de entre los hombres están corrompidos, ¿dónde debe buscarse la bondad moral?) Por consiguiente, considerado desde este último punto de vista, el sabio debe ser el hombre *moralmente mejor* de su época. Debe encarnar el más alto grado de formación moral que es posible hasta él.

Tal es nuestro destino común, el sino que compartimos. ¡Dichoso sino consagrar nuestro tiempo y nuestras fuerzas únicamente a algo para lo que de otro modo tendríamos que ahorrar tiempo y fuerza con prudente mezquindad! ¡Dichosa suerte tener como trabajo, como ocupación y como única tarea diaria en nuestra vida lo que para otros sería un dulce descanso de su labor! He aquí un pensamiento que fortalece y eleva el alma, y que cualquiera de vosotros que sea digno de su destino puede tener. “También a mí me está confiada, en el área correspondiente a mi especialidad, una parte de la cultura de mi época y de las épocas siguientes. También mis trabajos ayudarán a determinar el curso de las generaciones futuras y la historia universal de las naciones todavía por venir. Estoy llamado a dar testimonio de la verdad. Mi vida y mi sino no valen nada en absoluto, pero de las acciones de mi vida depende infinitamente mucho. Soy un sacerdote de la verdad. Estoy a su sueldo, y me he comprometido a hacer todo, a arriesgar todo y a sufrir todo por ella. Si por su causa debiera ser perseguido y odiado, o si debiera incluso morir a su servicio, ¿qué habría hecho de extraordinario, habría hecho otra cosa que lo que simplemente tenía que hacer?”.

Soy consciente de cuanto he dicho ahora y sé igualmente muy bien que una época castrada y sin nervio no soporta este sentimiento ni su expresión. Sé que semejante época, con una voz tímida que delata su vergüenza interior, llama a todo a lo que ella misma no es capaz de elevarse “entusiasmo fanático”. Angustiosamente, aparta sus ojos de un cuadro en el que no ve más que su indolencia y su ignominia, y todo lo que es fuerte y elevado causa en ella la misma impresión que un leve roce en un hombre que tuviera paralizados todos sus miembros. Sé todo esto, pero sé también dónde estoy hablando. Estoy hablando ante una audiencia de jóvenes que, por su edad, están a salvo de esa total falta de nervio. Quisiera, al lado y por medio de una Doctrina ética viril, sembrar al mismo tiempo en vuestra alma sentimientos que puede preservaros de tal enervamiento también en el futuro. Confieso con franqueza que, desde la posición en que me ha colocado la Providencia, me gustaría contribuir a propagar un modo de pensar más viril, un sentido más fuerte de la sublimidad y la dignidad, un deseo más ardiente de cumplir a toda costa el destino de cada uno. Me gustaría propagar esto en todas las direcciones, tan lejos como se extienda la lengua alemana y hasta más lejos si pudiera; a fin de que algún día, después de que hubierais abandonado estas tierras para dispersaros por todos los confines del mundo, pudiera yo saber que en todos esos lugares viven hombres que han escogido por amiga a la verdad; hombres que se aferran a ella en la vida y en la muerte; que la acogen cuando es proscrita en todas partes; que la defienden públicamente cuando es calumniada y difamada; que soportan con alegría el odio astutamente disimulado de los grandes, la sonrisa estúpida de los necios y el compasivo encogimiento de hombros de los mentecatos, todo por amor a la verdad. Éste ha sido mi propósito al decir lo que he dicho, y también será mi objetivo último en todo lo que aún tengo que decir.

QUINTA LECCIÓN

Examen de las afirmaciones de Rousseau sobre la influencia de las artes y de las ciencias en el bienestar de la humanidad

Es de escaso provecho para *el descubrimiento de la verdad* combatir los errores que se le oponen. Si la verdad es deducida mediante correctas inferencias desde su propio principio fundamental, entonces, todo lo que la contradiga debe ser necesariamente falso, incluso sin una refutación explícita. Cuando uno abarca con la vista el camino entero que tiene que recorrer para llegar a algún conocimiento cierto, divisa fácilmente las vías laterales que arrancan de ese camino y conducen a opiniones erróneas, y estará en condiciones de indicar a todo el que se ha extraviado el punto exacto en el que se perdió. Pues toda verdad puede ser deducida de un único primer principio. Una *Doctrina de la ciencia* bien fundada ha de mostrar *cuál es este* principio para cada problema determinado. La lógica general prescribe cómo deben hacerse inferencias ulteriores a partir de este primer principio, y así es fácil descubrir tanto el verdadero camino como el falso.

