

BIBLIOTECA  
ECONOMICA  
**FILOSOFICA**  
Z O Z A Y A

VOLUMEN LXIII

**HEGEL**

Lógica

TOMO II



SOCIEDAD GENERAL DE LIBRERIA



# BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSOFICA

## OBRAS PUBLICADAS

### Volúmenes

- 1 PLATON.—Diálogos socráticos.
- 2 DESCARTES.—Discurso del Método.
- 3 KANT.—Metafísica de las costumbres.
- 4 SCHELLING.—El principio divino.
- 5 LEIBNITZ.—La Monadología.—Opúsculos.
- 6, 7 y 8. SPINOZA.—Tratado teológico-político.
- 9 SANZ DEL RIO.—El idealismo absoluto.
- 10 ROUSSEAU.—El contrato social.
- 11 LAMENNAIS.—Obras escogidas.
- 12 y 13 SANTO TOMAS.—Teodicea.
- 14 EPICTETO.—Máximas.
- 15 RICHTER.—Teorías estéticas.
- 16 PASCAL.—Pensamientos.
- 17 FENELON.—El ente infinito.
- 18 y 19 PLATON.—Diálogos polémicos.
- 20 CICERON.—De la República.
- 21 MARCO AURELIO.—Los doce libros.
- 22 DESCARTES.—Meditaciones metafísicas.
- 23 y 24 ARISTOTELES.—Política.
- 25 KEMPIS.—Imitación de Cristo.
- 26 GINER.—Estudios sobre la Educación.
- 27 LUIS VIVES.—Int. a la sabiduría.
- 28 y 29 KANT.—Crítica de la Razón práctica.
- 30, 31 y 32 COMTE.—Catecismo positivista.
- 33 MAQUIAVELO.—El príncipe.
- 34 CONDILIAK.—Lógica.
- 35 DIDEROT.—Obras filosóficas.
- 36, 37 y 38.—FICHTE.—Doctrina de la ciencia.

Esta Biblioteca seguirá enriqueciéndose con nuevos títulos



BIBLIOTECA  
ECONOMICA FILOSOFICA  

---

VOLUMEN LXIII



# MISCELANEA LITERARIA

POR

ANTONIO ZOZAYA

---

ESTUDIOS CRÍTICOS. — ARTÍCULOS LITERARIOS  
POESÍAS

---

1,50 pesetas en toda España.

---

# LA CRISIS RELIGIOSA

POR

ANTONIO ZOZAYA

---

## SUMARIO

I.—*La crisis actual.*—II.—*Necesidad de una fe.*—III.—*La abstención positivista.*—IV.—*El Catolicismo y la civilización.*—V.—*El progreso en la Religión.*—VI.—*Protestantismo y cultura moderna.*—VII.—*Los nuevos dogmatismos.*—VIII.—*El ateísmo materialista.*—IX.—*El panteísmo.*—X.—*Dios.*—XI.—*El alma.*—XII.—*El culto.*

---

DOS PESETAS EN TODA ESPAÑA



BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA

---

VOL. LXIII

---

HEGEL

---

# LÓGICA

TRADUCCIÓN DE

ANTONIO ZOZAYA

---

TOMO II

---

MADRID

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

PLAZA DEL PROGRESO, 3, 2.º

---

1892



---

Queda hecho el depósito que marca la ley

---

---

IMP. DE JOSÉ RODRIGUEZ, ATOCHA, 100, PRAL.



LÓGICA  
DE  
**HEGEL**

---

PÁRRAFO 50.—CONTINUACIÓN

Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son una descripción y una exposición imperfectas de la elevación del espíritu á Dios, porque no expresan ó, por mejor decir, no ponen de relieve el momento de la negación que está contenido en esta elevación; porque de esto mismo, que el mundo es contingente, se sigue que es un sér percedero, aparente y sin realidad. Esta elevación del espíritu quiere decir que el mundo sí posee el sér, pero un sér que es sólo apariencia, que no es el sér verdadero, la verdad absoluta, y que está más allá de esta apariencia, que es Dios y que Dios es el sér verdadero. Si esta elevación es un tránsito y una mediación, es también una supresión de ambos, porque aquello por lo



cual Dios puede parecer mediatizado, es decir, el mundo, aparece en él como no teniendo sér. Sólomente esta nada del sér del mundo es el lazo de la elevación, de tal suerte que lo que interviene como término medio se borra, y, por tanto, en esta mediación misma la mediación es suprimida.

A esta relación principalmente, aprehendida como una relación puramente afirmativa de dos seres, se adhiere Jacobi, cuando ataca las demostraciones del entendimiento; y tiene razón al dirigirlas este reproche, que, puesto que se busca condiciones (el mundo) para lo incondicional, habrá que representarse lo infinito (Dios) como no teniendo en sí mismo su razón de ser, y como un sér dependiente. Sólomente esta elevación, tal como se realiza en el espíritu, corrige ella misma esta apariencia ó, por mejor decir, su naturaleza está toda entera en la corrección de esta apariencia. Pero esta naturaleza verdadera del pensamiento esencial que consiste en suprimir la mediación en la mediación misma, no la ha conocido Jacobi, y, por consiguiente, ese reproche que dirige con razón el entendimiento encerrado en la esfera de la reflexión, se engaña al creer que se le puede extender al pensamiento en general y, por tanto, al pensamiento racional.

Para mostrar cuánto importa no perder de vista el momento negativo, se puede ci-



tar como ejemplo el cargo que se hace al espinozismo de panteísta y ateo. La substancia absoluta de Spinoza no es aún, es verdad, al espíritu absoluto y se exige con razón que Dios sea determinado como espíritu absoluto. Pero cuando se representa la doctrina de Spinoza como si confundiese á Dios con la naturaleza, con el mundo finito y como si hiciese á Dios del mundo, es que se presupone que el mundo finito posee la realidad verdadera, la realidad afirmativa. Partiendo de este supuesto, se es, sin duda, llevado á la unidad de Dios y del mundo, y así á hacer de Dios un sér finito, la multiplicidad de existencias exteriores y finitas. Aparte que Spinoza no define á Dios, «la unidad de Dios y del mundo,» sino «la unidad del pensamiento y de la extensión (mundo material)», aun cuando esta unidad se entendiera del modo más exacto que hemos indicado, lo que hay en ella es que el mundo es una existencia fenomenal que no posee la verdadera realidad, de modo que se debiera más bien considerar el sistema de Spinoza como un *acosmismo*. Parece que una filosofía que enseña que Dios solo es, no debiera ser considerada atea. Se admite que los pueblos que adoran monos, bueyes, imágenes de piedra y bronce, tienen una religión. Pero abandonar el prejuicio de que este agregado de cosas finitas que se llama mundo tiene una verdadera realidad, es muy di-



ficil al espíritu que se mueve en la esfera de la representación. Fácilmente se será llevado á considerar absolutamente imposible ó al menos como mucho menos posible que lo que se cree, que no hay mundo, por decirlo así, antes que se ocurra que no hay Dios. Se creerá mucho más fácilmente, lo cual no hace nuestro elogio, que un sistema niega á Dios que el mundo; se hallará que esto es mucho más comprensible. — La segunda observación concierne á la crítica del contenido que alcanza primeramente esta elevación por el pensamiento. Este contenido, cuando no es determinado sino como *substancia* ó como *esencia* necesaria del mundo, ó como *causa final* y que gobierna el mundo según un fin, etc., no es sin duda adecuado á lo que se entiende y se debe entender por Dios. Pero, haciendo abstracción de lo que hay de irracional en presuponer una representación de Dios y en juzgar el resultado según esta presuposición, hay que reconocer que estas determinaciones tienen una gran importancia y que son momentos necesarios de la idea de Dios. Sólomente, para colocar sobre este camino ante el pensamiento el objeto en su verdadera determinación, es decir, la verdadera idea de Dios, no se debe tomar por punto de partida un contenido subordinado. Las cosas puramente contingentes procuran una determinación muy abstracta. La naturaleza orgánica y sus de-



terminaciones corresponden á una más alta esfera, á la esfera de la vida. Pero, aparte que la consideración de la finalidad de la naturaleza viva, como las relaciones de las cosas con la finalidad, pueden ser falseadas por la insignificancia de los fines y por su empleo pueril, la naturaleza viva misma no constituye esta esfera en que se puede aprehender la verdadera determinación de la idea de Dios. Dios no es solamente un sér vivo, es espíritu. La naturaleza espiritual es la que procura al pensamiento de lo absoluto el punto de partida más alto y verdadero, en tanto al menos que el pensamiento toma un punto de partida y que quiere tomar aquel que á él más se acerca.

II. La otra vía de esta unión en que debe realizarse el ideal de la razón, parte de un momento abstracto del pensamiento y llega á una determinación en que no se tiene más que el sér, prueba ontológica de la existencia de Dios. La oposición que se produce aquí de un modo abstracto subjetivo, es la oposición del pensamiento y del sér mientras que, en el primer caso, el sér es común á los dos lados, y la oposición no recae sino sobre la diferencia de lo individual y lo universal. La objeción que el entendimiento dirige contra esta prueba, es en el fondo la misma que dirige á la primera. En esta es lo universal lo que no se vuelve á hallar en el sér empírico: aquí, al contrario,



es el elemento determinado el que no está contenido en lo universal. El elemento determinado es aquí el sér; lo cual equivale á decir que no se puede deducir y hacer salir por el análisis el sér de la noción.

Ob. La clave del éxito de la crítica kantiana de la prueba ontológica, es sin duda el ejemplo que Kant ha presentado para hacer más sensible la diferencia del pensamiento y del sér. Si no se considera sino la noción, no hay diferencia alguna entre cien thalers posibles y cien thalers reales; en tanto que hay una real para aquel que les debe poseer. Nada, en efecto, parece más evidente que esta proposición; que lo que yo pienso ó me represento no tiene una realidad por lo mismo que lo pienso ó me lo represento; lo que equivale á decir que el pensamiento, la representación y aun la noción, no alcanzan al sér. Dejando al lado que se pudiera llamar grosero con razón un pensamiento que designa con el nombre de noción cosas tales como cien thalers; aquellos que no se cansan de objetar contra la idea filosófica que el pensamiento y el sér son cosas diferentes, deberían suponer que la filosofía no lo ignora. ¿Hay conocimiento más vulgar que éste? Mas se debería pensar también que cuando se trata de Dios se tiene un objeto de muy distinta esfera que cien thalers ó que una noción ó representación particular. De hecho todo sér finito es esto y sólo esto: que su



existencia difiere de su noción. Pero Dios es absolutamente el sér que no puede ser pensado sino como existente y cuya noción encierra el sér. Esta unidad de la noción y del sér, es la que constituye la noción de Dios. No es esta aún, es cierto, sino una determinación formal de Dios que, por esta razón, no contiene en realidad sino la naturaleza de la noción misma. Pero fácil es ver que la noción, aun en esta existencia completamente abstracta, contiene ya el sér. Porque si tiene otras determinaciones, tiene también y con mayor razón aquélla según la cual se produce por la supresión de la mediación y, por tanto, encierra la relación inmediata consigo misma, que es precisamente el sér. Creemos que debiera parecer extraño que la vida más íntima del espíritu, la noción, el yo, ó bien la totalidad concreta de las cosas que es Dios, no encierra en su contenido una determinación tan pobre y abstracta, que es aún la más abstracta, tal como el sér. Nada hay, en efecto, cuyo contenido sea tan vacío como el del sér, si no es lo que se es llevado en un principio á tomar por el sér; á saber, una existencia exterior y sensible, este papel, por ejemplo, que está ante mí. Pero nadie querrá parar un instante su atención sobre este objeto transitorio y finito.—Además, la observación vulgar de que el pensamiento y el sér son dos cosas diferentes, podrá á lo sumo perturbar el espíritu, pero



no llegará á contener en él ese movimiento por el cual va del pensamiento de Dios á la afirmación de su existencia. La doctrina de la ciencia inmediata ó de la fé, ha establecido la legitimidad de este tránsito y la indivisibilidad absoluta del pensamiento y del sér de Dios. Examinaremos más lejos esta doctrina.

LII. Así en esta teoría la determinabilidad permanece enfrente del pensamiento en su más alto grado como un elemento que le es exterior. El pensamiento no es en ella sino un pensamiento abstracto que es llamado siempre razón. Esta y éste, el resultado de tal teoría, no procura otra cosa que una unidad formal que simplifica y sistematiza los datos de la experiencia; no es un instrumento, sino una simple regla de la verdad, y no puede fundar la ciencia de lo infinito sino sólomente hacer la crítica del conocimiento. Llega esta crítica en último análisis á esta afirmación, que el pensamiento no procura sino una unidad indeterminada y que su actividad es la actividad de esta unidad,

*Zusatz.* Kant ha concebido, es cierto, la razón como facultad de lo incondicional; pero como la reduce á la pura identidad abstracta, anula al mismo tiempo así su incondicionalidad, y la razón no es en realidad otra cosa que el entendimiento vacío. La razón no es incondicional sino no siendo deter-



minada por un contenido extraño, sino determinándose ella misma y estando así en sí misma en su contenido. Pero, según Kant, la actividad de la razón consiste expresamente en sistematizar por la aplicación de las categorías la materia que le entrega la percepción, lo cual equivale á decir que consiste en ordenar de un modo exterior esta materia; y además el principio que dirige esta actividad de la razón es el principio de contradicción.

LIII. b.) La razón práctica es aquí concebida como voluntad que se determina ella misma de un modo general; en otros términos, es concebida como voluntad pensante. Ella debe dictar las leyes imperativas y objetivas de la libertad, es decir, debe prescribir lo que hay que hacer. El derecho de considerar aquí el pensamiento como una actividad que determina objetivamente (es decir, en realidad como una razón), Kant le funda en que la libertad práctica puede ser demostrada por la experiencia, es decir, contarse en la vida fenomenal de la conciencia. Contra esta experiencia viene á ordenarse todo cuanto el determinismo ha tomado él también de la experiencia y sobre todo la inducción escéptica, comprendiendo la de Hume, fundada sobre la diversidad infinita de lo que los hombres consideran como derecho y como deber, es decir, leyes que deben ser las leyes objetivas de la libertad.



LIV. También aquí lo que el pensamiento práctico se pone á sí mismo como ley, como *criterium* de su propia determinación, es esa misma identidad abstracta del entendimiento, según la cual no debe haber contradicción en la determinación. Así la razón práctica tampoco se eleva sobre ese formalismo que debe, sin embargo, detenerse en los límites de la razón teórica. Pero la razón práctica pone la determinación universal, el bien y no sólo como bien en sí, sino como bien que existe en el mundo, que tiene una objetividad exterior, porque esto es lo que exige como razón práctica propiamente dicha y no es tal sino á esta condición. Esto equivale á decir que el pensamiento no tiene un valor solo subjetivo, sino también objetivo. Ya examinaremos este postulado de la razón práctica.

*Zusatz.* Lo que Kant rehusa á la razón teórica, la libre determinación de sí misma, lo reivindica expresamente para la razón práctica. Por este lado, sobre todo, ha despertado con razón la filosofía de Kant vivo interés. Para apreciar el servicio que Kant ha prestado en este punto, hay que recordar qué filosofía moral dominaba en esa época. Era el *eudemonismo*, doctrina que á la pregunta acerca del destino del hombre contestaba que el fin de la vida humana es la felicidad y que ella es lo que el hombre debe buscar. Como por felicidad se entiende la



satisfacción de las inclinaciones, deseos, necesidades, etc., era lo contingente y lo particular lo que el eudemonismo había erigido en principio de la voluntad y de su actividad. Kant vino á oponer á esta doctrina que no tiene punto fijo y que abre gran camino al capricho y á la arbitrariedad, la razón práctica y proclamó la necesidad racional de una determinación de la voluntad universal y obligatoria para todos. Así, como hemos hecho observar en los dos párrafos precedentes, en tanto que no quiere ver en la razón teórica sino la facultad puramente negativa del infinito que, destituida de todo contenido positivo propio, debe encerrarse en los límites del conocimiento experimental; reconoce, por el contrario, de un modo expreso la infinidad positiva de la razón práctica, atribuyendo á la voluntad la facultad de determinarse ella misma como voluntad universal, es decir, pensante. Ahora la voluntad si posee esta facultad, y es de la mayor importancia saber que el hombre sólo es libre en tanto que la posee y emplea en sus acciones, pero reconociendo este principio no se contesta á la cuestión referente al contenido de la voluntad ó de la razón práctica. Cuando se dice que el hombre debe hacer del bien el contenido de su voluntad, no se resuelve la cuestión del contenido, es decir, de su determinabilidad y el simple principio del acuerdo de la voluntad



consigo misma, como también la prescripción de cumplir el deber por el deber mismo, no adelantan un paso la solución de la cuestión.

LV. c.) En la crítica del *juicio reflexivo* se atribuye á esta facultad el principio de un entendimiento intuitivo, es decir, de un entendimiento en que lo particular que es un elemento contingente respecto á lo universal (la identidad abstracta), y que no puede ser deducido, es, sin embargo, determinado por este universal mismo. Esto es lo que ocurre en los productos del arte y de la naturaleza orgánica.

OB. La *crítica del juicio* tiene de notable que Kant se eleva en ella á la representación y aun al pensamiento de la idea. La representación de un entendimiento intuitivo, de una finalidad interior, etc., es lo universal pensado como concreto en sí mismo. Por consiguiente, la filosofía kantiana ofrece en estas representaciones un carácter especulativo. Algunos, y especialmente Schiller, han hallado en la idea de la obra artística, de esa unidad concreta del pensamiento y de la representación sensible, el medio de salir de las abstracciones del entendimiento y ha habido otros que la han hallado en la intuición y la conciencia de la vida, ora física, ora intelectual.—Hay que decir que el producto del arte, como la individualidad viva, son limitados en cuanto á su contenido. Sin em-



bargo, en el postulado de la armonía de la naturaleza ó de la necesidad y el fin de la libertad, en la finalidad del mundo pensado como realizado, Kant ha abrazado la idea según su contenido, Pero en esta alta esfera de la idea la pereza del pensamiento, llamémosla así, halla una salida demasiado fácil para que no se sirva de ella á fin de mantener contra la realización de la finalidad del mundo la separación de la noción y de la realidad. Por el contrario, la realidad presente de los seres vivos y de la obra de arte muestra aún á los sentidos y á la intuición la realidad del ideal. De todos modos, las consideraciones de Kant sobre este asunto, son hechas especialmente para elevar la conciencia á la concepción y al pensamiento de la naturaleza concreta de la idea.

LVI. Se tiene aquí el pensamiento de una relación de lo universal del entendimiento con lo particular de la intuición distinta de la que constituye el fundamento de la doctrina de la razón teórica y de la razón práctica. Pero no se halla que esta relación es la verdadera, ó mejor dicho, la verdad misma. Antes bien, esta unidad es aquí tomada tal como existe en la fenomenalidad finita y tal como se la encuentra en la experiencia. Hace esta experiencia constar en el sujeto ya el genio, la facultad de producir ideas estéticas, es decir, representaciones de la libre imaginación, que sirven á la produc-



ción de una idea y que invitan á la reflexión sin que su contenido sea ó pueda ser expresado por una noción, ya el gusto, que consiste en el sentimiento del acuerdo de las libres intuiciones y representaciones con las leyes del entendimiento.

LVII. El principio del juicio reflexivo es luégo determinado por los productos vivos de la naturaleza como fin, como noción activa, como universal determinante y determinado en sí mismo. Al mismo tiempo, se aleja de ese principio toda representación de finalidad exterior ó finita, en que el fin no es, respecto á los medios y de los materiales en que se realiza, sino una forma exterior. Por el contrario, en el sér vivo el sér constituye una determinación y una actividad inmanentes á la materia y todos los miembros son, unos respecto á otros, fin y medio á la vez.

LVIII. Ahora si en esta idea de finalidad se quita la relación del entendimiento, la de fin y medio, de sujeto á objeto, no quedará, según Kant, aquí también en la contradicción, sino el fin como causa que existe y obra sólamente á título de representación, es decir, de elemento subjetivo. Por consiguiente, la finalidad es, ella también, un principio que no existe sino en nuestro entendimiento.

OB. Hay que notar que si, según el primer resultado de la filosofía crítica, la ra-



zón no puede conocer sino los fenómenos, se podrá al menos escoger, en lo que concierne á la naturaleza viva, entre dos modos de pensar igualmente subjetivos, y siguiendo la exposición kantiana misma, se deberá no atenerse cuando se trata del conocimiento de los productos de la naturaleza, á las simples categorías de causa y de efecto, de composición, de parte, etc. El principio de finalidad interna seguido y desenvuelto con firmeza en sus aplicaciones científicas hubiera llevado á consideraciones profundas y de muy otra significación.

LIX. Entendida, según este principio, en la infinitud de su naturaleza, la idea simplifica que lo universal determinado por la razón, el fin absoluto, el bien, se realiza en el mundo bajo la acción de un tercer principio de un poder que pone él mismo este fin y le realiza, es decir, por Dios, en que la oposición de lo universal y lo individual, del sujeto y del objeto se borra y muestra que no es sino un momento subordinado y que no contiene la verdad.

LX. Pero el bien en que reside el fin del universo, no es para Kant sino un bien subjetivo, la ley moral de nuestra razón práctica. Por consiguiente, la unidad no vá más allá del acuerdo de los hechos y de los estados del mundo con nuestra moralidad (1).

---

(1) Según las propias palabras de Kant (*Cri-*



Hay que observar, ante todo, que esta limitación de la finalidad hace que el bien también devenga como el deber una abstracción indeterminada. Luego la oposición se halla restablecida y afirmada de nuevo en frente de esta armonía cuyo contenido es concebido como sin realidad; de tal modo que la armonía no es determinada sino como un estado subjetivo, como algo que debe ser, pero que al mismo tiempo no tiene realidad; como una creencia que tiene simplemente el valor de una certidumbre subjetiva, pero que no es la verdad, que no posee, queremos decir, esta realidad objetiva que es propia á la idea.—Y si se cree disimular la contradicción diciendo que la idea se realizará en el tiempo, es decir, en un tiempo futuro en que la idea existirá también, se hará observar que una condición sensible tal como el tiempo mantiene más que con-

---

*tica del juicio*, pág. 427), el objeto final es simplemente una noción de nuestra razón práctica, y no hay dato alguno de la experiencia que pueda autorizar su aplicación teórica á el conocimiento de la naturaleza. Esta noción no tiene uso fuera de la razón práctica y de la ley moral, y el fin de la creación es esta disposición del mundo que se acuerda sólomente con lo que podemos reconocer como determinado según leyes, es decir, con el fin de nuestra razón práctica y en tanto que debe ser tal.



cilia la contradicción, y que el *progreso infinito* esa representación del entendimiento que le corresponde, no es otra cosa que la contradicción que se reproduce indefinidamente.

OB. Se puede hacer aún una observación general sobre el resultado de la filosofía crítica referente á la naturaleza del conocimiento, resultado que ha venido á ser uno de los prejuicios, es decir, una de las nociones preconcebidas generalmente hoy admitidas.

Se podrá reconocer que el vicio radical de todo criterio idealista, pero particularmente del de Kant, viene de la inconsecuencia de unir lo que un instante antes se había declarado independiente, y, por tanto, incapáz de unirse, ó bien por el contrario, de colocar lo verdadero en la unión de ambos momentos, y rehusar reconocerle en ambos tomados separadamente y admitir un instante después que cada uno separadamente contiene la verdad y la realidad. Aquellos que proceden así en su investigación filosófica no observan que este balanceo, acá y allá del límite, muestra la insuficiencia de cada una de estas determinaciones tomadas separadamente, y que este defecto viene simplemente de la imposibilidad de unir dos pensamientos, porque, según la forma dialéctica, sólo hay dos. Es, por consiguiente, la mayor inconsecuencia enseñar de un lado



que el entendimiento sólo conoce fenómenos y de otro, hacer de este conocimiento algo absoluto diciendo que el entendimiento no puede extenderse más lejos y que este es el límite natural y absoluto del conocimiento humano. Las cosas de la naturaleza son limitadas, y no son tales sino en tanto que ignoran su límite general y que su determinabilidad es sólo un límite para nosotros y no para ellas. Ningún límite es conocido sino yendo al par más allá. Los seres vivos, comparados con los inanimados, tienen el privilegio del dolor. Aun para ellos una determinabilidad individual deviene el sentimiento de una negación, porque, en cuanto vivos, contienen la universalidad de la vida que se eleva por cima de lo individual, subsisten en esta negación de sí mismos y sienten esta contradicción como existente en ellos mismos, sólo porque los dos contrarios, lo universal del sentimiento de la vida y lo individual que lo niega son en un solo y mismo sujeto. Asimismo el límite, la falta del conocimiento no es determinado como límite sino por su conexión con la idea de lo universal, de un todo con el cual se le compara. Es, pues, un pensamiento irreflexivo aquel que ignora que mostrando que alguna cosa es finita y limitada, muestra al mismo tiempo la presencia real en ella de lo infinito y de lo ilimitado, y que el conocimiento del límite no puede existir sino en



tanto que lo ilimitado cae en la esfera de la conciencia.

A estas consideraciones sobre el resultado de la teoría kantiana del conocimiento se puede agregar la observación de que la filosofía de Kant no ha podido ejercer influencia alguna en las ciencias, porque ha dejado las categorías y el método del conocimiento ordinario exactamente en el estado en que estaban. Si en los escritos científicos de su tiempo se ha comenzado á veces por proposiciones de la filosofía kantiana, se ve que estas proposiciones no son sino un ornamento supérfluo, y que, arrancando las páginas que ocupan, no disminuiría el contenido empírico de las siguientes (1).