Sin embargo, la mención de opiniones opuestas es de gran provecho para la *presentación clara y distinta* de la verdad que ha sido descubierta. Al comparar la verdad con el error nos vemos forzados a fijarnos mejor en los rasgos distintivos de cada uno y a pensarlos con más claridad y precisión. Voy a servirme de este método para ofreceros hoy un breve y claro resumen de lo que os he expuesto hasta aquí en estas lecciones.

He afirmado que el destino de la humanidad consiste en el progreso constante de la cultura y en el desarrollo uniforme y continuo de todas sus aptitudes y necesidades. He asignado un lugar muy honorable en la sociedad humana al estamento que debe velar por el progreso y la uniformidad de este desarrollo.

Nadie ha contradicho esta verdad con más determinación, con más razones aparentes y con mayor elocuencia que *Rousseau*. Para él, el avance de la cultura es la única causa de toda corrupción humana²⁰, y sólo hay salvación para los hombres en el estado de naturaleza. Además, como se sigue muy correctamente de sus principios, aquel estamento que más promueve el progreso de la cultura, el estamento de los sabios, es la fuente y el centro de toda miseria y corrupción humanas.

Esta teoría fue expuesta por un hombre que cultivó sus propias aptitudes intelectuales hasta un grado muy elevado. Con toda la superioridad que le proporcionó su excelente educación se empeñó en convencer a la humanidad, allí donde le fue posible, de la rectitud de su afirmación y en persuadirla para volver al estado de naturaleza preconizado por él. A sus ojos, el retroceso es progreso, y ese estado de naturaleza abandonado es la meta última a la que finalmente debe llegar la humanidad, ahora corrompida y deformada. Por consiguiente, Rousseau hizo justamente lo que nosotros estamos haciendo: trabajó a su manera para hacer avanzar a la humanidad y promover su progreso hacia su última y suprema meta. Luego hizo exactamente lo que él mismo censuraba tan acerbamente. Sus acciones estaban en contradicción con sus principios.

Esta misma contradicción reina también en sus principios. ¿Qué le movió a actuar sino algún impulso de su corazón? Si hubiera investigado este impulso y lo hubiera colocado junto al que le indujo a error, habrían imperado la unidad y la concordancia a la par en su manera de obrar y en su manera de inferir. Si resolvemos la primera contradicción [esto es, la contradicción entre las acciones y los principios de Rousseau], entonces habremos resuelto además la segunda [esto es, la contradicción existente en sus propios principios]. El punto de unificación de la primera [que, por tanto, concilia los elementos contradictorios] es al mismo tiempo el punto de unificación de la segunda [que concilia sus tesis contradictorias]. Descubriremos este punto y resolveremos la contradicción. Comprenderemos a *Rousseau* mejor de lo que él se comprendió a sí mismo y nos encontraremos entonces a un Rousseau en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros.

¿Qué puede haber conducido a *Rousseau* a esta singular proposición que, aunque parcialmente afirmada por otros antes que él, en caso de aplicarla universalmente contradice por completo la opinión común? ¿La dedujo de un principio superior mediante un simple razonamiento? Ciertamente no. *Rousseau* nunca penetró por ningún lado hasta los fundamentos de todo el saber humano; ni siquiera parece haberse planteado esa cuestión. Lo que es verdadero para *Rousseau* se basa inmediatamente en su sentimiento; y su conocimiento tiene, por tanto, los defectos de todo conocimiento basado en un mero sentimiento no desarrollado, esto es, en parte es *incierto*, porque uno no puede dar plena cuenta de su sentimiento; y en parte lo *verdadero* está mezclado con lo *no verdadero*, porque un juicio fundado en un sentimiento no desarrollado establece siempre la equivalencia de cosas que no son equivalentes. Es decir, el *sentimiento* no yerra jamás, pero *la facultad de juzgar* se equivoca en cuanto interpreta incorrectamente los sentimientos, y toma un sentimiento mixto por uno puro. *Rousseau* siempre hace inferencias correctas a partir de los sentimientos no desarrollados en los que basa sus reflexiones. Una vez que entra en la región del silogismo, está de acuerdo consigo mismo, y por ello arrastra irresistiblemente al lector capaz de pensar con él. Si hubiera permitido a su sentimiento ejercer alguna influencia en el curso de sus deducciones, éste lo habría devuelto al buen camino, del cual el sentimiento mismo lo había desviado inicialmente. Para cometer menos errores *Rousseau* tendría que haber sido un pensador o más o menos aguado de lo que fue; y, análogamente, para no dejarse inducir a error por él, hay que poseer o un grado muy alto de perspicacia, o uno muy bajo; hay que ser o un pensador completo, o no serlo en absoluto.

Alejado del gran mundo y guiado por su sentimiento puro y su viva imaginación, *Rousseau* se había forjado una imagen del mundo y, en particular, del estamento de los sabios, cuyos trabajos le ocupaban principalmente, tal como deberían y tendrían que ser y serían necesariamente, si siguieran aquel sentimiento común. Entró en el gran mundo, miró a su alrededor, y ¿qué sintió al ver el mundo y a los sabios tal cual eran en realidad? Vio, elevado a una espantosa altura, lo que por doquier puede ver cualquiera que se sirva de sus ojos: hombres revolcándose en el polvo como bestias, encadenados a la tierra, sin noción alguna de su alta dignidad ni de la chispa divina que llevaban dentro. Vio que sus alegrías, sus penas y todo su sino dependían de la satisfacción de su baja sensualidad, cuyas necesidades se incrementaban cada vez más dolorosamente a medida que eran saciadas. Vio que, para lograr la satisfacción de esta baja sensualidad, no respetaban ni lo justo ni lo injusto, ni lo sagrado ni lo profano. Vio cómo estaban siempre prestos a sacrificar a la humanidad entera al menor capricho y, finalmente, cómo perdían todo sentido de la justicia y de la injusticia y reducían la sabiduría a la habilidad para alcanzar lo que a cada uno le resultaba ventajoso y el deber a la satisfacción de sus apetitos. Los vio, por último, enaltecer su propio envilecimiento y vanagloriarse de esta vergüenza; para acabar mirando con desprecio a los que no eran *tan* sabios ni *tan* virtuosos como ellos. Presenció un espectáculo que, a la postre, también podemos ver ahora en Alemania, esto es, que aquellos que deberían ser los maestros y educadores de la nación se habían rebajado hasta convertirse en complacientes esclavos de su propia ruina, y que aquellos que deberían haber dado a su época un tono de sabiduría y seriedad prestaban oídos con especial cuidado al tono de la locura y el vicio reinantes. Con respecto a la dirección de sus investigaciones, les oyó preguntar no “¿Es esto verdad y promueve la bondad y la nobleza?”, sino, más bien, “¿Es esto lo que quiere oír la gente?”; no “¿Qué ganará con esto la humanidad?”, sino “¿Qué ganaré yo? ¿Cuánto dinero? ¿Qué favor del príncipe? ¿la sonrisa de una bella dama?”. Les vio preciarse de este modo de pensar y encogerse de hombros compasivamente ante los necios incapaces de presentir tan bien como ellos el espíritu de la época. Vio talento, arte y saber unidos para el propósito miserable de obtener un placer aún más refinado de los nervios consumidos por todos los placeres o para el propósito abominable de excusar y justificar la depravación humana, de elevarla a la categoría de virtud y de arrasarse completamente todo lo que podía cruzarse en su camino. Finalmente – y de esto tuvo conocimiento por su propia experiencia ingrata- vio caer tan bajo a esos individuos indignos, que incluso perdieron los últimos destellos de su sospecha de que todavía existe alguna verdad y el poco pudor que les quedaba ante ella. Vio que habían llegado a ser enteramente incapaces de avenirse a razones, y que cuando alguien les increpaba por proceder así, replicaban:

“¡Basta, eso no es cierto y no queremos que sea cierto, pues nada tenemos que ganar aquí!”. Todo esto vio Rousseau, y sus sentimientos, sobreexcitados y tan desengañados, se rebelaron. Con profunda indignación fustigó a su época.

¡No le reprochemos esta susceptibilidad! A menudo es el signo de un alma noble. Quien siente dentro de sí mismo lo divino, estará con frecuencia tentado de elevar sus quejas a la eterna Providencia: “Éstos son entonces mis hermanos! ¡Éstos son los compañeros que me han enviado para el camino de la vida terrenal ¡Sí, tienen mi mismo aspecto, pero nuestros espíritus y nuestros corazones no son afines! Mis palabras les suenan como palabras de una lengua extraña, y otro tanto me ocurre a mí con las suyas. ¡Escucho el timbre de sus voces, pero no hay nada en mi corazón que pueda darles un sentido! ¡Oh, eterna Providencia! ¡Por qué me hiciste nacer entre tales hombres? O, si debía nacer entre ellos, ¿por qué me diste esta susceptibilidad y este presentimiento impulsor de algo mejor y superior? ¿Por qué no me hiciste igual a ellos? ¿Por qué no me hiciste tan ruin como a ellos? Así al menos hubiera podido vivir feliz y contento a su lado”. Es fácil para vosotros, para quienes todo está bien, reprobar su actitud y censurar su descontento, encarecerla la satisfacción con la que os resignáis con todo y la condescendencia con la que aceptáis a los hombres tal como son. Si él hubiera tenido necesidades tan poco nobles como las vuestras, habría sido tan modesto como vosotros. Ya que sois incapaces de imaginaros un estado de cosas mejor, para vosotros realmente todo está bien conforme está.