Comparando de más cerca la filosofía kantiana con el empirismo que admite una metafísica, se ve que el empirismo irreflexivo, mientras de una parte no reconoce como criterio de verdad sino la percepción sensi-

---

(1) Así en el *Manual de la métrica* de Herrmann se comienza por algunos párrafos de la filosofía de Kant y aun la consecuencia que de ella se saca en el § VIII, es que las leyes del ritmo deben ser: 1.º, leyes objetivas; 2.º, leyes formales; 3.º, leyes determinadas *á priori*. Compárese estas proposiciones, así como los principios de *causalidad* y de *reciprocidad de acción* que siguen con lo que se refiere á la métrica, y se verá que estos principios formales no han ejercido influencia alguna sobre esta última.



ble, admite, de otra, una actividad espiritual, un mundo suprasensible, sea, por otra parte, cualquiera el modo como se forme su contenido, ya tenga su origen en el pensamiento, ó en la imaginación, etc. Por el lado de la forma, este contenido halla, como cualquier otro del conocimiento empírico, su legitimidad en la autoridad de la percepción exterior, es decir, en una autoridad espiritual. Pero el empirismo reflexivo y que pone en principio que hay que ser consecuente, rechaza este dualismo que admite un objeto supremo, niega la naturaleza especial del principio pensante y de un mundo espiritual que es su desenvolvimiento. El materialismo ó naturalismo es la doctrina de este empirismo consecuente. Ahora, la filosofía de Kant opone á este último empirismo el principio del pensamiento y de la libertad, y se acerca al primer empirismo sin alejarse en modo alguno de su principio fundamental. Uno de los lados de su dualismo es también el mundo de la percepción y del entendimiento que reflexiona sobre él. Se declara, es cierto, que este mundo es el mundo de los fenómenos. Pero esta es una simple etiqueta, una determinación puramente formal; porque las fuentes, el contenido, los procedimientos del conocimiento, son los mismos que en el empirismo. El otro lado es, por el contrario, la independencia del pensamiento que se aprehende él mismo, el



principio de la libertad que la filosofía de Kant tiene de común con la metafísica anterior ordinaria, pero el cual ha quitado todo contenido sin poderle substituir otro. En otros términos, este pensamiento que se llama aquí razón ha sido despojado de toda determinación y de toda autoridad. El resultado principal de la filosofía de Kant es haber despertado la conciencia de esta energía interna absoluta; y, aunque á causa del modo abstracto como este principio ha sido apprehendido no se puede sacar de él desenvolvimiento alguno, ni determinación, ni conocimientos, ni leyes morales, tiene, sin embargo, la importancia de cerrar el acceso á toda autoridad y elemento exterior. A partir de Kant, la independencia absoluta de la razón debe ser considerada como un principio esencial de la filosofía y como una de las creencias de nuestro tiempo.

*Zusatz I.* A la filosofía crítica corresponde el gran mérito, negativo ó cierto, de haber engendrado la convicción de que las determinaciones del entendimiento son determinaciones finitas y de que el conocimiento que se mueve en su círculo no puede alcanzar á la verdad. Pero el lado exclusivo del modo cómo esta filosofía considera estas determinaciones consiste en que éstas no serán finitas sino porque pertenecen á nuestro pensamiento subjetivo para el cual la *cosa en sí* es un mundo inaccesible. De hecho, la fini-



dad de las determinaciones del entendimiento no les procede de su subjetividad, sino de que son finitas en sí mismas, y esta finidad hay que demostrarla en ellas. Según Kant, por el contrario, lo que pensamos es falso, porque nosotros lo pensamos. Otro defecto de esta filosofía es también no hacer sino una descripción histórica del pensamiento y una simple enumeración de los momentos de la conciencia. En sus puntos esenciales, esta enumeración es sin duda exacta, pero no se trata en ella, en modo alguno, de la necesidad de los momentos empíricamente enumerados. Se enuncia como resultado de las consideraciones sobre los diversos grados de la conciencia que el contenido de nuestro conocimiento no es sino el fenómeno. Hay que admitir este resultado en el sentido de que el pensamiento finito no se mueve sino en el círculo de los fenómenos. Pero el mundo de los fenómenos no es el todo, y hay una más alta región que para la filosofía kantiana es inaccesible.

*Zusatz II.* Si la filosofía kantiana no ha puesto primeramente sino de un modo formal el principio de que el pensamiento se determina á sí mismo, sin demostrar cómo ni hasta qué punto esta determinación propia del pensamiento tiene lugar, Fichte, por el contrario, que vió esta laguna y que enunció el principio de que había que deducir las categorías, hizo también la tentativa de



realizarle. Es el yo el que, en la filosofía de Fichte constituye el punto de partida de los desenvolvimientos ulteriores del pensamiento filosófico y las categorías deben producirse como el resultado de su actividad. Pero el yo de Fichte no es la actividad libre espontánea, porque es ante todo excitada por un impulso exterior. El yo reobra contra este impulso y por esta reacción alcanza á la conciencia de sí mismo. La naturaleza del impulso permanece un *fuera* desconocido y el yo no deja de ser una actividad condicionada que tiene otro objeto enfrente de sí. Así es que la filosofía de Fichte ha acabado en el mismo resultado que la de Kant: que lo finito sólo puede ser conocido y que lo infinito excede la esfera del pensamiento. Lo que en Kant es la cosa en sí, en Fichte es el choque del exterior, ese objeto abstracto otro que el yo, que no tiene otra determinación que ser un término negativo, el no-yo. Aquí el yo es considerado como en relación con el no-yo por el cual su actividad es estimulada, esta actividad con cuya ayuda se determina de tal modo, que el yo no es sino esta actividad que quiere sin cesar libertarse del choque sin poder jamás, sin embargo, esquivarle completamente; porque con la cesación del choque, el yo mismo, cuyo sér está todo entero en su actividad, cesaría. Hay que agregar también que el contenido que engendra la actividad del yo, no es otro



que el contenido ordinario de la experiencia, con la sola adición de que este contenido no es sino el mundo fenomenal.

## C

### TERCERA RELACIÓN DEL PENSAMIENTO CON EL OBJETO

#### *La ciencia inmediata.*

LXI. En la filosofía crítica, el pensamiento es concebido como subjetivo, cuya determinación última é infranqueable es lo universal abstracto, la identidad formal. El pensamiento se halla así opuesto á la verdad en cuanto universal concreto. En esta determinación suprema del pensamiento que se llama razón, no se trata de las categorías.— El punto de vista opuesto consiste en concebir el pensamiento como una actividad de lo particular y en declararle, en este respecto también impotente para elevarse á la verdad.

LXII. El pensamiento, en cuanto actividad de lo particular, no tiene otro producto ni otro contenido que las categorías. Estas, tales como las emplea el entendimiento, son determinaciones limitadas, formas del sér condicionado, dependiente, mediato. Lo infinito, lo verdadero no existe para el pensa-



miento que está encerrado en estos límites. No hay para él tránsito á la verdad (objeción contra las pruebas de la existencia de Dios.) Estas determinaciones del pensamiento son llamadas también nociones. Conocer un objeto según la noción, no significa sino aprehenderle la baja la forma de un sér condicionado y mediato y, por tanto, cambiar lo verdadero, lo infinito, lo incondicional, en un sér condicionado y mediato, lo que hace que, en vez de aprehender lo verdadero pensándolo, se cambia más bien lo verdadero en falso.

OB. Estas son, en resumen, las objeciones que han traído la doctrina según la cual no se puede conocer á Dios y á la verdad sino por el *conocimiento inmediato*. Se había ya alejado de Dios toda representación antropomorfista como no constituyendo sino un elemento finito, y por consiguiente, indigno de la divinidad, y se había reducido así lo infinito á una esencia vacía. Pero las determinaciones del pensamiento no habían aún sido clasificadas en general entre las determinaciones antropomórficas. Se atribuía antes bien al pensamiento la facultad de eliminar de las representaciones de lo absoluto la finidad y esto según la opinión de todos los tiempos que hemos recordado: la de que no se llega á la verdad sino por la reflexión. Hoy se ha acabado por declarar antropomorfistas las determinaciones del pensa-



miento mismo y por no ver en éste sino la actividad que hace á las cosas finitas. En el apéndice VII á las *Cartas sobre Spinoza*, ha expuesto Jacobi sus objeciones bajo la forma más determinada, objeciones que ha sacado, por lo demás, de la misma filosofía de Spinoza y de que ha hecho uso contra el conocimiento en general. En esta polémica, Jacobi no aprehende el conocimiento sino como conocimiento de lo finito, como un pensamiento que recorre una serie de condiciones, que va de un término condicionado á otro condicionado; en una palabra, una serie de condiciones condicionadas. Según esto, explicar y conocer según la noción, es mostrar un término como mediatizado por otro. Se sigue que todo contenido es particular, subordinado y finito. Lo infinito, lo verdadero, Dios, está colocado fuera del mecanismo de esta relación en que está encerrado el conocimiento.—En tanto que la filosofía kantiana ha colocado la finidad de las categorías en la determinación formal de su subjetividad, Jacobi examina las categorías en sí mismas, en su determinabilidad propia y en sí mismas las declara finitas. Punto es este importante.—Lo que le ha preocupado sobre todo en su polémica, han sido los brillantes resultados de las ciencias naturales (*exactas*) en el conocimiento de las fuerzas y leyes de la naturaleza. Sin duda no se encuentra de un modo inmanente en esta



esfera de lo finito lo infinito. Esto es lo que hizo decir á Lalaude que había buscado á Dios en toda la extensión de los cielos sin poderle descubrir (V. Rem. del § 60). El último resultado á que se había llegado en este terreno era lo general como agregado indeterminado de la finidad exterior, es decir, la materia. Y Jacobi dice con razón que no hay otro término colocándose en el camino del conocimiento que sólo avanza con ayuda de mediaciones.

LXIII. Jacobi, sin embargo, enseña al mismo tiempo que la verdad es hecha para el espíritu, como también que por la razón es el hombre lo que es y que ella es el conocimiento de Dios. Pero como el conocimiento mediato está encerrado en un objeto finito, la razón es el conocimiento inmediato, la creencia.

OB. *Saber, creencia, pensamiento, intuición*, son categorías desde este punto de vista, y que como se las presupone como conocidas se las emplea demasiado frecuentemente según representaciones y distinciones puramente psicológicas, mientras que se descuida el único punto esencial, la indagación de su naturaleza y de su noción. Así es como se opone muy frecuentemente el saber á la creencia, reconociendo al mismo tiempo ésta como un saber inmediato. Se halla también como un hecho empírico que lo que se cree está en la conciencia y que así



se tiene su conocimiento, ó bien que está en ella como algo que se afirma, y que, por tanto, se conoce también.—Del mismo modo al conocimiento inmediato, á la creencia y más particularmente á la intuición, se opone el pensamiento. Pero si se determina la intuición como una intuición intelectual, no será sino una intuición del pensamiento, á menos que aquí, en que su objeto es Dios, no se entienda por intuición intelectual, representaciones de la imaginación, imágenes. Ocurre que en el lenguaje de esta filosofía la palabra *creencia* es aplicada á los objetos ordinarios de la percepción sensible. «Cremos, dice Jacobi, que tenemos un cuerpo, creemos en la existencia de las cosas sensibles.» Pero cuando se trata de lo verdadero y de lo eterno y de si Dios nos es revelado por un conocimiento, una intuición inmediata, no hay en modo alguno cosas sensibles, sino un objeto universal y que no puede ser sino un objeto del espíritu pensante. Aun cuando se habla de la individualidad en cuanto yo, en cuanto personalidad, si no se oye hablar de un yo empírico, de una personalidad particular y, sobre todo, si se tiene ante la conciencia la personalidad de Dios, se trata de una personalidad pura, es decir, general, y una personalidad tal es un pensamiento y sólo cae bajo el dominio de éste.—Además, la intuición pura no difiere del pensamiento puro. La intuición, la creencia expresan



aute todo esas representaciones determinadas que la conciencia ordinaria une á esas palabras. Bajo esta relación difieren, es verdad, del pensamiento y cualquiera ve esta diferencia. Pero aquí se debe entender estas palabras en un sentido más elevado, en el de creencia en Dios, de intuición intelectual de Dios, lo cual equivale á decir que hay que hacer aquí abstracción de lo que constituye la diferencia de la intuición, la creencia y el pensamiento. No se trata aquí de saber cómo la creencia y la intuición, cuando son transportadas á esa alta región, difieren aún del pensamiento. Se concede á las distinciones sutiles una importancia que no tienen, se rechaza unas determinaciones para admitir otras y después se halla que aquéllas que se rechazó son las mismas que se admite.— Tiene, sin embargo, la palabra creencia la ventaja particular de recordar la creencia cristiana, de parecer contenerla y aun de identificarse con ella. Esto da á esa filosofía de la creencia un tinte de piedad y de piedad cristiana, de que se aprovecha para dar más autoridad y peso á sus opiniones. Pero no hay que dejarse cautivar por la apariencia ó identidad de las palabras y perder de vista las diferencias. La creencia cristiana tiene la autoridad de la Iglesia, mientras que la creencia en el sentido de esta doctrina es sencillamente la autoridad de las manifestaciones subjetivas de la conciencia. Luego la



creencia cristiana tiene un contenido objetivo, y muy rico, un sistema de enseñanzas y conocimientos, mientras que esta doctrina es tan indeterminada que lo mismo podría acordarse con el cristianismo que admitir que el Dalailama, ó el toro, ó el mono, etc., es Dios y que en sí misma se encierra en la noción de Dios en general, concebido como la más alta esencia. La creencia misma no es, en el sentido de esta pretendida filosofía, sino una abstracción vacía de saber inmediato, una determinación formal que no se debe confundir con la riqueza espiritual de la creencia cristiana, ya por lo que concierne á su enseñanza, ya por lo que toca á la disposición del corazón del creyente y el Espíritu Santo que le anima.

La inspiración, las revelaciones del corazón, las nociones que la naturaleza ha depositado en el espíritu de todos los hombres, lo que se ha llamado también sano juicio, sentido común, *common sense*, esto es lo que se llama aquí creencia y ciencia inmediata. Todas estas formas erigen en principio la forma inmediata que acompaña á un contenido en la conciencia, y según la cual es en ella como hecho.

LXIV. Lo que este conocimiento inmediato pretende saber es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra representación, existe; que á esta representación se liga la certidumbre de su existencia.



OB. Es posible que haya filósofos que piensen en combatir estas proposiciones de la ciencia inmediata. Debieran más bien desear como un acontecimiento feliz que esas antiguas proposiciones que expresan el contenido general de la filosofía, aunque, es verdad, bajo una forma poco filosófica, se conviertan en algún modo en creencia general de la época. Lo que pudiera sorprender en este punto es que se pueda considerar en desacuerdo con el conocimiento filosófico proposiciones como ésta: lo que es concebido como verdadero es inmanente al espíritu (§ 63): la verdad es hecha para el espíritu. (*Ibid.*)—Bajo la relación formal, la anterior proposición tiene sobre todo importancia porque en ella el pensamiento de Dios y su sér, la subjetividad, la forma bajo la cual se muestra primeramente el pensamiento y la objetividad están inmediata é indivisiblemente unidas. Y la filosofía del conocimiento inmediato va tan lejos en sus abstracciones, que, según ella, la existencia no sólo está indivisiblemente unida al pensamiento de Dios, sino también á la representación de mi cuerpo y de las cosas exteriores.—La filosofía especulativa se ha esforzado en demostrar esta unidad, es decir, en demostrar que la indivisibilidad del pensamiento y del sér, del sujeto y del objeto, reside en su naturaleza. De cualquier modo que se aprecien sus demostraciones,



debe regocijarse siempre viendo que se reconoce que sus proposiciones son también hechos de conciencia y que se acuerdan con la experiencia.—La diferencia que existe en este punto entre la ciencia inmediata y la filosofía especulativa consiste en que la primera toma una posición exclusiva, ó bien aún en que es opuesta á la verdadera filosofía.—Sin embargo, esta proposición, en torno de la cual, por decirlo así, gira la filosofía moderna, ha sido también enunciada bajo una forma inmediata por su autor: *cogito ergo sum*. Hay que olvidar la naturaleza del silogismo, para decir que hay aquí un silogismo una vez que está el signo de la conclusión, *ergo*. Porque, ¿dónde está el término medio? Y es un elemento mucho más esencial al silogismo que la palabra *ergo*. Si para justificar esta denominación, llama en la proposición de Descartes á la unión de los dos términos un silogismo inmediato, se tendrá en esta forma supérflua la unión de determinaciones diferentes no mediatizadas. Pero en este caso la conexión del sér con nuestras representaciones, que es el principio del conocimiento inmediato, será ni más ni menos que un silogismo. — Tomo de la disertación de Hotho sobre la *Filosofía cartesiana*, que ha aparecido en 1826, el pasaje en que el mismo Descartes declara expresamente que la proposición *cogito ergo sum* no es un silogismo. Los pun-



tos en que se hallan estos pasajes son: *Resp. ad II Object. De methodo*, IV. Ep. 1. 118. En el primero de estos escritos Descartes dice primeramente que la proposición: nuestra esencia es el pensamiento, *est prima quedam notio quæ ex nullo syllogismo concluditur*. Y añade: *nequæ cum quis dicit; ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. Y como sabe lo que es un silogismo, hace observar que, si esta proposición fuese obtenida por deducción, habría que suponer que es sacada de la mayor: *illud omne quod cogitat est, sive existit*. Pero, agrega, es más bien esta proposición sacada de la primera.

Las consideraciones expuestas por Descartes para demostrar la indivisibilidad de nuestro pensamiento y nuestro sér y cómo esta conexión está contenida y dada en la intuición simple de la conciencia, cómo constituye el primer principio más cierto y evidente, de tal modo que no hay excepticismo que puede resistirle; estas consideraciones, decimos, son tan concluyentes y completas, que los argumentos de Jacobi y de otros filósofos modernos sobre este punto, no son sino una repetición.

LXV. No se limita, sin embargo, esta doctrina á establecer que el conocimiento mediato, tomado separadamente, no contiene la verdad; su principio especial y característico es que el saber inmediato, con ex-



clusión de toda mediación, es el único que contiene la verdad. Por esta exclusión de la mediación, no hace en realidad sino volver á la metafísica del entendimiento, y, por tanto, á una oscilación entre términos opuestos, á relaciones de una mediación exterior, á determinaciones exclusivas y finitas, por cima de las cuales pretende, sin embargo, elevarse. Pero no insistiremos sobre este punto. Este saber exclusivamente inmediato es dado como un hecho y según esta reflexión interior hay que considerarle en esta introducción. Es la lógica la que trata de la oposición, de la inmediatez de la mediación. Pero la ciencia inmediata no quiere considerar la naturaleza de las cosas, es decir, la noción, porque una consideración tal lleva á la mediación, y por tanto al conocimiento. La verdadera investigación de este punto, la investigación lógica, debe estar en el seno de la misma ciencia, Y en la segunda parte de la lógica que trata de la esencia, se ve producirse la unidad del momento inmediato y del mediato.

LXVI. Admitamos, pues, que el conocimiento inmediato debe ser considerado como un hecho. Así la indagación se halla colocada en el terreno de la experiencia, y de la fenomenalidad psicológica.—Recordaremos á este propósito un hecho de la más vulgar experiencia, que los conocimientos



que se sabe que son resultado de las indagaciones más complejas se ofrecen inmediatamente al espíritu de aquel á quien se han hecho familiares. El matemático, el sabio, tiene á su disposición soluciones á que ha llegado por un muy complicado análisis. Todo hombre instruído encuentra inmediatamente en su inteligencia una porción de puntos de vista y de principios que son producto de la reflexión y de una larga experiencia; y la facilidad que se trae á una ciencia, á un arte, á una obra mecánica, consiste precisamente en hallar, caso necesario, inmediatamente en la conciencia, ó en una facultad corporal, esos conocimientos y modos de actividad. En todos estos casos no sólomente la inmediatividad del conocimiento no excluye la mediación, sino que el conocimiento inmediato y el mediato están tan íntimamente unidos que el primero es producto y resultado del segundo.

La existencia nos presenta también un ejemplo familiar de la conexión de ambos momentos. Los gérmenes, los padres, son existencias inmediatas; primitivas relativamente á los hijos, etc., que son engendrados. Pero los gérmenes y los padres son también engendrados y los hijos, á su vez, pese á la mediación de su existencia, son ahora de un modo inmediato, puesto que son. Estar yo en Berlín es mi presente inmediato, pero no estoy sino mediante un viaje, etc.



LXVII. En lo que concierne al conocimiento inmediato de Dios, del derecho, de la ley moral (y aquí vienen también á colocarse las otras determinaciones como el instinto, las ideas innatas, el sentido común, la razón natural, etc.), bajo cualquier forma que se represente el origen de este conocimiento es un hecho demostrado por la experiencia universal que lo que contiene no puede llegar á la conciencia sino por mediación de la educación, de un desenvolvimiento. La reminiscencia platónica supone también esta condición y el bautismo, aun siendo un sacramento, contiene también la obligación de una educación cristiana. Quereamos decir que la religión y la moralidad, en tanto que son una creencia, un saber inmediato, llevan esencialmente consigo una mediación, llámese desenvolvimiento, educación ó formación.

OB. En la doctrina de las ideas innatas y en las objeciones que contra ella se dirigen, se ve generalmente producirse una oposición de determinaciones exclusivas semejantes á la que se considera aquí, á saber, la oposición de lo que se puede llamar unión esencial inmediata de ciertas determinaciones generales con el alma, y de otra noción que tiene lugar de una manera exterior y por mediación de objetos y representaciones adventicias. Se hace á la doctrina de las ideas esta objeción fundada en la expe-



riencia, que si todos los hombres poseen estas ideas, por ejemplo, el principio de contradicción, en su conciencia, deberán conocerlas, porque este principio y otros semejantes deben ser colocados entre las ideas. Se puede atribuir esta objeción á una mala inteligencia en cuanto al decir que las ideas son innatas, no se quiere decir que tienen desde su origen la forma de ideas, de representaciones en la conciencia. Pero esta objeción se aplica muy bien á la ciencia inmediata que enseña expresamente que basta que estas determinaciones sean en la conciencia para que sean.—La doctrina de la ciencia inmediata admitirá quizá y sobre todo para la creencia religiosa, la necesidad de un desenvolvimiento y de una educación cristiana ó religiosa. Pero, en este caso, ó no tiene absolutamente el derecho de no admitir esta necesidad cuando se trata de la creencia, ó ignora que, concediendo la necesidad de una educación, reconoce precisamente la de una mediación.

*Zusatz.* Cuando Platón enseña que nos acordamos de nuestras ideas, quiere decir que las ideas se hallan en estado virtual en el hombre, y en modo alguno, como pretenden los sofistas, que vengan á unirse al hombre como un elemento extraño del exterior. Sin embargo, esta concepción del conocimiento como recuerdo no excluye el desenvolvimiento de lo que se halla en el estado



virtual en el hombre, y este desenvolvimiento no es otra cosa que una mediación. Lo mismo ocurre con las ideas innatas de Descartes y de los filósofos escoceses. Se las debe considerar como no existiendo en un principio en el hombre, sino en sí y en estado de disposición natural.

LXVIII. En los hechos de experiencia que acabamos de indicar nos hemos dirigido á esos hechos que se ligan á la ciencia inmediata. Aun cuando no se considerase este enlace sino como una relación exterior y empírica, sería ésta, sin embargo, para la indagación empírica misma una relación esencial é indivisible, puesto que es constante. Pero si se considera en sí misma según la experiencia esta ciencia inmediata, en cuanto es el conocimiento de Dios y de la naturaleza divina, se considerará, en general, como una elevación del espíritu por cima de las cosas sensibles y finitas, de los deseos é inclinaciones inmediatos del corazón, elevación que se detiene en la creencia en Dios y en la naturaleza divina de tal modo que esta creencia deviene un conocimiento y una certidumbre inmediata, pero que no tiene menos por eso por presuposición y por condición ese movimiento de mediación.

Hemos observado ya (§ X) que las pruebas de la existencia de Dios que parten de lo finito expresan esta elevación y que no son medios artificiales de la reflexión, sino me-



diciaciones propias y necesarias del espíritu, aunque estas mediaciones no se hallan de un modo exacto y completo en la forma ordinaria de estas pruebas.

LXIX. El tránsito de la idea subjetiva al sér, de que se ha hablado antes (§ LXIV), es el punto fundamental de la doctrina de la ciencia inmediata, y este tránsito es, según ella, una relación primitiva y sin mediación. Pero haciendo abstracción de toda conexión empírica, se ve que es precisamente en sí mismo donde este punto central contiene la mediación, y que la contiene, no como una mediación con y por un elemento exterior, sino como una mediación de su determinación, tal como ésta es en su realidad.

LXX. El principio de este punto de vista es que lo verdadero no es ni la idea en cuanto pensamiento puramente subjetivo, ni el sér considerado simplemente en sí mismo; el sér en sí mismo, el sér que no es el sér de la idea, es el sér sensible y finito del mundo. Por consiguiente, este principio implica inmediatamente que la idea no es lo verdadero sino por mediación del sér y recíprocamente que el sér no es lo verdadero sino por mediación de la idea. La doctrina del conocimiento inmediato rechaza, pues, con razón la inmediatidad vacía é indeterminada, el sér abstracto ó la unidad pura en sí misma, y no admite sino la unidad de la idea y del sér. Debiera, sin embargo, refle-



xionar que la unidad de determinaciones diferentes no es la unidad puramente inmediata, es decir, completamente indeterminada y vacía, sino que está precisamente constituida de modo que una de las dos determinaciones no es verdadera sino por mediación de otra, ó si se quiere, que cada una no está en relación con la verdad sino por mediación de la otra. — Así se registra como hecho que el principio del conocimiento inmediato contiene una mediación y es un hecho contra el cual este conocimiento pedirá en vano objeciones al entendimiento cuyas determinaciones son conformes á los principios del conocimiento inmediato. El entendimiento abstracto es, en efecto, el que considera la inmediatividad y la mediación como teniendo cada una en sí misma y separadamente un valor absoluto y el que se complace en hallar un punto de apoyo sólido en frente de la diferencia, colocándose así en la imposibilidad de unirles, imposibilidad que, no obstante, no existe como hecho, como se acaba de ver, y que desaparece en la noción especulativa.