Inmerso en esta plétora de amargos sentimientos, Rousseau es incapaz de ver otra cosa que el objeto que los había suscitado. La sensualidad reinaba; ésta era la fuente del mal. Su única voluntad consistía en saber suprimido el predominio de la sensualidad, sin importar a qué riesgo y costase lo que costase. ¿Qué tiene de extraño que cayese en el extremo opuesto? La sensualidad no debería imperar, y ciertamente no puede imperar cuando se la ha matado, cuando no existe en absoluto o cuando no está desarrollada y carece de fuerza. He aquí el estado de naturaleza de Rousseau.

En su estado de naturaleza, las aptitudes propias de la humanidad no sólo no deben estar cultivadas; ni siquiera debe haber indicios de ellas. El hombre no debe tener otras necesidades que las de su naturaleza animal. Debe vivir como las bestias que ve en el prado junto a él. Es verdad que en tal estado no arraigaría ninguno de los vicios que tanto sublevaban el sentimiento de Rousseau; el hombre comerá cuando tenga hambre y beberá cuando tenga sed, y quedará satisfecho con lo primero que encuentre. Una vez saciado, no tendrá interés alguno en robar a los otros el alimento que él mismo no necesita. Cuando esté ahído, cualquiera podrá comer y beber tranquilamente ante él lo que quiera y cuanto quiera; pues lo que *él* precisa ahora es justamente reposo, y no tiene tiempo para perturbar a los otros. El verdadero carácter de la humanidad reside en la perspectiva del futuro²¹; ésta es al mismo tiempo la fuente de la que manan todos los vicios humanos. Desvíese el curso del manantial y ya no habrá más vicios. *Rousseau*, con su estado de naturaleza, consiguió realmente desviarlo.

Sin embargo, es también verdad que el hombre, tan cierto como que es un hombre y no un animal, no está destinado a permanecer en semejante condición. Seguramente, en tal estado de naturaleza el vicio sería suprimido, pero con él desaparecerían asimismo la virtud y, sobre todo, la razón. El hombre se convertiría en una bestia irracional. Habría una nueva especie animal, pero ya no habría hombres.

Sin duda, Rousseau trató a los hombres de buena fe y él mismo anhelaba vivir en ese estado natural que recomendaba con tanto fervor a otros. En efecto, este anhelo se manifiesta en todas sus aserciones. Podríamos plantear la siguiente pregunta: ¿Qué era lo que Rousseau buscaba realmente en el estado de naturaleza? Se sentía limitado y oprimido por múltiples necesidades que a menudo lo desviaron del camino de la probidad y de la virtud (esto que, desde luego, para un hombre ordinario es un mal menor, a un hombre como él lo llenaba de amargura). Pensaba que si viviera en el estado de naturaleza, no tendría todas esas necesidades y se habría ahorrado muchos dolores por su incapacidad para satisfacerlas, amén de otros tantos todavía más amargos por satisfacerlas de una manera poco honrosa. Quedaría entonces en paz *consigo mismo*. Se encontraba por doquier presionado por los otros, porque era un estorbo para la satisfacción de sus necesidades.

Rousseau creía, y estamos de acuerdo con él, que la humanidad no es mala en balde y sin motivo. Ninguno de quienes lo injuriaron lo habría hecho si no hubiera sentido esas necesidades. Si todos los que le rodeaban hubieran vivido en el estado de naturaleza, habría quedado en paz *con los otros*. ¿Deseaba entonces Rousseau una paz imperturbable interior y exterior? ¡Por supuesto! Pero ahora preguntémosle en qué quería emplear esta paz imperturbable. Sin duda, en aquello mismo en que empleó efectivamente la paz que, a pesar de todo le tocó en suerte, esto es, en reflexionar sobre sus destinos y sus deberes para ennoblecer a sus hermanos y a sí mismo. Pero ¿Cómo habría podido hacerlo en esa condición de animalidad que adoptó? ¿Cómo habría podido hacerlo sin la educación previa que sólo podía recibir en el estado de cultura? Por tanto, inadvertidamente, trasladaba a la sociedad entera y a sí mismo al estado de naturaleza *junto con toda la educación que no podía adquirir salvo saliendo del estado natural*. Supuso, sin darse cuenta, que la humanidad había salido ya de este estado y que había recorrido todo el camino de la cultura, y al mismo tiempo admitía que, no obstante, no había salido de él ni había recibido educación alguna. Llegamos así a la falaz conclusión que le pasó inadvertida a Rousseau y ahora podemos resolver completa y fácilmente su paradoja