LXXI. El exclusivismo de este punto de vista lleva consigo determinaciones y consecuencias cuyos rasgos principales hay que hacer conocer. Ante todo, como no es la naturaleza del contenido, sino el hecho de conciencia, lo que se erige aquí en criterio de la verdad, son el saber subjetivo y la segu-



ridad de que yo hallo un cierto contenido en mi conciencia, el fundamento de lo que se considera verdadero. Lo que yo hallo en mi conciencia lo extiendo también á la conciencia de todos, y hago de ello la naturaleza misma de la conciencia.

OB. Antes se colocaba entre las pruebas de la existencia de Dios el *consensus gentium*; á esta prueba acude también Cicerón. El *consensus gentium* es una gran autoridad, y del hecho de encontrarse un objeto en la conciencia de todos los hombres se llega naturalmente á concluir que tiene su razón en la naturaleza de la conciencia y que es un elemento suyo necesario. Lo que hay de esencial en esta categoría del acuerdo universal es la convicción, que se encuentra aun en los espíritus menos cultivados de que la conciencia de lo individual no tiene sino un valor limitado y contingente. Si no se indaga la naturaleza de esta conciencia, es de cir, si no se distingue lo que hay en ella de absoluto y universal, lo que no puede ser sino obra de la reflexión, el consentimiento universal será una opinión que habrá que tener en cuenta, puesto que constituye un elemento de la conciencia, pero que no podrá satisfacer completamente al pensamiento que, aparte la universalidad, quiere conocer la necesidad de las cosas. Además, aun admitiendo que la universalidad de un hecho pueda procurar una prueba suficien-



te, el hecho de que hay individuos y pueblos en los cuales no se halla esta creencia en Dios ha hecho abandonar esta prueba (1).

(1) Para determinar bien en la experiencia los límites del ateísmo y de la creencia en Dios, importa saber si basta poseer la noción de Dios en general ó si es necesario un conocimiento más exacto. En las sociedades cristianas no se admite que los dioses de la India, de China, ni aun los de Grecia, y menos aún los fetiches de Africa, sean el verdadero Dios. Por consiguiente, aquel que cree en estos dioses no cree en Dios. Pero si se considera la creencia en Dios comprendida en la creencia en muchos dioses, como el género existe en los individuos, el culto á muchos dioses se dirigirá también á Dios. Los atenienses, por el contrario, miraban á los poetas y á los filósofos como ateos, porque, á sus ojos, Júpiter y los demás dioses sólo existían en la opinión del pueblo y tal vez no reconocían sino un solo Dios.

Lo que importa aquí saber no es lo que se halla contenido en un objeto, sino el modo como existe en la conciencia; de otro modo, todas las determinaciones de la divinidad se confundirían y tendrían igual valor y las representaciones sensibles más groseras constituirían una religión en cuanto en estas representaciones, como en todo producto del espíritu, hay un principio, una virtualidad que, desarrollada y depurada, se eleva hasta la religión. Así algunos viajeros (los capitanes Ross y Parry, por ejemplo), han hallado recientemente pueblos (los Esquimales) que no tienen religión alguna, pero en los cuales se puede descubrir sin embargo los gérmenes de la religión; lo cual se



Pero nada hay más expeditivo y cómodo que tener que hacer la simple declaración de que yo hallo en mi conciencia un contenido acompañado de la certidumbre de su verdad y que, por consiguiente esta certidumbre no es la mía, en cuanto sujeto particular, sino que es inherente á la naturaleza del espíritu.

LXXII. La ciencia inmediata erigida en criterio de la verdad, lleva á esta segunda consecuencia, que todas las supersticiones y todos los cultos deben ser considerados verdaderos y que las acciones más injustas é inmorales están justificadas. No es el conocimiento mediato, el razonamiento, el silogismo el que lleva á un indio á adorar á un buey ó un mono, ó á un Brahmín á un Lama; si les adora es porque cree en ellos. Los deseos, las tendencias naturales hacen nacer espontáneamente en la conciencia movimientos interesados y los pensamientos culpables se presentan inmediatamente. Un ca-

observa también en los magos de Africa.—los *Goëten* de Herodoto. De otro lado, un inglés que ha pasado el primer mes del último jubileo en Roma, dice en el relato de su viaje que, en esta ciudad el pueblo es beato y que los que saben leer y escribir son, en general, ateos.—Por lo demás, la acusación de ateísmo es, en estos últimos tiempos, menos frecuente, porque las exigencias en punto á religión y el contenido mismo de la religión se han reducido, por decirlo así, á su *minimum*.



rácter, sea bueno ó malo, expresará siempre, según esta doctrina, la verdadera naturaleza de la voluntad; bastará que se tenga una vista inmediata y la más inmediata de los intereses y fines que nos determinan.

LXXIII. En fin, en lo que toca al conocimiento de Dios, la ciencia inmediata puede, á lo sumo, decirnos que Dios es, pero no lo que es; porque este conocimiento, que es el verdadero, es mediato. Así Dios, en cuanto objeto de la religión, no es más que Dios en general, un sér suprasensible, indeterminado, y el contenido de la religión se halla reducido á su *mínimum*.

OB. Si fuese verdaderamente necesario esforzarse tanto para conservar ó establecer la creencia en Dios, asombraría ciertamente la miseria de la época que mira como una conquista el más vacío de los conocimientos religiosos y que ha venido á admirar en su iglesia el altar en que antes se elevó, en Atenas al Dios desconocido.

LXXIV. Hay que observar aún, en breves rasgos, la naturaleza general de esta forma de conocimiento inmediato. Ante todo, es aún esta forma la que siendo exclusiva, hace á su contenido exclusivo; esto es, finito. De la *universal* hace un elemento exclusivo, una abstracción, de tal modo que Dios es reducido á la esencia indeterminada. Pero Dios no es espíritu sino en tanto que se mediatiza él mismo en sí mismo. Sólo así es



un sér concreto y vivo, es espíritu. Por consiguiente, su conocimiento en cuanto *espíritu* contiene una mediación. De lo *particular* hace aquélla un elemento que es *simplemente*, que no está en relación sino consigo mismo. Pero lo particular consiste precisamente en estar en relación con algo que no es ello mismo. Así por esta forma lo finito es puesto como un elemento absoluto. En cuanto esta forma, por ser absolutamente abstracta, es indiferente respecto á todo contenido, y precisamente por esta razón, puede contener á todos las determinaciones más opuestas, el bien y el mal, todo le es igualmente bueno, sóloamente considerando que no es independiente, sino mediatizado por otra determinación, se halla lo particular colocado en su esfera verdadera, en la de la finidad. Y, considerándolo así, puesto que el contenido implica una mediación, se tiene un conocimiento que también contiene una mediación. En cuanto á lo verdadero, el contenido no podrá ser conocido sino en tanto que no se halle mediatizado con un término distinto y que no sea un contenido finito, sino que se mediatice él mismo y sea así la unidad de la mediación y la inmediatez.—Así esta doctrina que se alaba de haberse libertado del conocimiento finito, de la identidad del entendimiento de la antigua metafísica y de la teoría de la explicación, no hace sino poner ella misma en principio



y como criterio de verdad esta misma inmediatitud, es decir, la relación abstracta consigo, la identidad abstracta. Pensamiento abstracto (forma de la metafísica de la reflexión) é intuición abstracta (forma de la ciencia inmediata), son una sola y misma cosa.

*Zusatz.* Cuando se mantiene la forma inmediata en un estado de oposición con la forma mediata, no se tiene sino una forma exclusiva y este exclusivismo se comunica á todo contenido que se une á esta forma. La inmediatitud es, en general, una relación abstracta consigo, y, por lo tanto, una identidad abstracta, lo universal abstracto. Por consiguiente, cuando se representa lo universal en y para sí bajo la forma inmediata, no se tiene sino lo universal abstracto, y, considerado de este modo, Dios no es más que la esencia completamente indeterminado. Si se habla en esta doctrina de Dios como espíritu, no es esta, en el fondo, sino una palabra huera, porque el espíritu, en cuanto conciencia, y conciencia de sí, implica de todos modos una diferenciación de consigo mismo y de otro que sí mismo, y, por tanto, una mediación.

LXXV. La crítica de esta tercera posición que toma el pensamiento para llegar á la verdad, no podía ser hecha aquí sino según el método que ofrece y permite esta misma doctrina; es decir, que no hemos po-



dido establecer sino como hecho el error de esta doctrina que enseña que hay una ciencia inmediata, una ciencia sin mediación, sea de un objeto con otro ó consigo mismo; hemos establecido también como hecho lo que hay de erróneo en la opinión que juzga que el pensamiento no se desenvuelve sino á través de determinaciones mediatas y, por tanto, condicionadas y finitas y que, mediatiándose él, no suprime la mediación. Pero de este conocimiento que no se detiene ni en la inmediatidad, ni en la mediación y que envuelve á ambas, la lógica, mejor dicho, la filosofía entera nos procura un ejemplo.

LXXVI. Si se considera, en relación al punto de partida, esa metafísica que antes hemos llamado espontánea y se la compara con la ciencia inmediata, se verá que ésta ha vuelto al punto de partida que, en los tiempos modernos, esta metafísica ha adoptado en la filosofía cartesiana. En ambas doctrinas se enseña:

1.º La indivisibilidad simple del pensamiento y del sér del sujeto pensante: decir *cogito ergo sum* y decir que el sér, la realidad, la existencia del yo me son inmediatamente revelados en la conciencia, es decir, lo mismo. Hay que notar que Descartes declara formalmente (Princip. phil. I, 9), que por pensamiento entiende la conciencia como tal en general y que la indivisibilidad en



cuestión, es el conocimiento primero (es decir, inmediato, no demostrado) y el más cierto.

2.º La indivisibilidad del pensamiento de Dios y de su existencia, de tal suerte que ésta está contenida en aquél, y que, por tanto, la existencia de Dios, por no poder existir uno sin otra, es una existencia necesaria y eterna (1).

---

(1) Descartes, *Princ. Phil.*; I, 15: *Magis hoc (his summe perfectum) existere credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;—intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quæque non potest non existere, cum necessaria existentia in eo contineatur.*—Los desenvolvimientos que agrega y á los cuales ha dado la forma de una prueba, no cambian el valor de esta proposición fundamental.—Spinoza plantea igualmente el principio de que la esencia, es decir, el pensamiento abstracto de Dios contiene la existencia. Define, ante todo, á Dios *caussa sui*, porque es un sér *cujus essentia involvit existentiam; sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*. Definición que descansa sobre el principio de la indivisibilidad de la noción y del sér. Pero ¿cuál es la noción cuya naturaleza especial consiste en no poder ser separada de la existencia? No es la de las cosas finitas, porque el carácter distintivo de las existencias finitas es la contingencia. El que en Spinoza la 11.ª proposición: *Dios existe necesariamente*, y la 20.ª: *La existencia y la esencia son en Dios una sola*



3.º Asimismo, para las cosas exteriores, decir que se tiene un conocimiento inmediato de su existencia, equivale á decir que se tiene de ellas una conciencia sensible. Pero este es el más ínfimo de los conocimientos. Lo que importa saber es que este conocimiento inmediato del ser de las cosas exteriores es un error y una ilusión, que en el sér sensible como tal no hay verdad, que la existencia de las cosas exteriores es más bien contingente, pasajera, una apariencia que, en una palabra, estas cosas están constituidas de modo que su existencia puede ser separada de su noción, de su esencia.

LXXVII. Mas estas dos doctrinas difieren en los puntos siguientes:

1.º La filosofía cartesiana parte de estos principios indemostrados, y, según ella, indemostrables, para deducir de ellos conocimientos ulteriores y más desarrollados y ha dado así origen á la ciencia moderna. La doctrina del conocimiento inmediato, al contrario, ha llegado á este resultado importante en sí mismo (§ 62), que el conocimiento

---

*y misma cosa, vayan acompañadas de una prueba, no es sino un procedimiento formal y supérfluo. Esta demostración: Dios es la substancia y la única substancia; pero la substancia es causa sui; así, pues, Dios existe necesariamente, equivale á la proposición: Dios es el sér cuya noción es inseparable de su existencia.*



que procede por mediaciones finitas no es sino finito y no contiene la verdad, y exige relativamente á la conciencia que tenemos de Dios que se detenga aquí, es decir, en la creencia absolutamente abstracta (1).

2.º De un lado, la doctrina del conocimiento mediato no cambia en modo alguno así el método del conocimiento científico ordinario introducido por Descartes, y trata las ciencias empíricas y finitas que este método ha engendrado del mismo modo. Pero, de otro lado, rechaza el punto de vista de este método y, puesto que no sigue método alguno, hay que decir que les rechaza todos en el conocimiento de un sér cuya naturaleza es infinita. Esto hace que se abandone á los movimientos desordenados de la imaginación y á las afirmaciones arbitrarias, que se complazca en una moralidad y en una sensiblería orgullosa ó en opiniones y razonamientos fantásticos que dirige sobre todo contra la filosofía especulativa y sus doctrinas. Y es que, en efecto, esta filosofía no se deja imponer por afirmaciones gratuitas, por

---

(1) San Anselmo dice, por el contrario: *Negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* (*Tract. cur Deus homo.*) Así San Anselmo ha asignado á la enseñanza cristiana una tarea muy de otro modo difícil que la de la nueva doctrina de la ciencia.



fantasmas, ni por razonamientos huecos.

LXXVIII. Hay, pues, que separar esta oposición de los dos momentos de un contenido, ó de un conocimiento, la oposición del momento inmediato y del mediato considerados como independientes é inconciliables, porque no hay aquí sino una simple presuposición y una afirmación puramente gratuita. Asimismo hay que rechazar al cabo de la ciencia toda otra presuposición ú opinión preconcebida, proceda de la representación ó del pensamiento. Porque en el seno de la ciencia misma es donde esas determinaciones deben ser examinadas, y donde se debe demostrar su naturaleza.

OB. El excepticismo como ciencia negativa y extendida á todas las formas del conocimiento podrá, á título de introducción, servir para demostrar lo falso de estas presuposiciones. Pero sería éste un medio, en primer lugar, poco satisfactorio y luégo superfluo, porque, como vamos á demostrar, la dialéctica es también un momento esencial del conocimiento afirmativo. Luego el excepticismo deberá, él también, buscar esas formas finitas de un modo empírico y fuera de la ciencia y tomarlas como formas dadas. Poner en principio el excepticismo absoluto equivale á decir que la duda absoluta debe preceder á la ciencia, ó, lo que es lo mismo, que se debe alejar toda presuposición. Pero este principio se halla de un



modo especial en esta decisión, que consiste en querer moverse en el puro pensamiento, decisión traída por la libertad que hace abstracción de todas las cosas, y que aprehende su abstracción pura, el pensamiento en su simplicidad.

NOCIÓN MÁS DETERMINADA Y DIVISIÓN DE LA  
LÓGICA

LXXIX. La idea lógica ofrece, según la forma, tres aspectos:

1.° Es idea lógica *abstracta*, ó lógica del entendimiento;

2.° Es idea *dialéctica*, ó lógica de la razón negativa;

3.° Es idea *especulativa*, ó lógica de la razón positiva.

OB. Estos tres aspectos de la idea lógica no constituyen tres partes distintas y separadas, pero son los tres momentos de toda realidad lógica, es decir, de toda noción y verdad en general. Se pudiera colocar á las tres en el primer momento, el entendimiento; pero se les mantendría así en su estado de separación y no se les aprehendería en su verdad.—Sólamente por anticipación é históricamente indicamos aquí los momentos principales así como la división de la lógica.

LXXX. El pensamiento en cuanto entendimiento se detiene en las determinacio-



nes inmóviles y en su diferencia, y considera estas abstracciones limitadas con una existencia independiente y bastándose á sí mismas.

*Zusatz.* Cuando se habla del pensamiento en general ó del conocimiento, se piensa generalmente sólo en la actividad del entendimiento. Sin duda el pensamiento es ante todo pensado según el entendimiento; pero no se detiene en el entendimiento, y la noción no es una simple determinación suya. -- La actividad del entendimiento consiste en marcar su contenido con la forma de lo universal; pero este universal puesto por el entendimiento es un universal abstracto que, como tal, está mantenido en un estado de oposición con lo particular, lo que hace que el mismo se halle determinado como un elemento particular. Por lo mismo que el entendimiento procede respecto á su objeto por vía de división y abstracción, es opuesto á la intuición y la sensibilidad inmediatas que, como tales, se mueven en el círculo de las existencias concretas.

Sobre esta oposición del entendimiento y de la sensibilidad se fundan los reproches tan frecuentemente dirigidos á la filosofía, que consisten en acusar al pensamiento de rigidez y exclusivismo, y de llevar á resultados vergonzosos y disolventes. Si este reproche tiene fundamento, hay que decir que á lo que ataca no es al pensamiento en gene-



ral, ó, mejor dicho, al racional, sino al pensamiento según el entendimiento. Pero hay que agregar que este pensamiento también tiene su valor y sus derechos que hay que tener en cuenta ante todo, y que consisten en que, lo mismo en la esfera práctica que en la teórica, no se puede llegar á punto alguno fijo ni principio determinado sin el concurso del entendimiento. En cuanto al conocimiento, comienza representándose los objetos en su diferencia determinada. Así, por ejemplo, diferencia en la naturaleza las substancias, las fuerzas, las especies, etc., y las fija aislándolas de este modo. Aquí el pensamiento se conduce como entendimiento siguiendo el principio de identidad, de simple relación consigo. Según esta identidad es como el conocimiento procede ante todo en sus desenvolvimientos ulteriores, y pasando de una determinación á otra. Lo que ocurre particularmente en las matemáticas es que la magnitud es la determinación que se desarrolla con exclusión de toda otra. Conforme á este principio, la geometría compara las diversas figuras entre sí, haciendo resaltar su identidad. En otras esferas del conocimiento, en la jurisprudencia, por ejemplo, se procede igualmente ante todo según la identidad.—Esto ocurre también en la esfera práctica en que no se podría prescindir del entendimiento. El carácter entra en el dominio de la acción, y un



hombre de carácter es un hombre que obra según el entendimiento, que tiene ante sí fines determinados y que les persigue con firmeza. Aquel que quiera realizar algo grande, debe como dice Goethe, saber limitarse. Quien todo lo quiere todo lo pierde, y nada quiere en realidad. Hay una porción de cosas interesantes en este mundo. La poesía española, la química, la política, la música, todo esto es muy interesante, y no hay mal en interesarse en ello. Mas para realizar como individuo en una posición dada una obra, hay que dedicarse á un objeto determinado y no derrochar las fuerzas. Esto es verdadero en toda profesión, y se practica siguiendo al entendimiento. El juez, por ejemplo, debe atenerse á la ley; conforme á ella debe dictar sus juicios, y no separarse de ella por tal ó cual consideración, y mirar á derecha é izquierda para descubrir excusas. — El entendimiento es, además, un momento esencial de la educación. El hombre cultivado no se contenta con puntos de vista oscuros é indeterminados, sino que aprehende los objetos en su determinada naturaleza, en tanto que el hombre grosero flota en la superficie, y á veces cuesta mucho trabajo hacerle comprender de qué se trata y llevarle á fijar un punto determinado.

Ahora, como tras las explicaciones que preceden, la idea lógica no debe ser entendida en el sentido de una simple actividad



subjetiva, sino antes bien como idea absolutamente universal, y, por tanto, como idea objetiva también, esto se extiende igualmente al entendimiento, que es la primera forma de la idea lógica. Se le debe aquí considerar análogo á lo que se llama bondad de Dios, en cuanto se entiende así que las cosas finitas son, que subsisten. Así es como se reconoce la bondad de Dios en la naturaleza, por ejemplo, en que las diferentes clases y especies de las plantas ó de los animales, están provistas de cuanto necesitan para conservarse y perpetuarse. Lo mismo ocurre en el hombre, en los individuos y en las naciones que hallan también lo que les es necesario para su conservación y desarrollo, ya bajo la forma de un objeto inmediato, el clima, la naturaleza y los productos del suelo, etc.; ya bajo la forma de disposición, talento, etc. Mirado de este modo, el entendimiento interviene en todas las esferas del universo, y un objeto no puede alcanzar la plenitud de su existencia sin que desempeñe el entendimiento el papel que le es propio. Es incompleta, por ejemplo, aquella sociedad, en la cual los estados y las condiciones no son diferenciados de una manera determinada y las funciones y los poderes no están orgánicamente constituidos al igual de lo que ocurre, por ejemplo, en la sensibilidad, en el movimiento, en la digestión, en una palabra, en las diferentes funciones



del organismo animal desarrollado.— Se vé, por lo que precede, que el entendimiento interviene y debe intervenir en la medida que le corresponde, aun en esas esferas que, según la opinión vulgar, parecen ser de él las más lejanas. Esto se aplica, sobre todo, al arte, á la religión y á la filosofía. Así en el arte el entendimiento interviene, por ejemplo, manteniendo y representando las diversas formas de la belleza en su diferencia. Lo cual ocurre también en una obra de arte considerada individualmente. Es condición de la belleza y proporción de un drama que los caracteres de los diferentes personajes sean en él trazados con toda la precisión y finura que piden, como también que los fines é intereses diversos sean claramente representados. Si consideramos el dominio religioso, veremos cómo la mitología griega, por ejemplo (haciendo abstracción de las otras diferencias del contenido y del modo de concebirla), aventaja á la del Norte, porque sus dioses revisten una forma determinada y plástica, mientras que los de la última se desvanecen unos en otros en concepciones confusas. En fin, que la filosofía misma no puede prescindir del entendimiento, apenas hay necesidad de notarlo tras las precedentes explicaciones. La filosofía, sobre todo, es la que debe aprehender cada pensamiento en su mayor precisión, y nada dejar en la indeterminación ó vaguedad.



Pero hay que agregar también que el entendimiento no debe traspasar sus límites, y que, lejos de constituir la esfera más alta, está en una esfera de lo finito, y llegado á su límite extremo se cambia en su contrario. Propio es de la juventud lanzarse á abstracciones, mientras que el hombre experto no se deja seducir por abstracciones como la de *ó esto ó aquello*, sino que se atiene á la naturaleza concreta de las cosas.

LXXXI.  $\beta$ ) El momento dialéctico constituye ese momento especial en que sus determinaciones finitas se suprimen ellas mismas pasando á su contrario.

1.º El momento dialéctico, cuando es considerado separadamente por el entendimiento, produce, sobre todo en el conocimiento científico, el excepticismo que no contiene como resultado de la dialéctica sino la pura negación. 2.º Se considera ordinariamente la dialéctica como un arte exterior que produce arbitrariamente la confusión de nociones determinadas y una apariencia de contradicción, de tal suerte que esta apariencia no tiene realidad y que lo verdadero reside, por el contrario, en el entendimiento y sus determinaciones. A veces también no se considera la dialéctica sino como una especie de juego de báscula de un razonamiento que avanza y retrocede, y cuya vaciedad disimula la sutilidad que le es propia. Pero la dialéctica constituye antes



bien por su determinación especial la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión va primeramente más allá de la determinación aislada y pone á ésta en relación. Pero, aun así, no pierde la determinación su estado de aislamiento. La dialéctica, por el contrario, es el tránsito inmanente de un término á otro, tránsito en que lo exclusivo y limitado de las determinaciones del entendimiento muestra lo que son, es decir, que contienen su propia negación. Lo propio de toda cosa finita es suprimirse ella misma. Por consiguiente, la dialéctica es el alma viva de todo desenvolvimiento científico, es el único principio que introduce en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad de sus partes, y que le eleva, no de un modo exterior, sino real, por cima de lo finito.

*Zusatz I.* Es muy importante aprehender y entender el momento dialéctico. El es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo verdadero conocimiento científico. No detenerse en las determinaciones abstractas del entendimiento no parece á nuestra conciencia ordinaria sino una especie de equidad, vivir y dejar vivir, como se dice, de tal modo que uno viva y otro también. La verdad es que lo finito no recibe su limitación del exterior, sino que se suprime en virtud de



su naturaleza especial y pasa él mismo á su contrario. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es mortal, se considera la muerte como algo que tiene su razón en circunstancias exteriores, y, según esto, habría en el hombre dos propiedades particulares, la de vivir y *también* la de morir. Pero lo acertado es considerar la vida como tal llevando en sí misma el germen de la muerte y lo finito en general llevando en sí mismo su contradicción, y, por lo tanto, como suprimiéndose él mismo.—Además, no se debe confundir la dialéctica con la sofística, cuya esencia consiste precisamente en afirmar y hacer valer las determinaciones del entendimiento en su estado de aislamiento, así como lo que demanda el interés momentáneo del individuo y de su posición. Hay, por ejemplo, en la esfera de la acción este momento esencial, que yo existo y que debo tener medios para mi existencia. Pero si aislo este lado, este principio de mi bien, y deduzco de él que el robo me es permitido, ó que me es lícito hacer traición á mi patria, razonaré al modo de los sofistas. Asimismo, mi acción implica mi actividad subjetiva, en el sentido de que, en lo que hago, yo soy como principio esencial con mi designio y mi convicción. Pero si razono exclusivamente según este principio, razonaré también de un modo sofístico y alteraré todos los principios fundamentales de la vida



social.—La dialéctica se distingue esencialmente de este modo de razonar, porque lo que considera es precisamente la naturaleza íntima de las cosas, demostrando así la finidad de las determinaciones exclusivas del entendimiento.— Por lo demás, la dialéctica no es en modo alguno un principio nuevo en la filosofía. Entre los antiguos, se atribuye á Platón su invención; lo cierto es que en la filosofía platónica es donde la dialéctica se produce bajo su forma verdaderamente científica, y, por tanto, objetiva. En Sócrates, lo que domina en su dialéctica, en armonía con el carácter general de su modo de tratar la filosofía, es aún la forma subjetiva, la de la *ironía*. Dirige, sobre todo, su dialéctica contra la conciencia ordinaria en general y, en particular, contra los sofistas. En sus diálogos se aplicaba más á hacer resaltar la apariencia, que á penetrar en la naturaleza de las cosas. Dirigía así toda clase de preguntas y llevaba así á sus interlocutores á admitir lo opuesto á lo que antes habían mirado como verdadero. Si, por ejemplo, los sofistas se atribuían el nombre de preceptores, Sócrates, por una serie de cuestiones trae á uno de ellos, Protágoras, á convenir en que todo saber no es sino una reminiscencia.—Pero Platón demuestra dialécticamente en sus diálogos estrictamente científicos la finidad de las determinaciones del entendimiento. Así, por ejemplo, en Parmé-



nides deduce, de un lado, lo múltiple de lo uno y demuestra, de otro, cómo la naturaleza de lo múltiple consiste en determinarse como uno. Este es el sentido profundo que la dialéctica recibe entre las manos de Platón. En nuestros días es á Kant principalmente á quien se debe el haber sacado del olvido y honrado la dialéctica y esto por sus antinomias de la razón de que se ha hablado antes (§ 48), en que no se trata de una simple oscilación de razonamientos y de un hecho puramente subjetivo, sino en que se demuestra cómo toda determinación del entendimiento tomada en sí misma y separadamente, se cambia inmediatamente en su contraria.—Ahora, frente al entendimiento, que dirige todos sus esfuerzos contra la dialéctica, se puede mostrar que ésta no existe sólo en la conciencia filosófica, sino en cualquiera otra, así como en la experiencia universal. Se puede hallar, en efecto, en todo cuanto nos rodea un ejemplo de la dialéctica. Sabemos que todo sér finito, en vez de tener en sí mismo su fundamento y razón última, es variable y pasajero, lo cual no significa sino que es virtualmente otro que él mismo, que se halla como impulsado más allá de lo que es inmediatamente y que se transforma en su contrario. Si antes (§ 80) hemos comparado el entendimiento á la bondad de Dios, podemos decir ahora de la dialéctica en el mismo sentido objetivo que su



principio corresponde á la representación del poder divino. Decimos que todo, es decir, toda cosa finita como tal está sometida á su destino y tenemos así la intuición de la dialéctica como poder universal irresistible ante el cual ninguna cosa, por sólida que pueda creerse, podrá subsistir. Sin duda esta determinación no agota la profundidad de la esencia divina, de la noción de Dios, pero no por eso deja de constituir un momento esencial de la conciencia religiosa.—Además, la dialéctica se afirma en todas las esferas y formas de la naturaleza y del espíritu; por ejemplo, en el movimiento de los cuerpos celestes. Un planeta está en tal momento en determinado lugar, pero está virtualmente en otro y trae á la existencia esta oposición consigo mismo al moverse. En la constitución de los elementos físicos interviene también la dialéctica y el *processus* meteorológico es su manifestación. El mismo principio constituye el fundamento de todos los demás *processus* de la naturaleza, por el cual ésta es también estimulada á elevarse por cima de sí misma. En cuanto á la presencia de la dialéctica en el mundo del espíritu, y más particularmente en el dominio del derecho y de la vida social, bastará recordar cómo la experiencia universal nos enseña que un estado, una acción llevada á su extremo límite se cambia ordinariamente en su contraria, dialéctica que á veces es



confirmada por adagios tales como *summum jus, summa injuria* por el cual se quiere significar que el derecho abstracto llevado á su límite se convierte en injusticia. Se ve también cómo en la esfera política los extremos de la anarquía y del despotismo se engendran uno á otro. La vida moral en su forma individual nos presenta también esta conciencia de la dialéctica en las conocidas palabras: Subiendo mucho se cae de más alto, etc. También la sensibilidad, física ó espiritual, tiene su dialéctica. Se sabe cómo los extremos del dolor y de la alegría pasan uno á otro. El corazón henchido de alegría se alivia en las lágrimas, y, en ciertas circunstancias, el dolor más profundo se traduce en risa.

*Zusatz II.* No se debe considerar el escepticismo como una doctrina que enseña la duda sino más bien como una doctrina que tiene la certidumbre de su objeto, es decir, de la insuficiencia de toda cosa finita. Aquel que se limita á dudar alimenta siempre la esperanza de que su duda podrá hallar una solución y de que, entre las diversas determinaciones entre las cuales oscila, hay una quizá en que hallará un punto de apoyo sólido é inquebrantable. El escepticismo propiamente dicho, implica por el contrario la repulsa absoluta de todo principio determinado del entendimiento y la disposición interna que de él resulta es una



firmeza inquebrantable y una concentración en sí mismo. Tal es ese escepticismo elevado, el escepticismo antiguo, como le encontramos sobre todo en Sexto Empírico, y que en los últimos tiempos de Roma recibió su último desarrollo como complemento de las doctrinas dogmáticas de los estóicos y los epicúreos. No se debe confundir este escepticismo antiguo de que antes se ha hablado (§ 59), con el que ha precedido á la filosofía crítica ó con el que ha salido de ella. Estos escepticismos consisten simplemente en negar la verdad y la certidumbre del mundo suprasensible y en enseñar que hay que atenerse al ser sensible y á la realidad procurada por la sensibilidad.

Por lo demás, á aquellos que, también hoy, consideran el escepticismo como un enemigo irreconciliable de todo conocimiento positivo, y, por lo tanto, de la filosofía, en cuanto es su objeto este conocimiento, hay que hacer observar que, de hecho, lo que debe rechazar el escepticismo y no podría resistirle no es la filosofía, sino el pensamiento finito, abstracto y según el entendimiento; la filosofía contiene, por el contrario, el escepticismo como uno de sus movimientos, es decir, como momento dialéctico, sólomente que la filosofía no se detiene en el resultado negativo de la dialéctica, como el escepticismo. Desconoce éste su resultado en cuanto no ve en ella sino una simple



negación, es decir, abstracta. Pero, pues que la dialéctica tiene por resultado un término negativo, éste es, al mismo tiempo y precisamente en cuanto resultado, un término positivo porque contiene como absorbido en él aquello de que resulta y no existe sin él. Esta es la determinación fundamental de la tercera forma de la idea lógica, á saber, de la forma especulativa ó de la razón positiva.

LXXXII.  $\gamma$ .) El momento especulativo ó de la razón positiva aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición; esta es la afirmación contenida en su conciliación y en su transición de una á otra.

1.º La dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado ó, si se quiere, porque su resultado no es una negación vacía, abstracta, sino la negación de las determinaciones afirmadas que están contenidas en el resultado por lo mismo que éste no es una negación inmediata, sino un resultado. 2.º Por consiguiente, aunque este momento racional sea un momento pensado y abstracto, es al par concreto en cuanto no es una unidad simple y formal, sino la unidad de determinaciones diferentes. El objeto de la filosofía no es, pues, en modo alguno, la abstracción vacía ó el pensamiento formal, sino el pensamiento concreto. 3.º La lógica especulativa contiene la del entendimiento y se le pudiera cambiar en ella con sólo separar el elemento dialéctico



y racional. Vendría á ser así lo que la lógica ordinaria, una descripción y conjunto de un número de determinaciones del pensamiento, á las cuales se concede un valor infinito en su finidad.

*Zusatz.* Según su contenido, la razón dista tanto de ser propiedad exclusiva de la filosofía, que puede decirse, antes bien, que existe para todos los hombres, sea cualquiera su educación y cultura. En este sentido se ha definido, desde la antigüedad al hombre un sér dotado de razón. El modo general empírico de conocer el sér racional, es primero aquel que consiste en partir de opiniones preconcebidas é hipótesis, y según las consideraciones expuestas (§ 45); el sér racional es el sér incondicional que, por tanto, encierra en sí su determinabilidad. Este es su carácter. En este sentido el hombre tiene, ante todo, la conciencia del sér racional, en tanto que tiene el conocimiento de Dios y que se le representa como el sér absolutamente determinado por sí mismo. De este modo tiene un ciudadano el conocimiento de su país y de sus leyes, en tanto que este conocimiento es el del sér racional; porque su país y sus leyes tienen para él un valor general á que somete su voluntad individual, y, en fin, en igual sentido el saber y el querer del niño son ya racionales, en tanto que conoce el querer de sus padres y quiere según su querer.



Ahora bien, el sér especulativo en general no es sino el sér racional y el sér racional positivo, en cuanto es pensado. Ordinariamente se emplea la palabra *especulación* en un sentido muy vago, y al mismo tiempo subordinado. Así se habla de especulación en el matrimonio, por ejemplo, ó en el comercio, entendiendo así simplemente de un lado que hay que ir más allá de lo que se tiene ante sí, y de otro, que lo que forma el contenido de la especulación es, ante todo, un momento puramente subjetivo que, sin embargo, no debe quedar como tal, sino realizarse y objetivarse.

Se puede decir del uso que se hace comunmente de la palabra especulación lo que se ha observado de la idea, añadiendo que aquellos mismos que se tienen por instruidos nos hablan á veces de aquella como de un proceso puramente subjetivo, entendiendo que un cierto modo de concebir los diferentes estados y relaciones de la naturaleza ó del espíritu puede ser, desde el punto de vista puramente especulativo, muy bello y justo, pero que no se acuerda con la experiencia, ni es posible que tales concepciones se establezcan en la realidad. Pero, por el contrario, la especulación en su significación verdadera, ya como proceso previo y provisional, ya como definitivo, no es un proceso puramente subjetivo, sino más bien el que contiene las oposiciones en que el entendi-



miento se detiene (y, por lo tanto también, la oposición del sujeto y del objeto), que las contiene como momentos, que se apropia y que se afirma, pues, como principio concreto y como totalidad. Esto hace que la proposición no pueda expresar el contenido especulativo. Así la proposición: «lo absoluto es la unidad del sujeto y del objeto,» es exacta pero exclusiva en cuanto sólo expresa la unidad, cuando de hecho el sujeto y el objeto no son solamente idénticos, sino diferentes.

Relativamente á la acepción de la palabra *especulativo*, debemos recordar que se ha entendido por tal lo que, relativamente á la conciencia religiosa y á su objeto, se ha designado antes con el nombre de misticismo. En nuestros días, quien dice místico dice generalmente misterioso é incomprensible, y según la diferencia de educación y modo de sentir, el objeto misterioso para unos contiene la esencia y la verdad, y para otros es fuente de superstición y error. Observaremos primero en este punto que el objeto místico es sí un arcano, pero sólo para el entendimiento y precisamente por la razón de que la identidad abstracta es el principio del entendimiento, mientras que el sér místico (en cuanto equivalente al sér especulativo) es la unidad de estas determinaciones, que el entendimiento no tiene por verdaderas sino en su estado de separación y oposi-



ción. Por consiguiente, aquellos que, de un lado, reconocen en el sér místico la verdad pero que no quieren ver, de otro lado, en este sér sino un objeto inexcrutable, enseñan en realidad que la actividad del pensamiento no es sino la de la identidad abstracta y que, por esto mismo, para alcanzar la verdad y querer prescindir del pensamiento ó, como se expresa ordinariamente, hay que aprisionar la razón. Pero, como acabamos de ver, el pensamiento abstracto y según el entendimiento, dista tanto de ser el pensamiento verdadero el más alto, que se suprime más bien y pasa á su contrario, mientras que el pensamiento racional como tal, es precisamente ese pensamiento que contiene á los contrarios como momentos ideales. Todo lo que es racional puede, pues, ser llamado místico, pero sólo en el sentido de que exceda los límites del entendimiento y no porque se deba considerarle como inaccesible é incomprensible al pensamiento.

LXXXIII. La lógica se divide en tres partes, que contienen:

- 1.<sup>a</sup> La doctrina del *sér*;
- 2.<sup>a</sup> La doctrina de la *esencia*;
- 3.<sup>a</sup> La de la *noción é idea*.

En otros términos, contiene la doctrina del pensamiento: 1.º, en su *inmediatividad* ó la doctrina de la *noción en sí*; 2.º, en su *reflexión* y su *mediación* ó la doctrina del *sér para sí* y de la *aparición de la noción*; 3.º,



en su *regreso sobre sí mismo y en su desenvolvimiento en su interior* ó doctrina de la *noción en y para sí*.

*Zusatz.* Se debe mirar la división que damos aquí de la lógica, así como el conjunto de observaciones que acabamos de presentar sobre el pensamiento, como consideraciones anticipadas que hallarán su justificación ó, si se quiere, su demostración en la exposición sistemática del mismo pensamiento; porque para la filosofía, demostrar quiere decir mostrar cómo un objeto se hace por sí mismo y, sacando de sí mismo sus desenvolvimientos, lo que es.—La relación recíproca en que se hallan los tres grados principales del pensamiento ó de la idea lógica, se debe en general entender de suerte que la noción es la verdad primera y que la verdad del sér y de la esencia viene después del sér y de la esencia que, cuando se les mantiene en su estado de aislamiento no contienen la verdad, el sér, porque no es sino el primer momento inmediato, y la esencia porque no es sino el primer momento mediató. Se podrá aquí preguntar: ¿por qué, si es así, se comienza por lo falso y no por lo verdadero? Contestaremos que la verdad, por serlo precisamente, debe demostrarse ella misma, y aquí en la lógica la demostración consiste en que la noción se demuestre como mediatizándose por sí misma y consigo misma y, por lo tanto, como constituyendo la



inmediatividad verdadera. La relación de estos tres grados de la idea lógica, se produce bajo una forma más concreta y más real de este modo, á saber: que Dios, que es la verdad, no es conocido por nosotros en esta verdad, es decir, en cuanto espíritu absoluto, sino en tanto que reconozcamos al mismo tiempo que el mundo engendrado por El, es decir, la naturaleza y el espíritu finito, en tanto que se distinguen de Dios, no es la verdad.

## PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA

---

### DOCTRINA DEL SÉR

LXXXIV. El sér es la noción puramente en sí, cuyas determinaciones *son* ante todo, luego se diferencian una de otra, y, en fin (esta es la forma dialéctica), pasan una á otra. Este movimiento progresivo es una serie de posiciones, y, por lo tanto, un desenvolvimiento de la noción en sí, en que el sér penetra en sí mismo y en su profundidad. Es el desenvolvimiento de la noción en la esfera del sér el que hace la totalidad del sér, pero el que, al mismo tiempo,



acarrea la supresión del sér en su estado inmediato, ó del sér como tal.

LXXXV. Se puede considerar el sér mismo, así como las determinaciones siguientes y no sólomente las determinaciones del sér, sino las determinaciones lógicas en general, como otras tantas definiciones de lo absoluto, definiciones metafísicas de Dios. Pero si se quiere ser más exacto, habrá que decir que lo que constituye estas definiciones es sólomente la primera determinación simple y la tercera que es el retorno de la diferencia á la simple relación consigo. Porque dar una definición metafísica de Dios, quiere decir expresar su naturaleza por pensamientos como tales; y la lógica abraza todos los pensamientos que son aún bajo la forma de pensamientos. Pero la segunda determinación, en tanto que constituye en una esfera el momento y la diferencia, contiene las definiciones de lo finito. Sin embargo, cuando se emplea la forma de la definición se tiene un abstracto que viene como á flotar ante la representación; porque lo absoluto también, en cuanto debe expresar á Dios según el pensamiento y bajo forma de pensamiento, no es, relativamente á su predicado, que expresa el pensamiento determinado y real, sino una opinión, un abstracto en sí mismo indeterminado. Como el pensamiento, y de él sólomente se trata aquí, no se halla sino en el predicado, se sigue que la forma de la pro-



posición, como el sujeto son completamente supérfluos (Cf. § XXXI, y más lejos, § CLXVI y sig.)

*Zusatz.* Cada esfera de la idea lógica es un conjunto de determinaciones y una representación de lo absoluto. Tal es también el sér que contiene tres grados, la cualidad, la cantidad y la medida. La cualidad es ante todo la determinabilidad idéntica con el sér, de tal modo que una cosa deja de ser lo que es cuando pierde su cualidad. La cantidad, por el contrario, es una determinabilidad exterior al sér, que le es indiferente: una casa, por ejemplo, permanece lo que es ya sea más grande ó más pequeña; asimismo el color, sea más claro ó más obscuro, no deja de ser color. El tercer grado del sér, la medida, es la unidad de los dos primeros; es la cantidad cualitativa. Todas las cosas tienen una medida, es decir, son cuantitativamente determinadas y les es indiferente tener tal ó cual magnitud; pero al mismo tiempo esta indiferencia tiene su límite, más allá del cual dejan de ser lo que eran. Por la medida se verifica la transición á la segunda esfera de la idea, la esencia.

Estas formas del sér, designadas aquí como tres, por lo mismo que son las primeras, son también las más pobres, es decir, las más abstractas. La conciencia inmediata y sensible, en tanto que piensa, está encerrada en estas determinaciones abstractas de la



cualidad y la cantidad. Se acostumbra á considerar esta conciencia sensible como lo que hay más concreto, y, por lo tanto, más rico. Pero esto no es cierto sino relativamente á la materia, porque relativamente al contenido de sus pensamientos es lo que hay más pobre y abstracto.

## A

### QUALIDAD

#### a.—*Sér.*

LXXXVI. Por el sér puro se debe comenzar, porque el sér puro es tanto pensamiento puro como el elemento inmediato, simple, indeterminado y porque en el comienzo nada puede ser mediato y ulteriormente determinado.

OB. Todas las dudas y objeciones que se puede presentar contra el comienzo de la ciencia por el sér puro y abstracto, se desvanecerán reflexionando sobre la naturaleza del comienzo. Se podrá determinar el sér ó como yo= $\text{yo}$ , ó como diferencia, ó como identidad absoluta, etc. La necesidad de comenzar por un principio completamente



cierto, por ejemplo, por la certeza de sí mismo, ó por una definición, ó una intuición de lo absoluto, podrá hacer considerar estas formas ú otras semejantes, como si fuesen las primeras. Pero en ellas hay ya una mediación y, por consiguiente, no son verdaderamente las primeras. La mediación consiste en ir de un primer término á un segundo y en salir de la diferencia. Si se quisiera considerar el yo=yo ó aun la intuición intelectual como constituyendo verdaderamente el comienzo, no se tendría en esta inmediatividad pura sino el sér. Pero, de otro lado, no se tendría el sér puro y abstracto, sino el sér ó el pensamiento puro, ó la intuición pura que contiene una mediación.

Si se considera el sér como expresando un predicado de lo absoluto, se tendrá la primera definición de lo absoluto: *lo absoluto es el sér*. Es (en el pensamiento) la definición más elemental, más abstracta y más vacía. Es la definición de los Eleatas; pero es también aquélla muy conocida según la cual Dios es la *universalidad de las realidades*. En esta definición se hace abstracción de las limitaciones que hay en toda realidad, de tal modo que Dios sólo sería el sér real en toda realidad, ó el sér más real. Como la realidad contiene ya una reflexión, esta definición expresa lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, que es el *principio del sér en toda existencia*.



*Zusatz I.* Al principio del pensamiento no tenemos sino el pensamiento en su pura indeterminación, porque la determinación contiene ya la oposición; y, al principio, no hay contrario. La indeterminación que aquí tenemos es la indeterminación inmediata; no es la mediata, la supresión de la mediación; sino la inmediatidad de la indeterminación, la indeterminación que precede á toda determinación, lo indeterminado como punto de partida absoluto. Esto es lo que llamamos sér. De este sér no se podría tener una sensación, ni una intuición, ni una representación, porque es el pensamiento puro y como tal constituye el comienzo. La esencia también es un momento indeterminado, pero que ha atravesado la determinación y que la contiene como un elemento suprimido.

*Zusatz II.* Los diversos grados de la idea lógica los encontramos en la historia de la filosofía bajo la forma de sistemas filosóficos que se suceden y cada uno de los cuales tiene por fundamento una definición particular de lo absoluto. Así, del mismo modo que el desenvolvimiento de la idea lógica se produce como una transición de lo absoluto á lo concreto, así, en la historia de la filosofía, los sistemas que han venido los primeros son los más abstractos, y, por tanto, los más rudimentarios. Pero la relación de los sistemas filosóficos que han precedido con los



que les han sucedido es en general la misma que la que existe entre los grados de la idea lógica que preceden y los que siguen, á saber, los sistemas posteriores envuelven á los anteriores como momentos suprimidos. Esta es la verdadera significación de esta refutación que aparece en la historia de la filosofía de un sistema por otro, y más precisamente de un sistema anterior por otro posterior, refutación con frecuencia tan mal comprendida. Cuando se trata de la refutación de una doctrina filosófica, no se entiende ordinariamente esta refutación sino en un sentido abstracto y negativo, es decir, en el de que la doctrina que se refuta no tiene valor y que se debe arrojarle á un lado como agotada y vieja. Si así fuese, el estudio de la historia de la filosofía sería una bien triste ocupación, puesto que nos enseñaría cómo, en el curso del tiempo, todos los sistemas filosóficos que se han sucedido han sido refutados. Pero si, de un lado, se concede que todas las filosofías han sido refutadas, se debe, con igual razón, sostener, de otro, que ninguna filosofía ha sido refutada y que ni aun puede serlo. Lo cual es cierto por dos razones: primero, porque toda filosofía que merece este nombre, tiene por contenido la idea en general, y luégo, porque cada sistema filosófico representa un momento ó un grado particular en el desarrollo de la idea. Por consiguiente, refutar una filosofía quiere de-



cir que se ha franqueado sus límites y que su principio determinado ha sido en algún modo rebajado al papel de un momento ideal. Así la historia de la filosofía, en lo que concierne á su contenido esencial, no gira sobre el pasado, sino sobre lo eterno y absolutamente presente y, considerándola en sus resultados, no se debe representarse como un cuadro en que vienen á mostrarse los errores de la inteligencia humana, sino como un Pantheon de las formas divinas, que son los diferentes grados de la idea tales como aparecen en la sucesión de su desenvolvimiento dialéctico. A la historia de la filosofía corresponde mostrar de una manera más directa hasta qué punto el desarrollo de su contenido, de un lado, coincide con la idea lógica pura, y de otro, se separa de ella. Aquí debemos sólomente recordar que el comienzo de la lógica es el mismo que el de la historia propiamente dicha de la filosofía. Este comienzo le hallamos en la filosofía eleática y más especialmente en la de Parménides que ha concebido lo absoluto como sér porque dice: el sér es y el no-sér no es. Por esta razón se debe considerar este sistema como el verdadero comienzo de la filosofía, porque ésta en general, es el conocimiento especulativo, y así es como el pensamiento puro se ha afirmado por primera vez y se ha tomado á sí mismo por objeto.



El hombre ha pensado, sin duda, desde su origen, porque sólo por el pensamiento se distingue de los animales; pero ha necesitado millares de años para llegar á aprehender el pensamiento en su pureza y, al mismo tiempo, como principio absolutamente objetivo. Los Eléatas son considerados como pensadores audaces y, como tales, se les admira. Pero se agrega ordinariamente á esta admiración indeterminada, la observación de que han ido demasiado lejos cuando no han querido reconocer como verdadero sino el sér, y han rehusado toda verdad á todo lo que, al lado del sér, es objeto de nuestra conciencia. Se tiene, sin duda, razón al decir que no hay que detenerse en el simple sér. Pero es también irracional considerar el otro contenido de nuestra conciencia como si se hallase en cierto modo al lado ó fuera del sér. La verdadera relación consiste, por el contrario, en que el sér, como tal, no es ni un término fijo, ni el último, sino que se cambia en su contrario, el cual, considerado también en su estado inmediato, es el no-sér. Lo verdadero es, pues, que el sér es el primer pensamiento puro; de tal suerte, que si se agrega otro punto de partida,—el yo=yo, ó la indiferencia absoluta, ó aun Dios— se tendrá una representación, pero no un pensamiento, y considerado en su contenido especulativo, este punto de partida será precisamente el sér.



LXXXVII. Este sér puro es la abstracción pura, y, por consiguiente, la negación absoluta que, considerada también en su momento inmediato, es el no-sér.

OB. 1.º Se saca de aquí la segunda definición de lo absoluto: *lo absoluto es el no-sér*. Esto, en el fondo, es lo que quieren decir estas proposiciones: *la cosa en sí es la cosa indeterminada, enteramente desprovista de forma y de contenido*, ó bien: *Dios es la más alta esencia y sólo es esto*; porque representándosele así, se le representa precisamente como constituyendo esta negatividad. La nada, de que los Boudhistas hacen el principio y el fin último de las cosas, expresa la misma abstracción. 2.º Cuando se anuncia la oposición bajo esta forma inmediata como oposición del sér y el no-sér, parece tan extraordinaria, que no se quiere admitirla, y asombra que no se procure mas bien fijar el sér é impedir su paso á su contrario. Según este modo de ver, la reflexión debería aplicarse á descubrir para el sér una determinación fija que le distinguiera del no-sér. Así es como, por ejemplo, se considera la materia como el principio que persiste bajo todos los cambios y que es infinitamente determinable ó bien se considera, aun de un modo irreflexivo, una existencia individual cualquiera, sensible ó espiritual. Pero todas estas determinaciones ulteriores y más concretas, en nada afectan al sér tal como es in-



mediatamente al principio y le dejan como es aquí, es decir, el sér puro. En esta indeterminabilidad y á causa de ella pura, es donde es el no-sér—lo que no se puede nominar; su diferencia del no-sér es una simple opinión.—El punto esencial que hay que aprehender bien en punto á este comienzo, es precisamente que lo que forma el comienzo son abstracciones vacías y que una es tan vacía como otra. La necesidad de hallar en una de ellas ó en ambas una significación determinada, es esa necesidad misma que acarrea su determinación ulterior y que les da una significación verdadera, es decir, concreta. Este desenvolvimiento ulterior y la exposición de sus diferentes momentos, constituyen la lógica. La reflexión que descubre determinaciones más profundas en el sér y el no-sér, es el pensamiento lógico por el cual estas determinaciones son engendradas, no de un modo contingente, sino necesario.—Por consiguiente, las diversas significaciones que reciben necesariamente el sér y el no-sér, deben ser consideradas como otras tantas determinaciones más exactas y definiciones más verdaderas de lo absoluto. Estas definiciones no son abstracciones vacías como el sér y el no-sér, sino definiciones concretas en que el sér y el no-sér no son sino momentos.—La más alta forma del no-sér para sí será la libertad; pero la libertad es la negación elevada á su mayor grado



de intensidad y que es también una afirmación y la absoluta afirmación.