Rousseau no deseaba el retorno del hombre al estado de naturaleza con miras a la formación espiritual, sino meramente con miras a la independencia de las necesidades de la sensualidad. Y, obviamente, es cierto que conforme se aproxima el hombre a su meta suprema, tiene que resultarle más fácil satisfacer sus necesidades sensuales. Su vida en el mundo requerirá cada vez menos fatigas y cuidados. La fertilidad del suelo mejorará y el clima se suavizará. Un número incontable de nuevos descubrimientos e invenciones le ayudará a multiplicar y a procurarse el sustento. Además, a medida que la razón vaya extendiendo su dominio, el hombre tendrá menos necesidades –no, como en el rudo estado de naturaleza, porque no conozca estas comodidades, sino porque puede prescindir de ellas-. Siempre estará presto a disfrutar con gusto de lo mejor, si al hacerlo no incumple sus deberes, y a renunciar a todo lo que no puede obtener de una manera honrosa. Concebido idealmente –y desde este punto de vista es, como todo ideal, inalcanzable-, el estado de naturaleza es aquella edad de oro del placer de los sentidos sin trabajo físico que cantaron los poetas antiguos. Se halla, por tanto, *delante* de nosotros lo que Rousseau y dichos poetas, bajo los nombres de “estado de naturaleza” y “edad de oro” situaron *detrás* de nosotros. (De pasada querría recordar que es un fenómeno frecuente, especialmente en la Antigüedad, describir lo que debemos *llegar a ser* como algo que ya hemos *sido*. Lo que hemos de alcanzar es representado como algo que hemos perdido. Una buena razón para este fenómeno puede encontrarse en la naturaleza humana, lo cual explicaré en una ocasión apropiada.

Rousseau olvida que la humanidad puede y debe aproximarse a este estado con cuidado, esfuerzo y trabajo. La naturaleza es nada y salvaje sin la mano del hombre, y debía ser así para que el hombre se viera constreñido a salir de su estado natural pasivo y a elaborarla, a fin de convertirse él mismo de un mero producto de la naturaleza en un ser racional y libre. El hombre ciertamente abandonará el estado de naturaleza. Arriesgará cualquier cosa para coger la manzana del conocimiento²², pues el impulso a ser igual a Dios está implantado inextirpablemente en él. El primer paso fuera de este estado lo conduce a la miseria y al infortunio. Sus necesidades se multiplican y reclaman imperiosamente ser satisfechas; pero el hombre, como la materia de la que está hecho, es por naturaleza perezoso e indolente. Aquí comienza la dura lucha entre la necesidad y la indolencia. Vence la primera, pero la última se queja amargamente. El hombre trabaja la tierra con el sudor de su frente, y se enfurece si produce espinas y cardos que debe arrancar²³. La necesidad no es la fuente del vicio; es, por el contrario, un estímulo a la actividad y a la virtud. La pereza es la fuente de todos los vicios²⁴. *Gozar siempre lo más posible y hacer siempre lo menos posible* es la tarea de la naturaleza corrompida; y los diversos intentos que se han hecho para cumplirla constituyen los vicios de tal naturaleza. No hay salvación para el hombre antes de que haya combatido con éxito su indolencia natural y de que el hombre encuentre en la actividad y sólo en la actividad toda su alegría y su placer. A este propósito sirve el dolor que acompaña al sentimiento de la necesidad y que debe espolearnos a la actividad.

Éste es el objeto de todo dolor, y, en especial del dolor que nos embarga ante el espectáculo de la imperfección, de la corrupción y de la miseria de nuestros congéneres. Alguien insensible a este dolor y a esta amarga indignación es un hombre ruin. Quien lo sienta debe tratar de librarse de él empleando todas sus fuerzas en mejorar las cosas dentro y alrededor de su esfera de influencia tanto como pueda. Y aún suponiendo que su trabajo no dé ningún fruto, ni vea su utilidad, al menos el sentimiento de su actividad y el espectáculo del despliegue de sus propias fuerzas en el combate contra la corrupción general, le harán olvidar su aflicción. Aquí se equivocó Rousseau. Poseía energía, pero más para padecer que para actuar. Sentía intensamente la miseria de los hombres; pero mucho menos su propia fuerza para remediarla. Juzgaba a los *otros* tal y como sentía *él mismo*. Pensaba que la humanidad entera tiene la misma relación con su sufrimiento común que él con el suyo particular. Tenía en cuenta el sufrimiento, pero no la fuerza que posee el género humano para ayudarse a sí mismo.