*Zusatz.* El sér y el no-sér deben sólomente: primero, ser diferenciados, lo cual quiere decir que su diferencia no es primeramente sino en sí, que no es aún puesta. Cuando se habla en general de una diferencia, se tiene dos términos, cada uno de los cuales posee una determinación que no se muestra en el otro. Pero aquí se tiene el sér que es la indeterminación absoluta que es también el no-sér. Por consiguiente, la diferencia de estos dos términos no es sino una opinión, una diferencia puramente abstracta y que no es una. En toda otra diferencia tenemos, al mismo tiempo, un término común que envuelve los términos diferenciados. ¿Hablamos, por ejemplo, de dos especies diferentes? El género es su elemento común. Decimos de igual manera: hay una esencia de la naturaleza y una esencia del espíritu. Aquí la esencia es un elemento que pertenece á ambos. En el sér y el no-sér, por el contrario, la diferencia no tiene fundamento, y precisamente por esta razón no hay aquí diferencia; porque hay en ambas determinaciones la misma ausencia de fundamento. Se dirá quizá que el sér y el no-sér son dos pensamientos y que así el pensamiento les es común. No se observa que el sér no es un pensamiento particular determinado, sino el pensamiento aún absoluta-



mente indeterminado y que, por esto, no se debe distinguir del no-sér. — Se representa también el sér como la existencia más llena, y el no-sér, por el contrario, como la más vacía. Pero si, considerando el universo, decimos de él que todas las cosas son y nada más, suprimimos toda determinación y, en vez de la plenitud absoluta, tenemos la inanidad absoluta. Esto se aplica también á la definición de Dios considerado como simple sér, á lo cual los Boudhistas oponen con igual razón la otra definición: Dios es la nada, de donde sacan la consecuencia de que el hombre aniquilándose vuelve á Dios.

LXXXVIII. El no-sér, en tanto que es este momento inmediato, igual á sí mismo, es, por su parte, la misma cosa que el sér. Por consiguiente, la verdad del sér como la del no-sér, está en su unidad. Esta unidad es el *devenir*.

4.) La proposición: el sér y el no-sér sólo hacen uno, es para la representación y el entendimiento una proposición tan paradójica que no creen probablemente que se la tome en serio. Precisa decir, en efecto, que esta es la tarea más difícil que se impone el pensamiento, por la razón de que el sér y el no-sér constituyen la oposición en su forma absolutamente inmediata, lo cual hace creer que no hay en uno de ellos una determinación que contenga su relación con el otro. Contienen, sin embargo, esta determinación,



como hemos demostrado en el precedente párrafo, que es precisamente la misma en ambos. La deducción de su unidad es, en este sentido, una deducción analítica y, en general, la marcha del pensamiento filosófico, en cuanto pensamiento metódico, es decir, necesario, no consiste sino en poner lo que está ya contenido en una noción.—Pero si es cierto decir que el sér y el mundo sólo hacen uno, es tan verdadero decir que difieren y que uno no es lo que el otro. Sólomente, como aquí la diferencia no es aún determinada, porque el sér y el no-sér constituyen el momento inmediato, tal como está en ellos, no puede ser nombrada, ni es sino una pura opinión.

2.) No demuestra gran talento ridiculizar la proposición: *el sér y el no-sér son una sola y misma cosa*, alegando consecuencias absurdas arbitrariamente derivadas. Si el sér, se dice, y el no-sér son idénticos, mi casa, mis bienes, respirar el aire, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios son y no son y me es indiferente que sean ó no sean. Pero, ante todo, en estos ejemplos se empieza por substituir al sér y al no-sér, puros y abstractos, fines particulares y cosas que tienen una utilidad para mí, y se pregunta luego si tal cosa que me es útil sea ó no sea. De hecho, la filosofía es precisamente la ciencia que debe libertar al hombre de un número infinito de fines y miras particu-



lares y colocarle en un estado de indiferencia tal que le dé lo mismo que sean ó no estos fines. Pero, en general, cuando se trata de un contenido, se le liga á otras existencias, á otros fines, etc., que se presupone como teniendo una realidad é importancia, y de esta presuposición se hace depender la cuestión de saber si el sér y el no sér de un contenido determinado es ó no la misma cosa. Se substituye así una diferencia concreta á la abstracta del sér y el no-sér. Pero hay aquí, además, fines esenciales, existencias é ideas absolutas que se colocan simplemente bajo la categoría del sér y el no-sér. Sin embargo, estos objetos concretos son muy otra cosa que abstracciones, tales como el sér y el no-sér que, precisamente porque son las determinaciones del comienzo, son las más vacías y, por tanto, inadecuadas á la naturaleza de los objetos. El contenido concreto está muy por encima de estas abstracciones y de su oposición. Cuando se substituye al sér y al no-sér un contenido concreto, se cae en el error habitual al pensamiento irreflexivo, que consiste en representarse otra cosa que aquella de que se habla. Aquí se trata sencillamente del sér y no-sér abstractos.

3.) Fácil es decir que no se entiende la unidad del sér y del no-sér. Pero hemos expuesto en los párrafos que preceden la noción de esta unidad, y esta unidad no es sino



esta noción. Entenderla no es sino entender esta última. Pero por entender se comprende algo más que aprehender la noción propiamente dicha. Lo que se quiere es una conciencia más variada y rica, una representación, de modo que se tenga dispuesta tal noción como un caso concreto en que el pensamiento pueda fijarse completamente en sus operaciones ordinarias. Si la impotencia de aprehender la noción procede de falta de hábito de moverse en el pensamiento abstracto, puro de toda mezcla sensible, y de aprehender las proposiciones especulativas, todo lo que se podrá decir en este punto es que el conocimiento filosófico es completamente diferente del modo de conocer á que se está habituado en la vida ordinaria, como difiere también del que domina en las otras ciencias. Si por no aprehender la noción se entiende simplemente que no se puede representar la unidad del sér y del no-sér, esto es tan poco exacto que cualquiera puede, por el contrario, tener un número infinito de estas representaciones. Y si no se tiene tal representación, es que no se sabe volver á hallar la noción que está ante sí en una de estas representaciones y ver en ella un ejemplo de esta unidad. El ejemplo de esta unidad que primero se presenta es el *devenir*. Cualquiera tiene de él una representación, y se concederá que es una sola y misma y además que, analizándola, se halla



en ella la determinación del sér y también la de su contrario el no-sér; se concederá, en fin, que estas dos determinaciones están reunidas en una sola y misma representación, de tal suerte, que el devenir es la unidad del sér y del no-sér. El otro ejemplo que se acerca al devenir, es el comienzo. La cosa no está aun en su comienzo; sin embargo, éste tampoco es la simple nada de la cosa, sino que contiene también su sér. El comienzo es también un devenir, pero un devenir en que se halla ya expresada una relación con el desenvolvimiento ulterior. — Para acomodarse á la marcha ordinaria de las ciencias, la lógica podría empezar por la representación del pensamiento puro del comienzo, y, por lo tanto, del comienzo como tal. Y, analizándole, se dejaría uno persuadir fácilmente de que el sér y el no-sér se hallan individualmente unidos en un solo y mismo término.

4.) Pero hay que observar también que hay razón para extrañarse de expresiones tales como: *el sér y el no-sér son una sola y misma cosa*; ó bien: *la unidad del sér y del no-sér*; como de otras unidades semejantes, la del sujeto y el objeto, etc. Lo que hay de inexacto y equivoco en estas expresiones, procede de que se pone de relieve la unidad y que está también la diferencia, puesto que se tiene el sér y el no-sér, cuya unidad se pone; pero esta diferencia no es allí, al mis-



mo tiempo, enunciada y constada y parece que se hace abstracción de ella y que no es pensada. El hecho es que una determinación especulativa no puede ser exactamente expresada bajo forma de proposición. En estas determinaciones hay que aprehender en la unidad la diferencia que es en ella puesta y contenida. El devenir es la verdadera expresión del resultado del ser y del no-ser, en cuanto es su unidad, y no es sólo su unidad, sino la unidad que es esencialmente movimiento, es decir, la unidad que no constituye una relación puramente inmóvil consigo misma, sino que, por la diferencia del ser y del no-ser que está en ella, se niega ella misma dentro de sí misma.—Por el contrario, la *existencia* es esta unidad ó el devenir bajo esta forma de unidad. Esto hace á la existencia exclusiva y finita. La oposición es aquí como si hubiera desaparecido. No está contenida sino virtualmente en la unidad, pero no es puesta en ella.

5.) Enfrente de la proposición: *el ser pasa al no-ser y el no-ser al ser*, proposición que expresa el *devenir*, se tiene la proposición: *nada puede venir de nada, algo no puede venir sino de algo*, que expresa la eternidad de la materia y que es el fundamento del panteísmo. Los antiguos han hecho esta reflexión muy sencilla, que esta última proposición suprime el devenir. En efecto, si se admite, lo que deviene y aquello de que



deviene, serán una sola y misma cosa. Esta proposición no está fundada sino sobre la identidad abstracta del entendimiento. Y debe asombrar verla admitida con entera confianza en nuestros tiempos, sin dudar que sea el fundamento del panteísmo y sin saber que los antiguos determinaron definitivamente su sentido y valor.

*Zusatz.* El devenir es el primer pensamiento concreto, y, por tanto, la primera noción; mientras que el sér y la nada son abstracciones vacías. Cuando se habla de la noción del sér, se quiere decir que esta noción consiste en el devenir, porque, en cuanto sér es el no-sér vacío, así como el no-sér, en cuanto no-sér es el sér vacío. Así tenemos en el sér el no-sér y en el no-sér el sér. Pero este sér que permanece en sí mismo en el no-sér, es el devenir. No se debe eliminar la diferencia en la unidad del devenir, porque sin ella se volvería al sér abstracto. El devenir es la posición de lo que es el sér en su verdad.

Se oye á veces afirmar que el sér es opuesto al pensamiento. Habría que preguntar, ante todo: ¿qué se entiende por sér? Si tomamos el sér tal como le determina la reflexión, todo lo que podemos decir de él es que es el elemento absolutamente idéntico y afirmativo. Si consideramos ahora el pensamiento, veremos que también es al menos absolutamente idéntico á sí mismo. Así la



misma determinación es propia al sér y al pensamiento. No se debe, sin embargo, considerar esta identidad del sér y del pensamiento como una identidad concreta, y así no se debe decir: la piedra, en cuanto es, es idéntica al hombre dotado de pensamiento. Un momento concreto es algo que difiere completamente de la determinación abstracta como tal. Pero hablando del sér, no se puede tratar de nada concreto, porque es la abstracción absoluta. De donde se ve también cómo la cuestión referente al sér de Dios, que es lo que hay más concreto, no puede ofrecer sino un nimio interés.

El devenir, por ser el primer momento concreto, es también la primera determinación verdadera del pensamiento. En la historia de la filosofía es el sistema de Heráclito el que corresponde á este grado de la idea lógica. Diciendo que todo se desliza (*παντα ρεῖ*). Heráclito pone como determinación fundamental de todo lo que existe el devenir, mientras que los Eleátas, como antes hemos observado, habían concebido el sér, el sér fijo y sin *processus*, como constituyendo sólo lo verdadero. Relativamente al principio de los Eleátas, Heráclito añade que el sér no es, como tampoco el no-sér (*οὐδέν μᾶλλον το ὄν τον μὴ ὄντος ἔστί*), proposición en que se enuncia la negación del sér abstracto y su identidad en el devenir con el no-sér que tampoco puede permanecer en su esta-



do de abstracción.—Tenemos aquí también un ejemplo de la verdadera refutación de un sistema filosófico por otro, refutación que consiste precisamente en mostrar cómo el principio del sistema refutado se halla envuelto en su dialéctica y cómo se la hace, por decirlo así, descender al papel de un momento ideal, de una forma más alta y concreta de la idea.—Pero hay que decir que el devenir en y para sí es él mismo una determinación muy pobre y que debe desarrollarse para completarse y entrar más profundamente en su naturaleza. Una determinación tal más profunda del devenir la tenemos, por ejemplo, en la vida. La vida es un devenir, pero que tampoco agota su noción. Hallamos el devenir bajo una forma más alta en el espíritu, porque éste es también un devenir, pero más intenso y más rico que el simple devenir lógico. Los momentos cuya unidad es el espíritu, no son los simples momentos abstractos del sér y del no-sér, sino el sistema de la idea lógica y de la naturaleza.

b.—*Existencia.*

LXXXIX. En el devenir el sér, en tanto que no hace sino uno con el no-sér, y el no-sér, en tanto que no hace sino uno con el



sér, no hacen sino desaparecer. Por la contradicción que encierra el devenir va á acabar en la unidad en que el sér y el no-sér se hallan absorbidos. Su resultado es, por consiguiente, la *existencia*.

OB. Recordaremos aquí, de una vez para todas, lo que se ha dicho en el § 85 y en la observación adjunta, que hay que atenerse, ante todo, al resultado y que él es el que hay que aprehender en su verdad, porque sólo el resultado puede procurar una base á la marcha y al desarrollo del conocimiento. Cuando se encuentra en un objeto ó en una noción una contradicción (y no hay sér en que no se pueda y deba señalar una, es decir, determinaciones opuestas; porque donde no hay contradicción, no hay sino una abstracción del entendimiento que se une violentamente á una de las dos determinaciones y se esfuerza en alejar y ocultar la otra que está implicada en la primera,) ¿se acostumbra á concluir que nada es? Así Zenón quiso demostrar que el movimiento no existe porque hay en él una contradicción, y así aquellos antiguos no quisieron admitir el nacimiento y la muerte; dos especies de devenir, porque lo *uno*, es decir, lo absoluto, no podía nacer ni pasar. Esta dialéctica se detiene en el lado negativo del resultado y hace abstracción de lo que se halla en él realmente, de un resultado determinado y que es aquí un puro no-sér, pero un no-sér



que contiene el sér y, recíprocamente, un sér que contiene un no-sér.—Así: 1.º la existencia es la unidad del sér y del no-sér en que el momento inmediato de estas determinaciones y, por tanto, en su relación su contradicción ha desaparecido,—una unidad en que no son ya sino como momentos; 2.º, como es la contradicción suprimida, el resultado es bajo forma de unidad que sólo está en relación consigo misma ó, si se quiere, es el mismo como sér pero como sér con negación; es el devenir puesto bajo la forma de uno de sus momentos, bajo la forma del sér.

*Zusatz.* Nuestra representación misma contiene esto: que cuando hay un devenir, sale alguna cosa y que aquél tiene, pues, un resultado. Pero aquí se presenta la cuestión: ¿cómo el devenir llega á no permanecer un simple devenir, sino á tener un resultado? La respuesta se desprende del devenir mismo, tal como le hemos visto producirse. El devenir contiene, en efecto, el sér y el no-sér, de tal modo que uno se cambia en otro y ambos mutuamente se suprimen. El devenir se demuestra así él mismo como un momento absolutamente sin reposo pero que tampoco puede mantenerse en esta ausencia abstracta de reposo; porque, como el sér y el no-sér desaparecen en el devenir y esta es su noción, este es ahora él mismo un momento que desaparece; es, por decirlo así,



el fuego que se extingue en sí mismo consumiendo su materia. Sin embargo, el resultado de este proceso no es el no-sér vacío, sino el sér idéntico á la negación, lo que llamamos *existencia*, y esto porque el devenir ha devenido en ella, como indica su significación.

XC. La existencia es el sér con una determinabilidad, que es como determinabilidad inmediata ó *que es*: es la *cualidad*. La existencia, en cuanto se refleja sobre sí misma en esta determinabilidad, es el *sér existente*, la *alguna cosa*. Hay que indicar ahora sumariamente las categorías que se desenvuelven en la existencia.

*Zusatz.* La *cualidad* es, en general, la determinabilidad inmediata, idéntica al sér, á diferencia de la *cantidad* que se debe considerar tras ella y que es también una determinabilidad del sér, pero que ya no es á él inmediatamente idéntica, sino que le es indiferente y exterior. *Alguna cosa* es lo que es por su cualidad, y, perdiéndola, deja de ser lo que es. Además, la cualidad es sola y esencialmente una categoría de lo finito, y, por tanto, tiene su lugar especial en la naturaleza y en modo alguno en el mundo del espíritu. Por ejemplo, en la naturaleza se debe considerar como cualidades lo que se llama substancias simples, como el oxígeno, el nitrógeno, etc. Por el contrario, en la esfera del espíritu, la cualidad no se produce



sino de un modo subordinado y no es en él como si una forma determinada del espíritu se hallase agotada en ella. Si consideramos, por ejemplo, el espíritu subjetivo que es objeto de la psicología, podremos decir sin duda que la significación lógica de lo que se llama carácter, es la cualidad. Pero no se debe entender esto como si el carácter fuese una determinabilidad que penetra enteramente el alma y es inmediatamente idéntica á ella, como ocurre en las sustancias simples de la naturaleza que acabamos de nombrar. Por el contrario, la cualidad se produce como tal de un modo más determinado en el espíritu también cuando éste se halla en un estado enfermizo y de servidumbre. Esto es lo que ocurre sobre todo en la pasión excitada hasta la locura. Se puede bien decir de un loco cuya conciencia es invadida por la envidia, el miedo, etc., que su conciencia es determinada como cualidad.

XCI. La cualidad, en cuanto determinabilidad que contiene el sér, enfrente de la negación que contiene también, pero que se distingue de ella, es la *realidad*. La negación que no es ya el no-sér abstracto, sino que es como existencia y como alguna cosa, no es sino una forma en éste: es como *otra alguna cosa*. La cualidad, puesto que la *otra alguna cosa* es su propia determinación, pero que, ante todo se distingue de ella, es el *sér para otra cosa*,—es una extensión de la exis-



tencia de *alguna cosa*. El sér de la cualidad como tal es, á diferencia de esta relación con otra cosa, el *sér en sí*.

*Zusatz*. Lo que está en el fondo de toda determinabilidad, es la negación (*omnis determinatis est negatio*, como dice Spinoza). La opinión irreflexiva considera como simplemente positivas las cosas determinadas y las mantiene como unidas á la forma del sér. Pero nada se acaba con el simple sér, porque, como se ha visto, el sér es el vacío absoluto y, al mismo tiempo, un momento que no se puede fijar. Pero lo que hay de verdadero en esta confusión de la existencia, en cuanto sér determinado, con el sér abstracto, es que en la existencia el momento de la negación está primeramente, por decirlo así, envuelto, porque no se produce libremente y no alcanza su desenvolvimiento completo sino en el sér para sí.—Si ahora consideramos la existencia como una determinabilidad que posee el sér, tendremos en ella lo que se entiende por *realidad*. Se habla, por ejemplo, de la realidad de un plan ó de un proyecto, entendiendo que estas cosas no están ya en el estado interno, subjetivo, sino que han entrado en la existencia. Se puede decir en igual sentido que el cuerpo es la realidad del alma, que el derecho es la realidad de la libertad, ó bien, de un modo totalmente general, se pudiera llamar al mundo la realidad de la noción diviná. Pero se



tiene también el hábito de hablar de la realidad en otro sentido, entendiendo así que una cosa es adecuada á su determinación esencial ó á su noción, como cuando se dice: esta es una ocupación real, ó es un hombre real. En estos ejemplos no se trata de una existencia inmediata, exterior, sino más bien del acuerdo de una existencia con su noción. Pero así concebida la realidad no difiere de ese momento de la idea que vamos á conocer como *sér para sí*.

XCII  $\beta$ .) El *sér* que se mantuviera como diferenciado de la determinabilidad, como *sér en sí*, no sería sino el *sér abstracto y vacío*. En la existencia, la determinabilidad sólo hace uno con el *sér* y puesta como negación es *límite*. Por consiguiente, ser otra que ella misma no es un momento indiferente y exterior á la existencia, sino su propio momento. *Alguna cosa* es por su cualidad ante todo finita y además variable, de suerte que la finidad y la variabilidad son propias á su *sér*.

*Zusatz.* En la existencia la negación es aún inmediatamente idéntica al *sér*, y esta negación es lo que llamamos *límite*. *Alguna cosa* es lo que es en su límite y por su límite. No se debe considerar el límite como puramente exterior á la existencia sino más bien como envolviendo á la existencia entera. Cuando se confunde el límite cuantitativo con el cualitativo, se considera el límite



como una determinación exterior á la existencia. Aquí sólo se trata del límite cualitativo. Cuando se considera la extensión, las tres yugadas, por ejemplo, de una tierra se tiene un límite cuantitativo. Pero esta tierra es un prado, no es un monte, y este es su límite cualitativo.—El hombre, si quiere ser realmente, debe existir y limitarse hasta el fin. Aquel que se disgusta demasiado ante lo finito no alcanza realidad alguna, se agita en el mundo de las abstracciones y se consume dentro de sí mismo.

Si consideramos ahora lo que tenemos en el límite, hallaremos que encierra en sí mismo una contradicción y que se produce así como un momento dialéctico. El límite, en efecto, constituye, de una parte, la realidad de la existencia, y, de otra, es su negación. Pero en cuanto negación de *alguna cosa* no es el no-sér abstracto en general, sino un no-sér que es, ó lo que llamamos lo *otro*. En la alguna cosa nos es dado también lo otro y sabemos que tenemos, no sólomente la alguna cosa, sino lo otro también. Sin embargo, lo otro no es así constituido sino porque podemos pensar la alguna cosa sin él; pero la alguna cosa es en sí lo otro que sí misma y el límite de alguna cosa deviene un límite objetivo en lo otro. Si ahora consideramos su diferencia, hallaremos que la alguna cosa y lo otro son una sola y misma cosa. También expresaban esta identidad los



latinos cuando designaban estos dos términos por *aliud-aliud*. Lo otro que está en presencia de alguna cosa, es el mismo alguna cosa; lo que expresamos diciendo otra cosa; y, por su parte, la primera cosa al estar enfrente de otra, es también otra. Cuando decimos otra cosa, nos representamos primero la cosa como sí, considerada en sí misma, no fuere sino alguna cosa y como si la determinación de lo otro la fuera agregada de fuera. Así, por ejemplo, nos representamos la luna, que es otra cosa que el sol, como pudiendo existir muy bien aun cuando el sol no existiera. Pero de hecho la luz no tiene (en cuanto alguna cosa) su otro en sí misma y esto es lo que se llama su finidad. Platón dice: Dios ha compuesto el mundo de la naturaleza de lo uno y de lo otro ( $\tau\acute{o}\nu \epsilon\tau\epsilon\rho\theta\upsilon$ ). Uniendo estas dos naturalezas ha formado una tercera que contiene á ambas.— Aquí se halla enunciada la naturaleza de lo finito. En cuanto alguna cosa, lo finito no es indiferente respecto de lo otro, sino que es en sí lo otro que sí mismo, y, por tanto, cambia. En el cambio se manifiesta la contradicción interna inherente á la existencia y que la estimula á ir más allá de sí misma. La existencia aparece primeramente á la representación como un término puramente positivo y que permanece inmóvil dentro de sus límites. Se sabe bien que todo sér finito (y la existencia lo es), está so-



metido al cambio. Sólomente que esta mutabilidad de la existencia se aparece á la representación como una simple posibilidad cuya realización no tiene su fundamento en la existencia misma. Pero, en realidad, si la existencia cambia, es que el cambio está contenido en su noción y el cambio no es sino la manitestación de lo que es virtualmente la existencia. El sér vivo muere por la sencilla razón de que en cuanto vivo, tiene en sí mismo el gérmen de la muerte.

XCIII. La alguna cosa es alguna cosa de otro, pero este es, análogamente alguna cosa y, por tanto, es también alguna cosa de otro y así hasta lo infinito.

XCIV. Es la falsa ó negativa infinidad en cuanto no contiene sino la negación de lo finito, el cual se reproduce sin cesar y, por consiguiente, no es en modo alguno suprimido ó, lo que viene á ser igual, esta infinidad expresa que lo finito debe se ser suprimido, pero no le suprime. El progreso indefinido se limita á repetir la contradicción que contiene lo finito, á saber, que lo finito es tanto *alguna cosa* como su contrario y que es la alternativa incesante y recíproca de estas determinaciones.

*Zusatz.* Cuando se deja subsistir uno fuera de otro los momentos de la existencia la alguna cosa y lo otro, se tiene esto: la alguna cosa deviene lo otro y éste es tambien alguna cosa y en cuanto tal se cambia á su



vez y así hasta lo infinito. Pero este progreso indefinido no es el verdadero infinito, el cual consiste más bien en permanecer en sí mismo en su contrario, ó, si se le enumera bajo forma de proceso en alcanzarse á sí mismo en su contrario. Es de la mayor importancia aprehender bien la noción de la verdadera infinidad y no detenerse en la falsa infinidad del progreso indefinido. Cuando se habla de la infinidad del espacio y del tiempo, se acostumbra á pararse en el progreso indefinido. Se dice, por ejemplo, tal tiempo, el presente y se va luégo adelante y atrás más allá de este límite. Lo mismo ocurre respecto del espacio sobre cuya infinidad los astrónomos de talento inventivo nos prodigan una porción de declamaciones huera. Se suele añadir que el pensamiento debe sucumbir considerando una infinidad tal. Esta observación es verdadera. Pero lo es porque dejamos de ir adelante en la contemplación de este objeto, no á causa de su sublimidad, sino por fastidio. Es enojoso, en efecto, sumirse en la contemplación de ese progreso infinito que no hace sino reproducir sin cesar la misma cosa. Se fija un límite, después se le franquea; luégo se fija otro, y así hasta lo infinito. Aquí no se tiene más que una alternativa superficial de términos que no salen de lo finito. Cuando se imagina que entrando en esta infinidad se ha libertado el espíritu de lo finito, no se consigue más li-



bertad que la de la huida. Pero quien huye no es libre, porque huyendo es siempre condicionado por aquel de quien huye. Se podrá añadir con razón, que no se puede alcanzar lo infinito; mas esto procede de que se quiere que lo infinito no sea sino algo abstractamente negativo. Pero la filosofía no se ocupa en estos objetos vacíos que retroceden indefinidamente ante el pensamiento. Lo que constituye su objeto es siempre el ser concreto y absolutamente presente. Se ha puesto también el problema filosófico en esta forma: ¿cómo lo infinito se ha decidido á salir de sí mismo? A esta cuestión que presupone una oposición inconciliable de lo infinito y de lo finito, no hay que contestar sino que esta oposición carece de verdad, y que en realidad lo infinito sale y no sale eternamente de sí mismo.—Además, cuando decimos que lo infinito es lo no finito, enunciamos una proposición que contiene en el fondo lo verdadero en este punto, porque lo no finito, por cuanto lo finito es él mismo el primer ser negativo, es la negación de la negación, la negación idéntica consigo misma y, por tanto, la verdadera afirmación.

La infinidad de la reflexión de que aquí se trata no es sino un esfuerzo para alcanzar la verdadera infinidad, un intermediario desgraciado. Este punto de vista es, en general, el que la filosofía ha adoptado en estos últimos tiempos en Alemania. Aquí lo finito debe



sólamente ser suprimido y lo infinito no sólo debe ser un sér negativo, sino también positivo. Hay en este *deber ser* la impotencia de aquel que reconoce que un objeto es racional y legítimo y que confiesa al par que no le puede alcanzar. Relativamente á la moral, la filosofía de Kant y la de Fichte no han ido más allá del punto de vista de lo que debe ser. Acercarse indefinidamente á las leyes de la razón es el límite extremo á que se ha llegado. Se ha fundado también sobre este postulado la inmortalidad del alma.

XCV. γ.) Lo que se halla en realidad en esta relación es que la alguna cosa deviene otra cosa y que la otra cosa deviene otra cosa. Alguna cosa está en relación con un contrario que lo es ya respecto de sí mismo; de tal suerte, que el término á que se pasa es completamente el mismo que el que pasa, no teniendo ambos términos sino una sola y misma determinación y ninguna otra, á saber, la de ser otra cosa, de tal modo que la alguna cosa, pasando á su contrario no hace sino pasar á sí misma. Y esta relación que consiste en pasar á su contrario y, pasando á su contrario, no pasar sino á sí mismo, es la que constituye la verdadera infinidad. O bien, considerando esta relación negativamente, se puede decir que lo que cambia es lo otro que deviene lo otro de lo otro. Así se halla llevado el sér, pero el sér como



negación de la negación, es decir, el *sér para sí*.

Ob. El dualismo, que hace insuperable la oposición de lo finito y de lo infinito, no observa que según esto lo infinito no será sino uno de ambos lados, un término particular y lo finito otro. Pero un infinito que sólo es un *sér particular*, que sólo es al lado de lo finito y que por esto, tiene en lo finito su límite, no es lo que debe ser, no es infinito, sino finito.—En una relación en que se coloca lo finito de un lado y lo infinito de otro se concede á aquél igual importancia é independencia que á éste; se hace de lo finito un *sér absoluto* que, en este dualismo, se basta á sí propio. Se teme que, si lo infinito toca á lo finito, se anule. Así no debe tocarle y es preciso que estén separados por un puente, por un abismo infranqueable. La doctrina que pretende elevarse por cima de toda metafísica manteniendo esta separación no hace en el fondo sino moverse en la esfera del entendimiento más ordinario. Le ocurre precisamente lo que acaece en el progreso indefinido. Se concede primero que lo infinito no es en y para sí, que no posee una realidad independiente, que no es el *sér absoluto* sino un *sér que pasa*, y después se olvida todo y se coloca lo finito enfrente de lo infinito, separándole absolutamente de él y representándole como subsistente por sí mismo y libre de toda limitación.—Así el



pensamiento que cree elevarse así al infinito, llega á un resultado opuesto al que esperaba, á un infinito que no es sino lo finito, y, en cuanto á lo finito, que cree haber dejado tras sí, no deja de reproducirle y de hacer de él un sér absoluto.

Considerando de este modo lo que hay de falso en la manera cómo el entendimiento concibe la relación de lo finito y lo infinito (se podrá útilmente consultar lo que dice sobre este punto Platón en el *Philebo*), se será fácilmente llevado á expresar esta relación por las proposiciones: *lo finito y lo infinito sólo hacen uno; lo verdadero, la infinidad verdadera es la unidad de lo finito y lo infinito*. Lo que hemos hecho observar relativamente á la unidad del sér y del no-sér, se aplica igualmente á estas proposiciones, que si, de un lado, contienen un pensamiento verdadero, son, de otro, inexactas y equívocas. Se les podrá luégo reprochar el limitar lo infinito, de hacerle finito. Porque lo finito aparece como si subsistiese aún y no está expresamente marcado como suprimido.—Además se podrá hacer observar que si lo finito, siendo puesto como no haciendo sino uno con lo infinito, no puede permanecer tal como es fuera de esta unidad, y es preciso que su naturaleza sea al menos modificada (semejante al álcali que combinándose con un ácido pierde sus propiedades), lo infinito también deberá sufrir la misma



suerte y en su negación se hallará también anulado por su contrario. Esto es, en efecto, lo que ocurre al infinito abstracto y exclusivo del entendimiento. Pero el verdadero infinito no hace lo que el ácido exclusivo, porque conserva su naturaleza. La negación de la negación no es una neutralización, pero lo infinito es la verdadera afirmación y sólo lo finito es suprimido.

Con el *sér para sí* se produce la determinación de la *idealidad*. La existencia considerada primero sólomente según su sér ó su afirmación, tiene una realidad (§ 91), y, por consiguiente, la finidad también es primero determinada como teniendo una realidad. Pero es más bien su idealidad la que constituye la verdad de lo finito. Por esta razón lo infinito del entendimiento, que no estando colocado sino al lado de lo finito es él mismo uno de los dos términos finitos, es un falso infinito, un momento de lo infinito verdadero. Esta idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía, y toda verdadera filosofía es, por consiguiente, un idealismo. Lo que importa en este punto es no confundir lo infinito con el sér particular y finito. Por esta razón hemos insistido aquí sobre esta diferencia de que depende la noción fundamental de la filosofía, lo infinito verdadero. Y esta diferencia surge de las consideraciones que acabamos de exponer en este párrafo, bien sencillas y quizá, por lo



mismo, desapercibidas, mas no por eso menos irrefutables.

c.—*El sér para sí.*

XCVI. α.) El *sér para sí*, en cuanto constituye una relación con él mismo, es un sér inmediato y en cuanto constituye una relación negativa consigo mismo es el *sér para sí determinado, lo uno*, el sér en sí mismo sin diferencia y que por lo tanto aleja de él á su contrario.

*Zusatz.* El *sér para sí* es la cualidad acabada y contiene como tal el *sér* y la *existencia* como sus momentos ideales. En cuanto *sér*, el *sér para sí* es la relación simple consigo misma, y en cuanto existencia, el *sér determinado*. Esta determinabilidad no es ya la finita de *alguna cosa* en su diferencia con *lo otro*, sino la determinabilidad infinita que encierra en sí la diferencia como suprimida.

El ejemplo más cercano del *sér para sí* le tenemos en el yo. Nos sabemos, en tanto que existimos, á la vez como diferentes de otros seres existentes y como en relación con ellos. Pero sabemos además que esta circunscripción de la existencia va á concentrarse en la forma simple del *sér para sí*. Cuando decimos yo, expresamos una relación infinita y al mismo tiempo negativa con



nosotros mismos. Se puede decir que si el hombre se distingue del animal y, por tanto, de la naturaleza en general, es porque se sabe como yo, lo cual quiere también decir que las cosas de la naturaleza no alcanzan al sér para sí, sino que encerradas en la existencia son sólo para otra cosa. — Ahora hay que concebir también el sér para sí en general como *idealidad*, mientras que la existencia ha sido designada precedentemente con el nombre de *realidad*. En general se considera la idealidad y la realidad como dos determinaciones colocadas con igual independencia una enfrente de otra y se dice, según esta manera de concebirlas, que fuera de la realidad hay también una idealidad. Sin embargo, la idealidad no es algo que existe fuera y al lado de la realidad, sino que su noción consiste expresamente en ser la verdad de la realidad, lo cual quiere decir que ésta se produce ella misma como idealidad poniendo lo que es en sí. No se debe, por consiguiente, imaginar que se ha dado á la idealidad lo que le es propio cuando se concede simplemente que la realidad no es el todo y que hay que reconocer que hay fuera de la realidad también una idealidad. Una idealidad tal que estuviera al lado ó aún que se mantuviera constantemente por cima de la realidad, no sería sino una palabra huera. La idealidad no tiene contenido sino siendo el contenido



de alguna cosa. Y esta cosa no es ésto ó aquéllo indeterminado, sino la existencia determinada como realidad, existencia que, considerada en sí misma y fijada en sus límites, no tiene verdad. En cierto sentido, se ha representado con razón la diferencia de la naturaleza y del espíritu de modo que la determinación fundamental de la primera sería la realidad, mientras que la idealidad constituiría la determinación fundamental de la segunda. Sólomente que la naturaleza no es una esfera fija, acabada, que existe para sí y que podría existir sin el espíritu, sino que, por el contrario, es en el espíritu donde alcanza su fin y su verdad; y, á su vez, y precisamente por esta razón, el espíritu no es una esfera abstracta colocada más allá de la naturaleza, sino que no es espíritu verdadero ni se afirma como tal sino en tanto que contiene y absorbe en él la naturaleza. Debemos recordar á este propósito la doble significación de nuestra palabra alemana *aufheben*. Quiere decir ante todo suprimir, negar, y en este sentido decimos que una ley ha sido suprimida. Pero la entendemos también en el sentido de *aufbewahren*, conservar, y así decimos que una cosa ha sido bien conservada. No se debe considerar este uso que el lenguaje hace de esta palabra en un doble sentido, positivo y negativo como un hecho accidental, ni tampoco reprochárselo como si originase confusión; hay, por el con-



trario, que reconocer el espíritu especulativo de nuestro idioma que se eleva por cima de las divisiones y abstracciones del entendimiento.

XCVII β.) La relación de un término negativo consigo mismo es negativa, y, por lo tanto, implica la diferenciación de lo uno consigo mismo, la repulsión de lo uno, es decir, *muchos unos*. Por la inmediatez del sér para sí determinado ha y er éstos muchos unos un momento inmediato, lo que hace que su repulsión sea una repulsión ó exclusión recíproca.

*Zusatz.* Cuando se habla de lo *uno* se presenta ordinariamente á la inteligencia el pensamiento de *varios*. Aquí surge la cuestión: ¿de dónde procede lo *vario*? La representación no tiene respuesta para esta cuestión, porque considera lo *vario* como existiendo de un modo inmediato y que lo uno sólo tiene valor entre varios. Por el contrario, según la noción lo uno es la presuposición de varios y el pensamiento de lo uno implica que lo uno se pone él mismo como *vario*. En efecto, lo uno que es para sí no es como tal un término que, á ejemplo del sér, sea sin relación, sino que implica una relación lo mismo que la existencia. Sólomente no está en relación como la *alguna cosa* con *lo otro*, sino que, en cuanto unidad de alguna cosa y lo otro, constituye una relación consigo mismo y una relación negativa. Lo



*uno* se produce así como en término que entra en conflicto consigo mismo y que se rechaza á sí mismo, y lo que pone rechazándose así es lo *vário*. Podemos designar este lado del *processus* del sér para sí por la expresión figurada *repulsión*. No se habla de repulsión sino considerando la materia, y se entiende por esto precisamente que la materia, en cuanto múltiple, obra en cada uno de sus unos como excluyendo á los demás. No se debe, por lo demás, concebir este proceso de repulsión como si lo uno fuese el elemento que rechaza y lo vario fuesen los elementos rechazados; porque, como acabamos de observar, es más bien lo uno lo que se excluye él mismo de sí mismo y se pone como vario. Pero cada uno de estos unos es el mismo uno, y en cuánto se conduce como tal, la repulsión de todos los unos se cambia en su contraria en la *atracción*.

XCVIII γ.) Pero en lo *vario* uno es lo que es otro. Todo *uno* es *uno*, ó bien uno de los muchos. Todos los *unos* son, pues, una sola y misma cosa. En otros términos: la repulsión considerada en sí misma en cuanto relación negativa de los diferentes unos, contiene también necesariamente su relación recíproca, y como aquellos con los cuales lo uno, rechazándolos, se pone en relación son unos, poniéndose en relación con ellos, se pone en relación consigo mismo. Por consiguiente, la repulsión es también esencial-



mente atracción y lo uno negativo ó el sér para sí se halla así suprimido. La determinabilidad cualitativa que alcanza en lo uno su más alta determinación, pasa así como suprimida á una nueva determinabilidad, es decir, al sér en cuanto *cantidad*.

OB. En este punto de vista en que lo absoluto es determinado como sér para sí, como uno y como vario, se coloca la filosofía atomística. Como fuerza fundamental toma la repulsión, que es uno de los momentos de la noción de lo uno. En cuanto á la atracción, no se inquieta por ella y deja á la casualidad, es decir, á un principio irracional el cuidado de reunir los átomos. En cuanto se fija lo uno como uno, se está obligado á considerar la unión de los unos como un hecho puramente exterior.—El vacío, que es el otro principio opuesto á los átomos, es la negación misma que se representa como no-sér inmediato entre los átomos.—La nueva atomística y la física con ella, admiten siempre este principio, si no es que al átomo han substituído las partículas ó las moléculas. Se han acercado así á la representación sensible, pero han abandonado la determinación racional. — Además, colocando la fuerza atractiva al lado de la repulsiva, se ha completado la oposición y se ha ido más lejos en el conocimiento de estas fuerzas de la naturaleza, como se les llama. Pero habría que hacer su relación, que hace



á su naturaleza concreta y verdadera, de la confusión y obscuridad que la rodean y que Kant ha dejado también subsistir en sus *Principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza* (*Metaphysischen Anfangsgründe der Wissenschaft der Natur.*) En la esfera política es donde, en nuestros días, el punto de vista atomístico desempeña un papel más importante que en las ciencias físicas. Según este punto de vista, las voluntades individuales constituyen el principio fundamental del Estado; lo que atrae á los individuos son los intereses y necesidades particulares y lo universal, el Estado sólo se funda en la relación exterior de una convención.

*Zusatz.* La filosofía atomística forma su grado esencial en el desenvolvimiento histórico de la idea y su principio es, en general, el sér para sí bajo la forma múltiple. A esos físicos que hoy honran tanto la atomística, y que no quieren oír hablar de metafísica, hay que recordar que abrazando el atomismo no se alejan de la metafísica ni desvían la naturaleza del pensamiento, porque el átomo es también un pensamiento y, por tanto, la concepción de la materia como compuesta de átomos, es una concepción metafísica. Newton ha aconsejado, es cierto, á la física que se guarde de la metafísica, pero hay que decir, en honor suyo, que él mismo no siguió este consejo. El puro físico no es, en efecto, sino el animal, porque éste



no piensa, mientras que el hombre, que es un sér pensante, ha nacido metafísico. Hay que mirar tan sólo si la metafísica que se emplea es la verdadera y si, sobre todo, en vez de la idea concreta lógica no se tiene sino determinaciones exclusivas, el entendimiento inmovilizado, que devienen el fundamento de nuestra actividad práctica ó teórica. Este reproche hay que dirigir al atomismo. Consideraban los antiguos atomistas (y esto ocurre generalmente hoy) toda cosa como múltiple y era el azar, pues él era el que debía reunir los átomos agitados en el vacío. Pero la relación de los *unos* no es, en manera alguna, una relación accidental, sino que, como se ha visto, se funda en su naturaleza. A Kant corresponde el mérito de haber completado la concepción de la materia considerándola como la unidad de la repulsión y de la atracción. Lo que hay aquí de cierto, es que hay que considerar la atracción como el otro momento que está contenido en la noción del sér para sí y que así es un elemento integrante de la materia, tanto como la repulsión. Pero el defecto que presenta esta construcción de la materia que se llama dinámica, es que se toma la repulsión y la atracción como un postulado, y no se les deduce cuando esta deducción debiera explicar el cómo y el por qué de su unidad gratuitamente admitida. Además, Kant ha enseñado expresamente que no hay materia



en sí misma, y después de haber dotado, si se puede decir así, á la materia de estas dos fuerzas, ha enseñado también que se debe tener su unidad exclusivamente en ellas. Esta dinámica pura han adoptado, durante cierto tiempo, los físicos alemanes, lo que ha hecho que, en nuestros días, los más se hayan encontrado de nuevo dispuestos á volver el punto de vista atomístico y, contra la opinión de Köstner, su colega de feliz memoria, á considerar la materia como compuesta de elementos infinitamente pequeños, llamados átomos, que deben ser puestos en relación por el juego de las fuerzas atractiva y repulsiva ó aun de otra fuerza cualquiera más. La ausencia de pensamiento que se descubre en esta metafísica, debería hacerla mirar con precaución.

*Zusatz II.* La transición de la cualidad á la cantidad que se acaba de señalar en el párrafo anterior, no se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Para ésta la cualidad y la cantidad son dos determinaciones independientes colocadas una al lado de otra, y así se dice que las cosas no son sólo determinadas cualitativamente, sino *también* cuantitativamente. ¿De dónde vienen estas determinaciones y cómo se conducen una respecto á otra? Cuestión es esta en que nadie se ocupa. Pero la cantidad no es sino la cualidad suprimida y la dialéctica de la cualidad, se acaba de considerar que realiza



esta supresión. Hemos tenido, ante todo, el sér y hemos visto al devenir producirse como su verdad. El devenir ha constituido la transición á la existencia, cuya verdad hemos reconocido en el cambio. Pero éste se ha producido en su resultado como sér para sí que se liberta de la relación con lo otro y de la transición á éste; al cual sér para sí hemos visto suprimirse el mismo en los dos lados de su *processus*, la repulsión y la atracción y suprimir así la cualidad en general, la cualidad en la totalidad de sus momentos. Pero esta cualidad suprimida no es ni el no-sér abstracto ni el sér también completamente abstracto é indeterminado, sino el sér indiferente respecto á la determinabilidad, y este sér es el que se nos presenta como cantidad, aun en nuestra representación ordinaria. Según este modo de considerar las cosas, las miramos primero bajo el punto de vista de su cualidad que concebimos como una determinabilidad idéntica con el sér de la cosa. Si consideramos luego la cantidad, vemos al punto ante nuestra inteligencia la representación de una determinabilidad indiferente, exterior, de modo que una cosa, aunque su cantidad cambie y devenga más grande ó más pequeña, permanece, sin embargo, lo que es.



## B

## CANTIDAD

## a.—Cantidad pura.

XCIX. La cantidad es el sér puro en que la determinabilidad no es ya puesta como no haciendo sino uno con el sér mismo, sino como suprimida ó como indiferente.

1.) La palabra *magnitud* no expresa de una manera adecuada la cantidad en cuanto designa principalmente la cantidad determinada.

2.) Las matemáticas definen ordinariamente la magnitud, lo que puede ser aumentado ó disminuido. Aunque esta definición es defectuosa porque contiene lo definido, la determinación de la magnitud está en ella, sin embargo, enunciada como variable é indiferente de tal modo que, pese á su cambio, al aumentar en extensión ó en intensidad, tal cosa, la casa por ejemplo, ó el color rojo no deja de ser una casa ó el color rojo.

3.) *Lo absoluto es la cantidad pura.* Es este un punto de vista á que se llega en general cuando se coloca lo absoluto en la materia, y se representa á ésta como poseyendo la forma, pero al mismo tiempo como indi-



ferente á toda determinación. La cantidad es también la determinación fundamental de lo absoluto cuando se concibe á éste como indiferencia absoluta y como no teniendo sino diferencias cuantitativas.—El tiempo, el espacio puros, pueden también ser tomados como ejemplos de la cantidad, si en la realidad no se les considera sino en su diferencia.

*Zusatz.* La definición ordinaria que los matemáticos dan de la magnitud, á saber: qué es lo que puede ser aumentado ó disminuído, parece á primera vista más clara y admisible que la determinación de la noción que contiene al anterior §. Pero mirando más despacio, se ve que contiene bajo forma de suposición y de representación lo que se ha producido como noción de la cantidad en la vía del desenvolvimiento lógico. Cuando se dice, en efecto, de la magnitud que su noción consiste en poder ser aumentada ó disminuída, se quiere decir precisamente que la magnitud (o mejor la cantidad) está, á diferencia de la cualidad, constituída de modo que la cosa determinada es indiferente respecto á su cambio. Por lo que concierne á la falta indicada de la definición ordinaria de la cualidad, consiste más exactamente en que aumentar ó disminuir quiere decir precisamente determinar diferentemente la magnitud. Según esto, la cantidad no será, ante todo, sino una cosa variable en



general. Pero la cualidad también es variable y por tanto aumentar ó disminuir expresa la diferencia de la cualidad y de la cantidad que hemos mostrado y que implica que, por cualquier lado que se cambie la determinación de la magnitud, la cosa permanece lo que es.—Lugar este es también de observar que no son objeto de la filosofía definiciones exactas y mucho menos plausibles, es decir, definiciones cuya justicia aparezca de un modo inmedito á la conciencia representativa, sino más bien demostradas, es decir, definiciones cuyo contenido no es simplemente dado y que se halla ante sí, sino fundado en el libre pensamiento y que, por lo tanto, tiene su fundamento en sí mismo. Esta consideración se aplica al caso actual en el sentido de que sean cualesquiera la justicia y la claridad inmediatas que pueda presentar la definición de la cantidad que dan ordinariamente los matemáticos, no se habrá satisfecho así la necesidad de saber hasta qué punto este pensamiento particular halla su fundamento en el pensamiento universal y justifica así su necesidad. Lo cual nos lleva á la otra consideración, que cuando la cantidad es recibida inmediatamente de la representación y no es mediatizada por el pensamiento, se exagera muy fácilmente su valor y se va más allá de sus límites, tanto que se llega á hacer de ella una categoría absoluta. Esto es lo que de hecho ocu-



re cuando no se quiere reconocer como ciencias *exactas* sino á aquellas cuyo objeto puede ser sometido al cálculo matemático. Aquí se ve producirse de nuevo esa falsa metafísica de que antes se ha tratado (§ 98, *Zusatz*), que coloca las determinaciones exclusivas y abstractas del entendimiento en lugar de la idea concreta. Triste sería nuestro saber si debiésemos renunciar á un conocimiento exacto de objetos tales como la libertad, el derecho, la moralidad y aun de Dios, por la razón de que no se les puede medir y calcular ó expresarles por una fórmula matemática, ó si debiésemos contentarnos con una representación indeterminada de estos objetos y dejar al arbitrio de cada cual entender como quisiera su naturaleza especial y determinada. Se ve á primera vista las lamentables consecuencias de tal doctrina en la práctica. Por lo demás, mirando de cerca, se descubre que el punto de vista exclusivamente matemático en que se identifica la cantidad, esta esfera determinada de la idea lógica con la idea lógica misma, es el punto de vista del materialismo, ese del cual hallamos también una completa confirmación en la historia de la conciencia científica y notablemente en la historia de la ciencia en Francia desde mediados del pasado siglo. El momento abstracto de la materia es precisamente este. La forma está en él pero sólo como determinación in-



diferente y exterior.—Sin embargo, se comprendería mal estas observaciones si se creyese que queríamos disminuir así la importancia de las matemáticas ó que al designar la determinación cuantitativa como puramente exterior é indiferente, habíamos querido halagar á las inteligencias perezosas y superficiales y que nuestro pensamiento era que se puede prescindir de las determinaciones cuantitativas ó, al menos, no tomarlas muy en serio. La cantidad es un grado de la idea y como tal desempeña un papel primero como categoría lógica y luego también en el mundo objetivo, en el mundo de la naturaleza y en el del espíritu. Pero se puede también ver que las determinaciones cuantitativas no tienen igual importancia en las cosas del mundo de la naturaleza y en el del espíritu. En la naturaleza en que la idea aparece como otra que ella misma y como exterior á sí misma, la cantidad tiene precisamente por esta razón mayor importancia que en el mundo del espíritu, en ese mundo de la vida interna y libre (*freier-Innerlichkeit*.) Consideramos, es cierto, el contenido del espíritu bajo el punto de vista de la cantidad; pero es claro que cuando consideramos á Dios como Trinidad, el número tres dista de tener aquí la misma importancia que en las tres dimensiones del espacio, por ejemplo, ó en los tres lados de un triángulo cuya determinación



esencial está en ser una superficie determinada por tres lados. En los límites de la naturaleza misma las determinaciones cuantitativas no tienen doquiera la misma importancia. La tienen mayor en la naturaleza inorgánica que en la orgánica y en los límites de aquélla, la tienen menor en la química, y en la física propiamente dicha que en la mecánica, en que no se puede dar un paso sin su auxilio, lo cual ha dado á las matemáticas el nombre de ciencias exactas por excelencia y traído, como se ha hecho observar el acuerdo del punto de vista materialista y del exclusivamente matemático.— Para resumir lo que precede, diremos que se debe considerar como uno de los más lamentables errores querer referir, como se hace ordinariamente, todas las diferencias á determinabilidades puramente cuantitativas. Sin duda el espíritu es *más* que la naturaleza, el animal *más* que la planta; pero se sabrá muy poco de estos seres y de su diferencia si, en vez de aprehender su determinabilidad especial, y ante todo aquí su determinabilidad cualitativa, se hace alto en este más y este menos.