¡Paz a sus cenizas y bendita sea su memoria! Él ha obrado. Encendió un fuego en muchas almas que han continuado lo que él comenzó. Pero actuó, casi sin tener conciencia de su propia actividad. Ejerció una influencia, pero sin llamar a otros a hacer lo mismo, ni sopesar la influencia de las acciones de éstos contra la suma del mal común y de la corrupción universal. Esta falta de esfuerzo en pos de la autoactividad domina todo su sistema de ideas. Fue un hombre de sensibilidad pasiva, sin ser al mismo tiempo capaz de resistir activamente sus efectos. Los amantes²⁵ que Rousseau nos presenta extraviados por la pasión llegan a ser virtuosos; pero *llegan a serlo* sin más, sin que seamos capaces de ver bien *cómo*. Oculta a nuestros ojos lo más interesante e instructivo que podríamos ver: la lucha entre la razón y la pasión, la victoria progresiva y lenta de la primera, lograda con esfuerzo, fatiga y trabajo. Su pupilo²⁶ se desarrolla por sí mismo. Su mentor no hace más que apartar los obstáculos que impiden su formación, permitiendo, por lo demás, que prevalezca la naturaleza benévola, la cual, de aquí en adelante, lo mantendrá siempre bajo su tutela, pues el maestro no le ha infundido ni la iniciativa ni el ardor ni la firme resolución de combatirla y de sojuzgarla. El discípulo será bueno entre hombres buenos; pero sufrirá indeciblemente entre malos -¿y dónde no son mayoría los malos?-. Por consiguiente, Rousseau describe generalmente la razón *en paz*, pero no *en combate*; *en reposo*, pero no *en lucha*. En lugar de *fortalecer la razón*, *debilita la sensibilidad*.

Me he embarcado en la presente investigación para resolver aquella notoria paradoja que contradice frontalmente nuestro principio fundamental. Pero no fue éste mi único propósito. Al mismo tiempo quería mostraros, mediante el ejemplo de uno de los más grandes hombres de nuestro siglo, cómo no debéis ser. Deseaba, con su ejemplo, proporcionaros una lección válida para toda vuestra vida. Habéis aprendido ahora, gracias a las investigaciones filosóficas, cómo deben ser los hombres, aunque todavía no tengáis con ellos una relación íntima, estrecha, indisoluble. Entraréis en tales relaciones y encontraréis que los hombres son completamente diferentes de lo que exige vuestra doctrina ética. Cuanto más nobles y mejores seáis, más dolorosas serán las experiencias que os esperan; pero no os dejéis vencer por este dolor, sino vencedlo con hechos. Se ha contado con él, y forma parte del plan de mejora del género humano. Es poco varonil cruzarse de brazos y lamentarse de la corrupción de los hombres sin mover un dedo para disminuirla. Censurarlos y mofarse acerbamente de ellos sin decirles cómo deben mejorar no es amable. ¡Actuar!²⁷ ¡Actuar! Para eso estamos aquí. ¿Deberíamos enfadarnos porque otros no son tan perfectos como nosotros? ¿Acaso no estriba nuestra mayor perfección precisamente en la llamada que hemos recibido a trabajar en pro del perfeccionamiento de los otros? ¡Alegrémonos con el espectáculo del vasto campo que tenemos que cultivar! ¡Alegrémonos de sentir en nosotros esta fuerza y de que nuestra tarea sea infinita!

NOTAS

¹ En el semestre de verano de 1794 Fichte inició en la Universidad de Jena su ciclo de lecciones sobre el tópico *de officiis eruditorum*. La primera tuvo lugar el 23 de mayo.

² Como anuncia el título, el presente escrito contiene sólo *algunas* de las lecciones de la serie “Moral para sabios”.

³ A estas lecciones, tal como hemos reseñado, las acompañaron varios escándalos. En este caso, la aludida “circunstancia externa” se refiere a los rumores propalados por los consejeros áulicos Christoph Heinrich Krüger y Georg Wilhelm Vogel de que Fichte había declarado en sus lecciones públicas que “en diez o veinte años ya no habrá ni reyes ni príncipes”

⁴ Fichte escribe por entonces *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, cuya parte teórica constituía el objeto de sus lecciones privadas durante el semestre estival de 1794.

⁵ Si Fichte hubiera modificado de algún modo los textos, habría podido ser acusado de haber suprimido o maquillado las observaciones revolucionarias que, según los rumores, contenían dichas lecciones.

⁶ La edición danesa incluye aquí un añadido.

⁷ Se refiere a las lecciones publicadas con el título de *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*.

⁸ La edición danesa incluye aquí un añadido.

⁹ La llamada “filosofía popular” se desarrolló en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII como un movimiento de reacción contra el escolasticismo de la filosofía académica de inspiración libniziano-wolfiana. Sus adalides rechazaron la “filosofía de escuela”, incapaz de representar la diversidad de la vida, y adoptaron medios de expresión más directos y cercanos a la gente (aforismos, composiciones literarias...), CORDES con la función práctica y mundana del saber. En suma, defendían la idea de divulgar al gran público los conocimientos filosóficos hasta entonces restringidos a círculos muy estrechos. Sus referentes intelectuales fueron los moralistas franceses e ingleses, como La Rochefoucauld, Shaftesbury y Adam Smith, y en general los pensadores que apelaban al sano entendimiento común frente a la jerga abstrusa de la filosofía académica, como D. Hume y Th. Reid. Entre los filósofos populares más relevantes cabe citar a Ch. Garve (1742-1798), Ch. F. Nicolai (1733-1811), a. L. Schlözer (1735-1809), E. Platner (1744-1818), M. Herz (1747-1803) y M. Mendelssohn (1729-1786). Se extinguió casi a la par que su contramodelo, pero su propósito de disputar a las escuelas el monopolio del tratamiento de los grandes temas que atañen a la humanidad y de conectar especulación y vida resuena en el concepto cósmico de filosofía de Kant y en el cometido que al sabio otorgan estas lecciones fichteanas, aunque intentando evitar la fácil tendencia a confundir popularización con canalización, que reduce la filosofía a una rapsodia de vacuas fórmulas.

¹⁰ La edición danesa incluye aquí un añadido

¹¹ Fichte considera que la ausencia de un criterio de identificación empírica del ser humano constituye un severo déficit del kantismo: De ahí que expusiera, no por azar, a Reinhold, reputado prosélito del criticismo, sus desavenencias con Kant: “¿Dónde se encuentra el límite de los seres racionales? Los objetos de mis acciones son siempre fenómenos en el mundo sensible; ahora bien, ¿a cuáles de estos fenómenos les aplico el concepto de racionalidad y a cuáles no? <Tu lo sabes muy bien> debería responder Kant [...] Montó sobre un caballo sin pedirle permiso y sin que yo quiera ser montado por él en otra ocasión; ¿por qué tengo, en cambio, escrúpulos si se trata de montar sobre el arrendador del caballo? No puede ser un motivo para ello el hecho de que el caballo no pueda defenderse. Es siempre una cuestión muy seria la de saber si, apoyado en la opinión general, no montó sobre un caballo tan injustamente como el noble ruso, también apoyado en la opinión general, regala, vende o azota por diversión a sus siervos. Estas cuestiones sólo son contestadas mediante la siguiente argumentación: no puedo pensarme como Yo sin pensar ciertas cosas (aquellas que no pueden *tener iniciativa*) como completamente sometidas a mí. Respecto a ellas estoy en relación de causa (*Ursache*); respecto a los otros fenómenos estoy en relación de acción recíproca (*Wechselwirkung*). La figura humana es para el hombre expresión de la última clase. Tengo que pensar esta forma *en mí* como inviolable; pero no puedo hacerlo sin pensarla *en general* como inviolable; ambos actos están reunidos sintéticamente” (Carta a Reinhold de 29 de agosto de 1795); cfr. Carta a Jacobi de 30 de agosto del mismo año).

Estos argumentos son los mismos que los formulados en el FDN: “Hay una cuestión delicada en la filosofía, que, hasta donde sé, aún no ha sido resuelta: ¿cómo llegamos a transferir el concepto de racionalidad a algunos objetos del mundo sensible y a otros no? ¿Cuál es la diferencia característica de ambas clases?