C. La cantidad, puesta por la atracción, es, primero, en su relación inmediata consigo misma, ó en la determinación de igualdad consigo misma, cantidad *continua* y como contiene, de otro lado, la determinación de lo uno, es cantidad *directa*. Pero la can-



tividad continua es también directa porque es simplemente la continuidad de muchos. Esta cantidad así continua, esta continuidad de muchos es, en cuanto identidad de muchos unos, la *unidad*.

1.) Por consiguiente, la magnitud continua y la discreta no deben ser consideradas como dos especies de magnitudes de tal modo que la determinación de una no convenga á la otra, sino que su diferencia se debe considerar de modo que en ellas se tenga el mismo todo, puesto una vez bajo una de sus determinaciones y otra vez bajo otra.—2.)

La antinomia del espacio, del tiempo ó de la materia relativamente á su divisibilidad infinita ó á su indivisibilidad, no es otra cosa que la afirmación de la cantidad una vez como continua y otra como discreta. Si no se concibe el espacio, el tiempo, etc., sino según la determinación de la cantidad continua, serán divisibles hasta lo infinito. Si, por el contrario, se les concibe según la determinación de la magnitud discreta, contendrán una última división y estarán compuestas de elementos indivisibles. Una de las dos determinaciones es tan exclusiva como la otra.

*Zusatz.* La cantidad, en cuanto resultado, el más próximo, del sér para sí, contiene los dos lados de su *processus*, la repulsión y la atracción, como momentos ideales, y es, por tanto, lo mismo cantidad continua que



cantidad discreta. Cada uno de estos dos momentos encierra también el otro, y, por lo tanto, no hay ni una magnitud puramente continua, ni una magnitud puramente discreta. Cuando se habla de estas dos magnitudes como si fuesen dos particulares y colocadas una enfrente de otra, es que se hace alto en las abstracciones de nuestra reflexión, que, considerando las magnitudes, determinadas, se suprime uno ú otro de estos dos momentos que están indivisiblemente unidos en la noción de la cantidad. Así se dice, por ejemplo, que el espacio que contiene esta casa es una magnitud continua y que los cien hombres que están en ella reunidos forman una magnitud discreta. Pero el espacio es á la vez continuo y discreto y conforme á esto hablamos de los puntos del espacio y le dividimos en una longitud determinada de piés, pulgadas, etc., lo cual no puede hacerse sino en el supuesto de que el espacio es en sí también discreto.

Pero, de otro lado, la cantidad discreta compuesta de cien hombres es también continua y lo que los cien hombres tienen de común entre sí, es el género hombre que penetra á todos los individuos y les une unos á otros, lo que es el fundamento de la continuidad de esta magnitud.



## b.—Quantum.

CI. La cantidad que es esencialmente puesta con la determinabilidad particular que contiene, es el *quantum*, la cantidad limitada.

*Zusatz.* El *quantum* es la existencia de la cantidad, mientras que la cantidad pura corresponde al sér y el grado, que debemos considerar después, corresponde al sér para sí. En lo que concierne á la razón más determinada de la transición de la cantidad pura al *quantum*, está fundada en que, en tanto que en la cantidad pura de la diferencia, en cuanto diferencia de la continuidad y de la discreción, no existe en un principio sino en sí, se halla puesta en el *quantum*. De tal modo, que aquí la cantidad aparece como diferenciada ó limitada. Esto es lo que hace luego que el *quantum* se divida en un número indeterminado de *quanta* ó magnitudes determinadas. Cada una de éstas, en cuanto diferente de las otras, forma una unidad mientras que, de otro, considerada en sí misma, forma un múltiple. Pero así es como el *quantum* es determinado como número.

CII. El *quantum* tiene su desenvolvimiento y su determinabilidad completa en el número que, por cuanto su elemento es lo uno, contiene como elementos cualitativos, según el lado de la discreción el nú-



*mero particular*, según el de la continuidad, la *unidad*.

OB. En la aritmética se presenta ordinariamente las diversas especies de cálculo como modos contingentes de combinar los números. Pero si hay una necesidad, y por tanto una razón que presiden estas combinaciones, es menester que esta razón tenga su fundamento en un principio y éste no puede residir sino en las determinaciones que contiene la noción del número mismo. Debemos indicar brevemente aquí este principio.—Las determinaciones de la noción del número son el *número particular* y la *unidad* y el número mismo es la unidad de ambos. La unidad aplicada á números dados no es sino en igualdad. Por consiguiente, el principio de las diferentes formas del cálculo consiste en poner los números en la relación de unidad y del número particular y en producir la igualdad de estas determinaciones. Como los unos, ó bien los números mismos se hallan en un estado de indiferencia recíproca, la unidad en que se les reune aparece como un conjunto exterior. Por tanto, calcular es numerar en general y la diferencia de las formas del cálculo reside en la naturaleza cualitativa de los números que se combina numerando y esta naturaleza cualitativa tiene por principio la unidad y el número particular.

La primera operación del cálculo es la *nu-*



*meración*, que consiste en componer números, en reunir arbitrariamente muchos unos. Pero el cálculo no comienza sino cuando se han formado ya los números. Estos están primeramente en el estado inmediato, son números completamente indeterminados y, por tanto, *desiguales*. Combinar ó numerar tales números, es *adicionar*. La determinación que sigue inmediatamente es que los números son, en general, *iguales*, y que forman, pues, una unidad y que hay un número particular que les contiene. Calcular tales números es *multiplicar*. Aquí es indiferente colocar el número particular ó la unidad en uno ú otro de los dos factores y tomar uno ú otro por número particular ó por unidad. La tercera y última determinabilidad es la *igualdad del número particular* y de la *unidad*. Numerar tales números es *elevantes á una potencia* y primeramente al *cuadrado*. Todas las demás determinaciones no son sino un desenvolvimiento formal de una serie de números particulares indeterminados, engendrado por la multiplicación del número por sí mismo.—Como en esta tercera determinación se alcanza la igualdad completa de la única diferencia que se tiene aquí, es decir, del número particular y de la unidad, no puede haber sino estas tres formas de cálculo.—A la composición del número corresponde su descomposición, según las mismas determinaciones. Por consi-



guiente, al lado de las tres formas del cálculo que se puede llamar positivas, hay otras tres que se podrá llamar negativas.

*Zusatz.* Como el número en general es el *quantum* en su completa determinabilidad, nos servimos de él para determinar no solamente las magnitudes llamadas discretas, sino también las llamadas continuas. Por igual razón debe la geometría emplear el número cuando se trata de determinar las figuras del espacio y sus relaciones.

### c.—El grado.

CIII. El límite ha devenido idéntico con la totalidad de la cantidad determinada ella misma. Así, pues, como determinabilidad múltiple en sí misma, la cantidad es magnitud *extensiva*, y como determinabilidad simple es magnitud *intensiva* ó *grado*.

Ob. Lo que distingue á la magnitud continua y la magnitud discreta de la extensiva y la intensiva, es que las primeras se refieren á la cantidad en general, mientras que las otras se refieren á su límite ó, si se quiere, á su determinabilidad como tal.—Así como la magnitud continua y la discreta, la magnitud extensiva y la intensiva no son dos especies de cantidad constituídas, de modo que cada una contenga una determinabilidad en que la otra no esté. La magnitud ex-



tensiva es también intensiva recíprocamente.

*Zusatz.* La magnitud intensiva ó el grado difiere, según la noción de la magnitud extensiva ó el *quantum*. Hay, pues, que mostrar el error de los que no quieren reconocer esta diferencia, que identifican estas dos formas de la cantidad. Esto ocurre particularmente en la física cuando, v. gr., para explicar la diferencia del peso específico se dice que un cuerpo cuyo peso específico es una vez mayor que el de otro, contiene en el mismo espacio doble número de partes materiales (átomos). Lo mismo se hace respecto á la luz y al calor, cuando se explica los diferentes grados de temperatura ó de claridad por las más ó menos partículas ó moléculas de luz ó de calor. Los físicos que han recurrido á estas explicaciones tienen, es cierto, el hábito de salir del paso diciendo que nada se puede decidir acerca del *en sí* (que, según ellos, no puede ser conocido) de estos fenómenos, y que se utiliza aquellas expresiones por ser más cómodas. En cuanto á esta mayor comodidad, se la debe referir á la explicación más fácil del cálculo. Pero no se vé por qué la magnitud intensiva que halla también su expresión determinada en el cálculo, no se ha de prestar á él lo mismo que la extensiva. Sería, sin duda, más cómodo prescindir enteramente, no sólo del cálculo, sino del pensamiento mismo. Hay que observar, además, que al abando-



narse á explicaciones de esta especie, se franquea siempre el dominio de la percepción y de la experiencia y se entra en el de la metafísica y la especulación que, por otra parte, se llama ociosa y aun perniciosa. Se halla, es cierto, en el dominio de la experiencia que dos bolsas llenas de thalers, una es una vez más pesada que otra, lo cual ocurre porque una de las dos contiene doscientos thalers y la otra sólo ciento. Se puede ver estas piezas de oro y percibir las por los sentidos en general. Pero los átomos, las moléculas y otras cosas semejantes caen fuera del dominio de la percepción sensible y es el pensamiento el que debe decidir de su admisibilidad y significación. Pero, como se ha observado (§ 98, *Zusatz*), es el entendimiento abstracto el que fija, bajo forma de átomo y como elemento último, el momento de lo múltiple contenido en la noción del ser para sí, y es, además, el que, en el caso actual, en oposición con la intuición intuitiva tanto como con el pensamiento verdaderamente concreto, considera la magnitud extensiva como la única forma de la cantidad, y allí donde se encuentran magnitudes intensivas no quiere reconocerlas en su determinabilidad especial, sino que, apoyándose sobre una hipótesis sin fundamento, se esfuerza en referirlas por una especie de violencia á la magnitud extensiva. Entre los reproches que se han dirigido á la nueva filo-



sofía, se oye, sobre todo, repetir el de referir todo á la identidad, por lo cual se la ha llamado, por una especie de burla, filosofía de la identidad. Pero las consideraciones que acabamos de exponer demuestran que precisamente la filosofía especulativa es la que lleva á distinguir lo que difiere, lo mismo según la noción que según la experiencia, mientras que aquellos que profesan el empirismo, son los que erigen expresamente la identidad abstracta en principio del conocimiento, pudiendo merecer así su filosofía el nombre de filosofía de la identidad. Además, si es justo decir que no hay magnitudes puramente continuas ó discretas, lo es también afirmar que no las hay puramente intensivas ó extensivas y que no se debe, pues, considerar estas dos determinaciones de la cantidad como dos especies independientes, una enfrente de otra. Toda magnitud intensiva es también extensiva y viceversa. Así, v. gr., un cierto grado de temperatura es una magnitud intensiva que, como tal, halla un término correspondiente en una sensación absolutamente simple. De otro lado, mirando el termómetro, hallamos que á tal grado de temperatura corresponde cierta extensión de la columna de mercurio, y que esta magnitud extensiva cambia con la temperatura en cuanto magnitud intensiva. Lo mismo ocurre en el dominio del espíritu. Un carácter más intenso extiende su ac-



ción más lejos que el que lo es menos.

CIV. En el grado se halla realizada la noción de la cantidad determinada. El grado es la magnitud en cuanto se halla en sí misma en un estado de indiferencia y simplicidad, pero de modo que la determinabilidad que posee en cuanto cantidad determinada, la tiene completamente fuera de sí misma y en otra magnitud. En esta contradicción que consiste en que el límite indiferente que es para sí está absolutamente fuera de sí mismo, se halla puesto el progreso indefinido cuantitativo.—Es un momento inmediato que pasa inmediatamente á su contrario, la mediación (que va más allá del *quantum* así puesto) y recíprocamente.

OB. El número es un pensamiento, pero en cuanto sér completamente exterior á sí mismo. Como pensamiento, no entra en el orden de las cosas que caen bajo la intuición; pero es el pensamiento que tiene por determinación la forma exterior de la intuición.—El *quantum*, pues, no sólo puede ser aumentado ó disminuido hasta lo infinito, sino que debe, según su noción, ir indefinidamente más allá de sí mismo. El progreso indefinido cuantitativo, es precisamente el retorno irracional de una sola y misma contradicción que es el *quantum* en general, y que puesta según su determinabilidad es el grado. Relativamente á lo que hay de superfluo en expresar esta contradicción bajo



forma de progreso indefinido, Zenón dice con razón en *Aristóteles*, que «no hay diferencia entre decir una cosa una vez y repetirla siempre.»

*Ztz.* Aun admitiendo, como es debido, la justicia de la intuición que hay en el fondo de la definición que dan ordinariamente los matemáticos de la magnitud, y que hemos recordado (§ 99), á saber que es lo que puede aumentar ó disminuir quedará siempre la cuestión: ¿cómo llegamos á reconocer un sér tal? No es contestar satisfactoriamente acudir sencillamente á la experiencia porque, dejando á un lado que tendríamos así la representación y no el pensamiento de la magnitud, ésta se produciría como una simple posibilidad (la de devenir más grande ó más pequeña), pero la necesidad de estar constituida así se nos escaparía. Por el contrario, en el curso de este desenvolvimento lógico, no sólomente hemos visto á la cantidad producirse, sino también que el progreso de la noción de la cantidad es ir más allá de sí misma, y que aquí no tenemos una simple posibilidad, sino una determinación necesaria.

*Ztz. II.* En el progreso cuantitativo infinito se detiene, sobre todo, el entendimiento *reflexivo* cuando se ocupa en lo infinito en general. Pero la observación que antes hemos hecho referente al progreso infinito cualitativo, diciendo que este progreso no ex-



presa la verdadera, sino la falsa infinidad, la que no va más allá del simple *deber ser*, y que, por tanto, queda en realidad en los límites de lo finito, esta observación se aplica igualmente á esta forma del progreso infinito. En lo que concierne luego más particularmente á esta forma que Spinoza ha designado, con razón, con el nombre de infinito de la imaginación (*infinitum imaginationis*) los poetas también (especialmente *Haller* y *Klopstock*), emplean á veces esta representación para dar una intuición, no sólo de la naturaleza, sino de Dios. Hallamos, v. gr., en *Haller* una descripción muy conocida de la infinidad de Dios, en que dice: «Reuno números sin fin, millares de montañas, agrego el tiempo al tiempo, coloco mundo sobre mundo, y cuando desde esta vertiginosa altura de nuevo me vuelvo hacia tí, el poder del número, aumentado millares de veces, no es aún una parte tuya.» Tenemos aquí ese movimiento en que la cantidad y más particularmente el número, van sin cesar más allá de sí mismos, y que *Kant* también llama *Schauerhaft*, asombroso; pero en el cual no debería verdaderamente asombrar sino el enojo que causa ese límite que se fija y se suprime sin cesar, quedando siempre en el mismo sitio. Sin embargo, el poeta que acabamos de citar, concluye la descripción de la falsa infinidad con estas notables palabras: «Me desvió de tí y estás ante mí



entero,» en que se expresa la idea de que el verdadero infinito no debe ser considerado como algo que está más allá de lo finito y que para alcanzar á la conciencia del verdadero infinito, debemos suprimir ese *progressus in infinitum*.

Ztz. III. Pitágoras ha hecho, como es sabido, de los números el objeto de la filosofía, y ha considerado el número como constituyendo la determinación fundamental de las cosas. A primera vista debe parecer esta concepción paradógica y aun insensata á la conciencia vulgar. Hay, pues, que preguntarse qué se debe pensar de ella. Para contestar á esta pregunta recordemos, ante todo, que la tarea de la filosofía consiste, sobre todo, en referir las cosas á pensamientos determinados. Pero el número es un pensamiento y el que se acerca más al sér sensible ó, para expresarnos de un modo más determinado, el pensamiento del sér sensible mismo, en tanto que entendemos por tal la exterioridad y lo múltiple. Por consiguiente, en la tentativa para aprehender el universo como número, hallamos el primer paso hacia la metafísica. En la historia de la filosofía, Pitágoras se coloca, como se sabe, entre la jónica y la eleática. Así, en tanto que los jonios no franquearon los límites del sér material ( $\sigma\lambda\eta$ ) en el cual, como observa Aristóteles, colocaron la esencia de las cosas, los eleatas y, sobre todo, Parménides, se



elevaron al pensamiento puro bajo la forma del sér, y la filosofía pitagórica vino á colocarse como un puente entre el sér sensible y el suprasensible. Y aquí también se ve lo que se debe pensar de la opinión de los que creen que Pitágoras fué demasiado lejos al concebir la esencia de las cosas como un simple número, añadiendo al par que es innegable que las cosas pueden ser calculadas, pero que son algo más que simples números. En cuanto á este más que se atribuye á las cosas, sin duda, se debe conceder que son más que simples números; falta saber lo que hay que entender por este más. La conciencia sensible ordinaria no hallará dificultad en contestar á esta cuestión conforme á su punto de vista. Dirigiéndose á la percepción sensible y haciendo observar que las cosas pueden, no sólomente ser nombradas, sino ser visibles, que se las puede oír, sentir, etc. En virtud de esto, y según el modo de ver de nuestros días, el reproche dirigido á la filosofía pitagórica, significará que fué sobrado idealista. Pero, de hecho, lo contrario es cierto, como ya se puede ver por la observación que acabamos de hacer referente á la posición histórica de la filosofía pitagórica. Porque, cuando se concede que las cosas son más que puros números, hay que entender de este modo que el simple pensamiento del número, es insuficiente á expresar la esencia determinada ó la noción de las



cosas. Por tanto, en vez de poner en principio que Pitágoras fué demasiado lejos en su filosofía de los números, se debiera, por el contrario, enseñar que no fué bastante lejos. Son, en efecto, los eleatas los que dieron un paso adelante en el camino del pensamiento puro.— Sin embargo, hay que decir que hay aquí, no cosas, sino estados de cosas y, en general, fenómenos de la naturaleza, cuya determinabilidad se apoya, esencialmente, sobre números determinados y sobre relaciones de números. Esto es lo que ocurre particularmente en la diferencia de los sonidos y de su acorde armónico. Y se cuenta que, percibiendo este fenómeno, fué como Pitágoras fué llevado á considerar el número como la esencia de las cosas. Pero si, de un lado, es de un alto interés científico referir al número esos fenómenos que descansan sobre números determinados, no se debe, por otra parte, admitir que la determinabilidad del pensamiento en general, pueda ser puramente numérica. Se puede, sin duda, ser primeramente llevado á enlazar las determinaciones más generales del pensamiento con los primeros números, y á decir, en su virtud, que el *uno* es lo simple y lo inmediato, el *dos*, la diferencia y la mediación, y el *tres* la unidad de ambos. Pero aquí no hay sino combinaciones exteriores, y no es el número como tal el que puede procurar la expresión propia de estos pensamien-



tos determinados. Y cuanto más se avanza por este camino, más claramente se ve lo arbitrario de esas combinaciones de números determinados con determinados pensamientos. Se puede, v. gr., considerar el número 4 como la unidad de 1 y 3 y de los pensamientos á ellos unidos; pero 4 es también el doble de 2, como 9, no sólomente es el cuadrado de 3, sino que es también la suma de 8 y 1, de 7 y 2, etc. Si, aun en nuestros días, hay sociedades secretas que dan gran importancia á ciertos números ó figuras, no se debe ver en esto sino un juego inocente ó un signo de la impotencia del pensamiento. Se dice que bajo tales combinaciones se esconde un sentido profundo, y que el pensamiento pudiera en él descubrir muchas cosas. La filosofía no se ocupa de lo que se puede pensar, sino del verdadero pensamiento, y el verdadero elemento en que éste vive no se debe buscar en símbolos arbitrariamente escogidos, sino en el pensamiento mismo.

CV. Esta propiedad que tiene el *quantum* de estar en sí mismo fuera de sí mismo, forma su cualidad; en esta exterioridad es precisamente lo que es y está en relación consigo mismo: se hallan en él reunidos la exterioridad, es decir, el sér cuantitativo y el sér para sí, es decir, el sér cualitativo.—El *quantum* así puesto en sí mismo constituye la *relación cuantitativa*. Es una



determinabilidad que es tanto un *quantum* inmediato, el exponente, como una mediación, es decir, la relación de un *quantum* con otro, se tiene aquí los dos lados de la relación que al mismo tiempo no tienen un valor según su valor inmediato, sino sólo en esta relación.

Ztz. El progreso infinito cuantitativo aparece primero como un movimiento en que el número va sin cesar más allá de sí mismo. Pero examinándole de más cerca se ve que en este progreso la cantidad vuelve sobre sí misma, porque lo que en ella está contenido según el pensamiento es en general la determinación del número por el número; y esto es lo que trae la *relación cuantitativa*. Cuando, v. gr. decimos  $2 : 4$ , tenemos dos magnitudes que no tienen un valor en su estado inmediato como tal, sino sólomente en su relación recíproca. Pero esta relación (el exponente de la relación) es ella misma una magnitud que se distingue de las dos magnitudes puestas en relación en que con su cambio cambia la relación misma, mientras que la relación es indiferente al cambio de los dos lados, en tanto que el exponente no cambia. Así en lugar de  $2 : 4$ , podemos poner  $3 : 6$  sin que la relación cambie, porque el exponente dos queda el mismo en ambos casos.

CVI. Los lados de la relación son aún *quanto* inmediatos y su determinación, á la



vez cualitativa y cuantitativa, les es aún exterior. Pero por estar la cantidad en su exterioridad en relación consigo misma ó, si se quiere, por hallarse reunidos el sér para sí y la indiferencia de la determinabilidad, la cantidad es en su verdad la medida.

Zts. La cantidad, por el movimiento dialéctico á través de los momentos que se han considerado hasta aquí, ha regresado á la cualidad. Hemos tenido primero la cantidad como noción en que la cualidad se halla suprimida, es decir, como noción que no es ya idéntica con el sér, sino que es una determinabilidad indiferente y exterior. También esta noción, como hemos observado precedentemente, está en el fondo de la definición que los matemáticos dan ordinariamente de la magnitud, diciendo qué es lo que puede ser aumentado ó disminuído. Ahora, aun admitiendo según esta definición que se pudiese ante todo considerar la magnitud como el sér que cambia en general (porque aumentar y disminuir significan precisamente determinar diferentemente la magnitud), y que, por tanto, conforme á su noción, no se debiera distinguirla de la *existencia* variable (el segundo grado de la cualidad), habría sin embargo que completar siempre el contenido de esta definición y decir que en la cantidad tenemos un sér variable, pero que, pese á su variabilidad, queda siempre el mismo. Así la noción de la canti-



dad se produce como encerrando una contradicción y ésta constituye la dialéctica de la cantidad. Pero el resultado de esta dialéctica no es un simple retorno á la cualidad, como si ésta fuese lo verdadero y la cantidad lo falso, sino la unidad y la verdad de ambas, es decir, la cualidad cuantitativa, ó la medida.—Se puede también observar á este propósito que cuando consideramos en las cosas sus determinaciones cuantitativas, es en realidad siempre la medida lo que tenemos presente y el fin de nuestras indagaciones. Esto es también lo que indica nuestro modo de expresión, porque decimos que medimos cuando descubrimos determinaciones y relaciones cuantitativas. Así medimos la longitud de las cuerdas que hacemos vibrar partiendo del punto de vista de la diferencia cualitativa de los sonidos producidos por esta vibración, diferencia que corresponde á la de longitud, de igual modo la química indaga la cantidad de las substancias combinadas para conocer la medida que es la condición de sus combinaciones, es decir, las cantidades que están en el fondo de las cualidades determinadas. Asimismo, en la estadística los números no tienen importancia sino por el resultado cualitativo que se les une.

Las combinaciones puramente numéricas fuera del punto de vista que aquí señalamos y que es como su hilo conductor, sólo



pueden satisfacer una vana curiosidad y no pueden tener importancia teórica ni práctica.

## C

### M E D I D A

CVII. La medida es el *quantum* cualitativo y primeramente como *quantum* cualitativo inmediato. Es un *quantum* al cual se halla ligada una existencia ó una cualidad.

*Ztz.* La medida, en cuanto unidad de la cualidad y de la cantidad, es también el sér acabado. Cuando se habla del sér, éste aparece, ante todo, como un momento completamente abstracto é indeterminado. Pero el sér está constituido de modo que se determina él mismo y es en la medida donde alcanza su completa determinabilidad. Se puede considerar también la medida como una definición de lo absoluto, y conforme á este punto de vista se dice de Dios que es la medida de todas las cosas. Es también esta intuición que es, si se puede decir así, el tono fundamental de la antigua poesía hebrea en que se glorifica á Dios representándole como aquel que marca á todas las cosas, á la mar y á la tierra, á los ríos y á las montañas, á las plantas y á los animales, sus límites.—En la conciencia religiosa de los griegos, encontramos la divinidad de la medida



representada, sobre todo, en relación con el mundo moral, como Némesis. Lo que se halla en general en el fondo de esta representación es que la riqueza, los honores, el poder, lo mismo que la alegría, el dolor, etc., tienen su medida determinada, y que ir más allá de esta medida es ir á la ruína.—En cuanto á la presencia de la medida en el mundo objetivo, encontramos ante todo en la naturaleza existencias, cuya medida forma el contenido esencial. Esto es lo que ocurre particularmente en el sistema solar que se debe considerar como la esfera de la libre medida. Si vamos más lejos, considerando las diversas esferas de la naturaleza inorgánica, veremos que la medida es, por decirlo así, rechazada al fondo en cuanto las determinaciones múltiples cualitativas y cuantitativas que en ellas se encuentran, se hallan en un estado de indiferencia recíproca. La cualidad de una roca, v. gr., ó de un río, no está ligada á una magnitud determinada. Sin embargo, mirando de cerca se halla que los objetos, tales como los que acabamos de nombrar, tampoco carecen completamente de medida, porque el análisis químico demuestra que el agua de un río, como las diversas partes que componen una roca, son cualidades, condicionadas por las relaciones cuantitativas de las substancias que contienen. Pero es en la intuición inmediata de la naturaleza orgánica donde se produce de



nuevo de un modo más señalado la medida. Las diversas especies de plantas y de animales tienen tanto en el todo como en las partes una cierta medida. Y hay en este punto que observar que las formaciones orgánicas más imperfectas, aquellas que más se acercan á la naturaleza inorgánica, se distinguen en parte de las más perfectas por una mayor indeterminación de su medida. Así es cómo hallamos entre los fósiles, por ejemplo, los cuernos de Ammón, como se les llama, de los cuales unos son microscópicos y otros alcanzan al tamaño de una rueda. Se encuentra la misma indeterminación de medida en muchas plantas que pertenecen á los grados inferiores del reino orgánico. Tales son, por ejemplo, los helechos.