“Kant dice: <obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser principio de una legislación universal>. Pero ¿quién debe pertenecer al reino que se rige por esta legislación y participar en la protección que ella asegura? Debo tratar a ciertos seres de tal manera que pueda querer que, recíprocamente, ellos me traten según la misma máxima. Sin embargo, obro todos los días sobre animales y objetos inanimados sin plantearme seriamente esa cuestión. [...] Pues ¿cómo sé qué objeto determinado es un ser racional, si la protección de esa legislación sólo al europeo blanco o también al africano negro, al hombre adulto o también al niño, o si acaso no podría corresponder al fiel animal doméstico? En tanto que dicha cuestión no esté resuelta, aquel principio, con toda su excelencia, no tiene aplicabilidad ni realidad”

¹² Quizá sea una alusión al célebre pasaje de Kant en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784): “[...] una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la

Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola”

¹³ La edición danesa incluye aquí un añadido

¹⁴ J. J. ROUSSEAU, *Del contrato social*, Ámsterdam, 1762, libro Y, cap. I.: “Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos”

¹⁵ Esta conclusión es muy similar a la de la lección *Sobre la dignidad del hombre* que Fichte había dictado en Zurich pocos meses antes.

¹⁶ Se refiere a la diferencia entre, por un lado, la distinción entre personas (distinciones personales) y, por otro, la distinción entre estamentos (distinciones estamentales); esto es, entre desigualdad natural o física y desigualdad social o moral.

¹⁷ Fórmula que parece incluir esta otra: “Nunca quieras cosas que se contradigan entre sí”

¹⁸ Este sentimiento o sentido de la verdad es investigado en varias de las últimas lecciones no publicadas en esta serie, en particular en *sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en filosofía*. Véase también el artículo *Sobre el estímulo e incremento del puro interés por la verdad*.

¹⁹ Mateo, V, 13

²⁰ Aunque no hallamos citas de Rousseau en esta lección ni referencias textos específicos, Fichte resume de memoria la argumentación del ginebrino en su primer discurso (*Discurso que ha obtenido el premio de la Academia de Dijon en el año 1750 sobre este tema propuesto por dicha Academia: “si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres. Por un ciudadano de Ginebra*, Ginebra, 1750. Cfr. También el *discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ámsterdam, 1755)

²¹ Esto es, en tener visión de futuro, o sea el futuro en perspectiva para tener expectativas de futuro. La humanidad, para Fichte, se declina en ese tiempo; es un proyecto que cada uno debe culminar y realizar: “En resumen, todos los animales están completamente acabados y terminados. El hombre está solo indicado y esbozado. [...] Cualquier animal *es* lo que es; sólo el hombre no es originariamente nada. Lo que él debe ser tiene que llegar a serlo, y ya que debe ser un ser para sí, tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras, sólo del hombre retiró la mano y lo entregó de este modo a sí mismo. La capacidad de formación (Bildsankit) como tal es el carácter de la humanidad” La libertad siempre es puesta en el porvenir. El sujeto “recibe el concepto de su actividad causal libre no como algo que *es* en el momento presente, pues esto sería una verdadera contradicción, sino como algo que *debe* ser en el futuro”

²² Alusión al Génesis II, 17; III, 8. Esta última referencia es un error de los editores, pues en realidad está aludiendo a III, 6

²³ Alusión al Génesis III, 18-19.

²⁴ En el *Sistema de la Doctrina Ética* vuelve a enlazar la pereza (Faulheit) con la inercia o indolencia (Trägheit) y a des-calificarlas moralmente: “Por consiguiente, la *indolencia*, que por un largo hábito, se reproduce a sí misma al infinito y deviene pronto una completa incapacidad para el bien, es el verdadero e innato mal radical, insito en la misma naturaleza humana, m al que se puede explicar perfectamente a partir de ésta. El hombre, dice Kant muy justamente, es *perezoso* por naturaleza.

²⁵ Se refiere a los amantes protagonistas de *La Nouvelle Héloïse* (1761) Julia y Saint-Preux, cuya pasión amorosa no logra cristalizar por los obstáculos sociales, y que acabará sublimada, mediante los desposorios de la primera con Womar, en una alabanza de la moralidad matrimonial.

²⁶ Alusión al *Emilio* (1762)

²⁷ Este fue el *leitmotiv* de Fichte desde sus inicios. En una carta de marzo de 1790 a su prometida hallamos la diferencia embrionaria entre el erudito que se conforma con la libertad de pensar y el sabio que le añade la libertad de obrar: “Conozco el estamento de los sabios; al respecto pocos descubrimientos nuevos he de hacer. Me tengo a mí mismo por escasamente capacitado para ser un sabio de profesión (Von métier). No sólo quiero *pensar*, quiero *actuar*. [...] Sólo tengo una pasión, solo una necesidad, sólo un sentimiento pleno de mí mismo: el de influir fuera de mí. Cuanto más actúo, me parece que soy más feliz. ¿Es eso también una ilusión? Puede ser, pero en el fondo hay cierta verdad”