CVIII. En tanto que la cualidad y la cantidad no están unidas en la medida sino de un modo inmediato, su diferencia se produce en ellas de un modo igualmente inmediato. El *quantum* específico es así, de una parte, un simple *quantum* y la existencia puede aumentar ó disminuir sin que la medida, que es aquí una regla, sea suprimida; pero, de otra parte, el cambio del *quantum* lleva también un cambio de cualidad.

Ztz. La identidad de la cualidad y de la cantidad, que está contenida en la medida, no es primero sino en sí, no es aún puesta. De aquí nace que estas dos determinaciones cuya unidad es la medida, afirmen aún cada



una su independencia de tal modo que, de un lado, las determinaciones cuantitativas de la existencia pueden ser cambiadas sin que la cualidad de esta última sea afectada; mientras que, de otro lado, este crecimiento y decrecimiento indiferentes tienen un límite más allá del cual la cualidad se halla cambiada. Así es como el grado de temperatura del agua es indiferente relativamente á su fluidéz, Hay, sin embargo, en el aumento ó disminución de la temperatura del agua líquida un punto en que el estado de su cohesión cambia cualitativamente y en que el agua se transforma en vapor ó en hielo. Cuando se verifica un cambio cuantitativo, parece á primera vista inofensivo. Se oculta aquí, sin embargo, otra cosa y este cambio en apariencia inofensivo es, por decirlo así, una astucia por la cual la cualidad es atacada. La antinomia de la medida que se halla en este cambio fué representada por los griegos bajo muchas formas. Tal es, v. gr., la cuestión: si un grano de trigo forma un montón ó si arrancando una cerda de la cola de un caballo queda desprovista de cerdas. Si considerando la naturaleza de la cantidad como una determinabilidad indiferente y exterior al sér se es primeramente llevado á contestar negativamente á estas cuestiones, se verá pronto, no obstante, que hay también que conceder que este aumento y esta disminución indiferentes tienen su límite y que se



acaba por llegar á un punto en que, añadiendo un grano de trigo se tiene un montón ó arrancando un cabello queda la cabeza calva. A estos ejemplos se parece también el cuento del campesino que fué añadiendo media onza á media onza al peso que llevaba su asno, hasta que el pobre animal sucumbió bajo la carga. Se cae en gran engaño cuando no se ve en estas cuestiones sino una ociosa palabrería de la escuela. Se trata aquí en realidad de pensamientos con los cuales es bueno familiarizarse y que tienen una gran importancia aun en la vida práctica y más particularmente en la vida social. Así, v. gr., hay relativamente á nuestros gastos un cierto espacio dentro del cual el más ó el menos no tienen importancia. Pero si se traspasa por un lado ú otro la medida determinada por las relaciones individuales, se ve entonces aparecer la naturaleza cualitativa de la medida (del mismo modo que se produce y se afirma en el ejemplo que acabamos de citar de la temperatura del agua), y lo que podía antes considerarse como una prudente economía se trueca en avaricia ó prodigalidad.—Esta propiedad de la medida halla también su aplicación en la política. La legislación de un Estado debe ser considerada como independiente ó como dependiente de la extensión de su territorio, del número de sus habitantes y de otras determinaciones cuantitativas semejantes. Sea un Estado con un territorio de mil



millas cuadradas y una población de cuatro millones. Se concederá desde luego que dos mil habitantes más ó menos no pueden ejercer influencia en la legislación de tal Estado. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que en el crecimiento ó decrecimiento de un Estado se acaba por llegar á un punto en que, haciendo abstracción de toda otra circunstancia, la cualidad de la legislación debe, á causa de este cambio cuantitativo, ser también cambiada. La legislación de un pequeño cantón de Suiza no conviene á un Estado grande, así como la legislación de la República romana no hubiera servido á las pequeñas ciudades del imperio alemán.

CIX. La supresión de la medida consiste primeramente en ese movimiento que hace que una medida vaya á través de su naturaleza más allá de su determinabilidad cualitativa. Pero como la otra relación cuantitativa en que se halla suprimida la medida de la primera relación es también una relación cualitativa, la supresión de la medida contiene una medida nueva. Estas dos transiciones, el de la cualidad á la cantidad y el de ésta á la primera, pueden ser representadas como un progreso infinito, en que la medida se halla á la vez suprimida y restablecida.

Ztz. Como se ha visto, la cantidad no es sólo variable, es decir, capaz de aumentar y disminuir, sino que su naturaleza



consiste en ir más allá de sí misma. Conserva esta naturaleza también en la medida. Ahora, cuando la cantidad contenida en la medida va más allá de cierto límite, la cualidad que le corresponde es igualmente suprimida. Sin embargo, lo que es negado así no es la cualidad en general, sino sólo una determinada, en lugar de la cual viene á colocarse otra. Este *processus* de la medida que en su movimiento alternado se produce como simple cambio de cantidad, y además como un cambio de cantidad en cualidad, se puede representar por una línea nodal. Estas líneas nodales las hallamos primeramente en la naturaleza bajo muchas formas. Hemos señalado antes los diversos estados cualitativamente diferenciados de la agregación del agua, estados que tienen por condición el aumento y la disminución. De un modo semejante se verifican los diferentes grados de oxidación de los metales. La diferencia de sonidos puede también ser citada como un ejemplo de esta brusca transformación que se realiza en el *processus* de la medida de un cambio, primero puramente cuantitativo, en un cambio cualitativo.

CX. Lo que se verifica en realidad en este movimiento es que el elemento inmediato que acompaña aún á la medida como tal, es anulado. La cualidad y la cantidad mismas se hallan primero en el estado inmediato y la medida no es sino su identidad rela-



tiva. Pero la medida se produce como disolviéndose ella misma en un término que, aun siendo su negación, es él también la unidad de la cantidad y de la cualidad; y, por tanto, negándose en este término, la medida no hace sino volver sobre sí misma y entrar en su unidad.

CXI. Lo infinito, la afirmación como negación de la negación, en lugar de los lados más abstractos, del sér y del no-sér, de alguna cosa y de lo otro, etc., tiene ahora por lados la cualidad y la cantidad. Estos dos lados contienen primero ( $\alpha$ ) la cualidad que ha pasado á la cantidad (§ 98) y la cantidad que ha pasado á la cualidad (§ 105), y, por tanto, ambas se han producido como negación ( $\beta$ ). Pero en su unidad (la medida) se han diferenciado antes y una no es sino por mediación de otra y ( $\gamma$ ) después de haber suprimido su momento inmediato, esta unidad se halla puesta tal cual es en sí, es decir, como relación simple consigo misma que contiene el sér en general y sus formas como momentos suprimidos. — El sér ó la inmediatividad que por la negación de sí misma se ha mediatizado ella misma y se ha puesto en relación consigo misma, y que es también una mediación que se disipa en una nueva relación consigo, en una nueva inmediatividad; esta inmediatividad es la *esencia*.

Ztz. El *processus* de la medida no es simplemente la falsa infinidad del progreso infi-



nito bajo la forma de un cambio sin cesar renovado de la cualidad en la cantidad y de ésta en la cualidad, sino que es la verdadera infinidad en que un término pasando al otro no hace sino pasar á sí mismo. La cualidad y la cantidad se hallan en la medida primero una enfrente de otra como la alguna cosa y lo otro. Pero la cualidad es en sí la cantidad y recíprocamente. Por consiguiente, estas dos determinaciones, pasando en el *processus* de la medida una á otra, cada una de ellas no deviene sino lo que es ya en sí y tenemos ahora al sér negado en sus determinaciones, el sér suprimido, el cual es la esencia. En la medida la esencia es ya en sí y el *processus* de la medida no consiste sino en poner lo que es en sí.—La conciencia ordinaria concibe las cosas bajo la razón del sér y las considera según la cualidad, la cantidad y la medida. Sin embargo, estas determinaciones inmediatas no se producen como determinaciones rígidas, sino como determinaciones que fundan una en la otra y la esencia es el resultado de su dialéctica. En la esencia no se tiene ya una transición sino sólomente una relación. La forma de la relación no está primero en el sér sino como nuestra reflexión; en la esencia, por el contrario, la relación es su determinación propia. Cuando en la esfera del sér la alguna cosa pasa á lo otro, desaparece. No ocurre lo mismo en la esencia. Aquí no tenemos



*otro* verdadero, sino sólomente la diferencia, la relación de lo uno con *su* otro. Por consiguiente, la transición de la esencia no lo es; porque en la transición de las diferencias de lo uno en lo otro, las diferencias no desaparecen, sino que subsisten en su relación. En el *sér* y el *no-sér*, por ejemplo, tenemos el *sér* que es para sí y el *no-sér* que es también para sí. Otra cosa ocurre con lo *positivo* y lo *negativo*. Contienen; sí, estas categorías las determinaciones del *sér* y del *no-sér*. Pero lo positivo no tiene, considerado en sí mismo, sentido alguno y está esencialmente en relación con lo negativo. Lo mismo sucede á lo negativo. En la esfera del *sér* la relación no está sino en sí; en la esfera de la esencia, por el contrario, es puesta. Esto en general es lo que distingue las formas de la esencia y las del *sér*. En el *sér* todo se halla en el estado inmediato, en la esencia todo es relativo.



## SEGUNDA PARTE

---

### DOCTRINA DE LA ESENCIA

CXII. La esencia es la noción en cuanto noción puesta. Las determinaciones de la esencia no son sino *relativas*, no se han reflejado aún completamente sobre sí mismas. Por consiguiente, la noción no está aún en ellas como noción para sí. La esencia, en cuanto sér que se mediatiza consigo mismo por la negación de sí mismo, no es una relación consigo sino porque lo es con otro que ella, el cual no es inmediatamente como simple sér, sino como sér puesto y mediatizado.—El sér no ha desaparecido, pero la esencia es ante todo, en cuanto relación simple consigo misma, el sér. Pero, de otro lado, el sér que según su determinación exclusiva es el sér inmediato, ha descendido al estado de elemento puramente negativo, á un estado de apariencia.—La esencia es así el sér que aparece en sí mismo.



OB. *Lo absoluto es la esencia.*—Esta definición es la misma que: *lo absoluto es el sér*, en tanto que el sér es también una simple relación consigo, pero es también una definición más elevada de lo absoluto, porque la esencia es el sér que ha descendido más profundamente á sí mismo; es decir, el sér en que su relación simple consigo mismo se halla puesta como negación de la negación, como mediación de sí mismo consigo mismo.— Cuando se determina lo absoluto como esencia, no se considera ordinariamente la negación sino como una abstracción de todo predicado determinado. Este acto negativo, esta abstracción se halla así colocada fuera de la esencia y la esencia misma así concebida, no es más que un resultado sin sus premisas, en el *caput mortuum* de la abstracción. Pero, como esta negación no es exterior al sér sino que es su propia dialéctica, se sigue que su verdad, la esencia, es el ser que ha descendido más profundamente á sí mismo ó que está en sí mismo. Es su diferencia del sér inmediato lo que constituye esta *reflexión* que hace que aparezca en el interior de sí mismo y esta reflexión, este *aparecer*, constituye la determinación especial de la esencia misma.

Ztz. Cuando hablamos de la esencia, distinguimos de ella el sér como momento inmediato y la consideramos relativamente á la esencia como una simple apariencia. Esta



apariciencia, no es, sin embargo, un nada sino el sér en cuanto suprimido.—El punto de vista de la esencia es el de la reflexión. La expresión «reflexión» es primeramente empleada para la luz que, en su marcha rectilínea, encuentra una superficie reflejante y es devuelta por ella. Tenemos aquí un doble momento, primero un momento inmediato ó que es y en segundo lugar el mismo momento, pero mediatizado ó puesto. Esto es también lo que ocurre cuando reflexionamos ó, como también se dice, volvemos por el pensamiento sobre un objeto, porque aquí el objeto no nos satisface en su estado inmediato y le queremos conocer en cuanto mediatizado. Se asigna también ordinariamente á la filosofía por tarea ó por fin el conocimiento de la esencia de las cosas y por esto se entiende precisamente que no hay que limitarse á percibir las cosas bajo su forma inmediata, sino que hay que demostrarlas como mediatizadas por otro principio, ó como teniendo en él su fundamento. Se representa aquí el sér inmediato de las cosas, por decirlo así, como una envoltura bajo la cual se oculta la esencia.—Además, cuando se dice «todas las cosas tienen una esencia,» se entiende que no son verdaderamente tales como se muestran bajo su forma inmediata. Y no se tiene esta realidad de las cosas yendo simplemente de una cualidad á otra y de la cualidad á la cantidad y reci-



procamente, sino descubriendo en ella un elemento permanente; y este elemento es la esencia. Ahora, en lo que concierne á la significación y el empleo de la categoría de la esencia, podemos recordar que los alemanes para expresar el pasado nos servimos en el verbo auxiliar sér de la palabra *esencia* (*Wesen*) designando el sér pasado como *habiendo sido*. En esta irregularidad del uso del lenguaje, hay en el fondo una mira justa de la relación del sér con la esencia en cuanto podemos considerar la esencia como el sér pasado; y en este respecto hay que observar también que lo que ha pasado no es por esto negado de un modo abstracto, sino que es simplemente absorbido, y por lo tanto, también conservado. Si decimos, v. gr., de César que ha estado en las Galias, lo que se halla negado así es sólo la inmediatez de lo que decimos de César y en modo alguno su viaje á Galia, porque este viaje forma precisamente el contenido de esta proposición, sólo está aquí éste contenido representado como suprimido.— En la vida ordinaria se atribuye con frecuencia á la esencia la significación de un sér colectivo, ó de un todo y en este sentido se habla, v. gr., de la administración de los periódicos, de la de Correos, de la de Hacienda, etc.; por lo cual se entiende que las cosas no deben ser consideradas individualmente en su estado inmediato, sino como



un todo complejo y quizá también en sus diferentes relaciones. Estas expresiones contienen casi lo que hemos determinado como esencia.—Se habla también de las esencias infinitas y se dice que el hombre es una. Sin embargo, en la esfera de la esencia se está propiamente hablando, por cima de la finidad y, por consiguiente, esta designación del hombre es bajo esta relación inexacta. Se dice igualmente: hay una esencia suprema y se debe entender por tal Dios. Hay que hacer en este punto una doble advertencia. La primera es que la expresión *hay* es de aquellas que indican lo finito. Así es como decimos, v. gr., hay tal número de planetas ó bien hay plantas de esta especie. Por tanto, todo lo que existe así es alguna cosa fuera y al lado de la cual hay otra. Pero no se puede aplicar á Dios que es el sér absolutamente infinito el *hay*, no se puede decir que fuera y al lado de él hay otras esencias. Lo que hay fuera de Dios no posee en su separación de con él esencia alguna y se debe más bien considerar en su aislamiento como privado en sí mismo de esencia, como una simple apariencia. Pero aquí viene bien la segunda observación, que es una concepción insuficiente de Dios la que le representa como la más alta esencia. La categoría de la cantidad cuya aplicación se hace aquí, no halla en realidad su lugar sino en la esfera de lo finito. Por ejemplo, diciendo esta es la



montaña más alta de la tierra, nos representamos fuera de ella otras montañas altas también. Lo mismo ocurre cuando decimos de alguno que es el más rico ó el más sabio en su país. Dios no es solamente una esencia y la más alta, sino la esencia, agregando que, aunque este modo de concebir á Dios constituye un grado importante y necesario en el desenvolvimiento de la conciencia religiosa, no agota en modo alguno la profundidad de la representación cristiana de la divinidad. Si no consideramos á Dios sino como esencia y si nos encerramos en esta concepción, no vemos en él sino el poder universal, que no sufre resistencia ó, según otro modo de expresión, el *Señor*. Pero el temor del *Señor* es, sí, el comienzo, pero sólo el comienzo de la sabiduría.—Primero la religión judaica y más tarde el mahometismo, son las que han concebido á Dios esencial y exclusivamente como Señor. En general el defecto de estas religiones consiste en que no se da á lo finito la parte que le corresponde, mientras que el rasgo característico de las religiones paganas y politeístas es detenerse en lo finito, ya en cuanto naturaleza, ya en cuanto espíritu. Se enseña también ordinariamente que Dios en cuanto la más alta esencia no puede ser conocido. Este es en general el punto de vista de la *explicación moderna* y más particularmente del entendimiento abstracto que no va más



allá de *hay un Sér Supremo* y según el cual hay que atenerse á esto. Cuando se habla así, y se representa á Dios bajo la razón de la esencia más alta é inaccesible, se tiene ante sí el mundo en su existencia inmediata como algo substistente y positivo y se olvida que la esencia implica precisamente la supresión de toda existencia inmediata. Dios como esencia abstracta, inaccesible, fuera de la cual se hallasen colocadas la diferencia y la determinabilidad, no es en realidad sino una vana palabra, un simple *caput mortuum* del entendimiento abstracto. Saber que las cosas no tienen verdad en su existencia inmediata, es el comienzo del verdadero conocimiento de Dios.

No es sólo relativamente á Dios, sino en otras relaciones, donde se emplea, de un modo abstracto, la categoría de la esencia y donde, considerando de este modo las cosas, se representa su esencia como un elemento indiferente é independiente respecto del contenido determinado de su existencia fenomenal. Así es como se acostumbra á decir que lo que hay que considerar en el hombre es su esencia, que esto es lo importante, y no su acción y su modo de obrar. Lo que hay de cierto en esto es que, considerando la actividad humana, no hay que detenerse en su forma inmediata, sino considerarla en cuanto mediatizada por su principio interno y como manifestación de este principio. Pero,



al par, no hay que olvidar que la esencia y este principio no se afirman ni demuestran como tales, sino entrando en la esfera fenomenal. En general, en este llamamiento que se hace á la esencia de la naturaleza humana, como distinguiéndose del contenido de sus acciones, no se propone dar una importancia exclusiva á la subjetividad á expensas de lo que tiene un valor en y para sí.

CXIII. En la esencia, la relación consigo toma la forma de la *identidad*, de la *reflexión sobre sí*. Esta ha reemplazado á la *inmediatividad del sér*. Ambas constituyen los mismos momentos abstractos de la relación consigo.

OB. La sensibilidad no ve en toda cosa limitada y finita sino el sér. Esta ausencia de verdadero pensamiento en la sensibilidad, deviene aquí terquedad del entendimiento que no quiere ver aquí sino el sér idéntico consigo, el sér que no encierra en sí mismo la contradicción.

CXIV. Como esta identidad viene del sér, parece primeramente no estar acompañada sino de las determinaciones del sér, y no estar en relación con ellas sino como con un mundo exterior. Cuando se considera éste de tal modo, es decir, como separado de la esencia, constituye lo *inesencial*. Pero la esencia es el sér en sí y no es la esencia sino en tanto que se niega ella misma dentro de sí misma y que encierra en sí misma la



relación, la mediación. Por consiguiente, contiene lo inesencial como en su propia apariencia. Pero como la diferenciación reside en la apariencia ó, si se quiere, en la mediación, y el término diferenciado diferenciándose de esta identidad de que procede y en que no es ó en que está como apariencia, toma él mismo la forma de la identidad, se sigue que la diferenciación tiene lugar aquí bajo la forma de un momento inmediato ó del sér. Por tanto, la esfera de la esencia no realiza aún, sino de un modo incompleto, la conexión de la inmediatidad y de la mediación. Todo es puesto en ella de tal modo que todo está en relación consigo mismo, y al mismo tiempo va más allá de sí mismo; en otros términos, todo es puesto bajo la forma de sér reflejado, del sér en que aparece otro que sí mismo y que aparece en otro distinto de sí mismo.—Por consiguiente, aun la contradicción que no estaba sino en sí en la esfera del sér, se halla puesta en la de la esencia.

OB. Como es una sola y misma noción la que constituye el principio substancial de las cosas, se ve producirse en el desenvolvimiento de la esencia las mismas determinaciones que en el del sér, con la diferencia que en la esencia estas determinaciones se producen bajo forma refleja. Así, en lugar del *sér* y del *no-sér*, se tiene aquí lo *positivo* y lo *negativo*; el primero de los cuales, en



cuanto identidad, corresponde primero al ser sin oposición, y el segundo desarrollado (*apareciendo en sí mismo*) como *diferencia* corresponde al no-ser. Asimismo, el *devenir* se produce aquí como *razón de ser de la existencia*, que reflejándose sobre la *razón de ser* es la *existencia reflejada*, etc.—Esta parte (la más difícil) de la lógica, contiene principalmente las categorías de la metafísica y de las ciencias en general, en tanto que son el producto del entendimiento reflexivo, del entendimiento que, en tanto que considera las diferencias como independientes una de otra, pone también su relatividad, pero que poniéndola en vez de unir las en la unidad de la noción, les une por un simple *también*, colocándolas una cerca ó al lado de otra.



## A

LA ESENCIA  
EN CUANTO RAZÓN DE LA EXISTENCIA

α.—Determinaciones puras de la reflexión.

α.—*Identidad.*

CXV. La esencia aparece en sí misma, ó, si se quiere, es pura reflexión. No constituye así sino una relación consigo misma; no en cuanto relación inmediata, sino en cuanto relación reflejada: es la *identidad en sí*.

Об. La identidad formal ó del entendimiento es precisamente esta identidad, cuando uno se detiene en ella y hace abstracción de las diferencias. O, mejor dicho, es la abstracción que pone esta identidad formal y cambia un sér concreto en esta forma simple, ya se elimine por el llamado procedimiento analítico una parte de los elementos múltiples que contiene el sér concreto y no se deje sino uno solo, ya separándose las di-



ferencias del sér concreto se reuna en una sola sus determinabilidades diversas.—Si se agrega la identidad, á lo absoluto en cuanto sujeto de una proposición, se tendrá ésta: *Lo absoluto es idéntico á sí mismo*. Esta proposición no es cierta sino según el sentido que se la dé. Por consiguiente, la enunciaci3n verbal es imperfecta porque no se especifica si se entiende por identidad la abstracta del entendimiento en oposici3n á las otras determinaciones de la esencia ó la concreta tal como se verá producirse primero como *raz3n de sér* y en un punto de vista más elevado como *noci3n*.—La misma palabra *absoluto* no tiene á veces sino un sentido abstracto. Así, por espacio absoluto, por tiempo absoluto se entiende el espacio y el tiempo abstractos.

Las determinaciones de la esencia, en cuanto esenciales, devienen predicados de un sujeto presupuesto que, por ser un sujeto esencial, es el *todo*. Las proposiciones que salen de esta uni3n del sujeto y del predicado son presentadas como leyes generales del pensamiento. Según esto, la proposici3n que expresa la identidad es: *Todo es idéntico á sí*:  $A=A$ ; y enunciada bajo forma negativa *A no puede ser A y no ser A á la vez*. Esta proposici3n, lejos de expresar una ley real del pensamiento, no es sino una ley del pensamiento abstracto. En primer lugar, es desmentida por su misma forma, porque una



proposición hace creer en una diferencia del sujeto y del predicado, mientras que esta no cumple lo que su forma exige. Pero es, sobre todo, anulada por las otras leyes del pensamiento, como también se le llama, que erigen en ley lo opuesto á esta. — Cuando se pretende que esta ley no puede ser demostrada pero que toda inteligencia se regula por ella y que la experiencia lo confirma, hay que decir que esta pretendida experiencia de la escuela es opuesta á la experiencia universal, porque no hay inteligencia que piense, ó se represente, ó exprese sus pensamientos y representaciones según esta ley, por la razón de que no hay sér, de cualquier especie que sea, que exista según ella. Las proposiciones conformes á este pretendido criterio de verdad, tales como un planeta, el magnetismo es el magnetismo, el espíritu es el espíritu, son con razón consideradas estúpidas. Esta es la verdadera experiencia universal. La escuela, única que reconoce estas leyes desde hace largo tiempo, ella y su lógica, en que estas leyes son expuestas con la mayor seriedad, han perdido todo crédito tanto ante la razón como ante el buen sentido.

*Zlz.* Tenemos primeramente en la identidad lo que teníamos en el sér. Sólomente que la identidad es el sér que ha devenido por la supresión de la determinabilidad inmediata, y, por tanto, el sér en cuanto idea-



lidad.—*Es de la mayor importancia entenderse acerca de la verdadera significación de la identidad y ante todo acerca de este punto, que no se la debe concebir como puramente abstracta, es decir, como una identidad que excluye toda diferencia. Esté es el punto que separa á la falsa filosofía de la única que merece este nombre. La identidad, en su verdad, como idealidad del sér inmediato, es una alta determinación tanto para la conciencia religiosa como para cualquier otro pensamiento y para la conciencia en general. Se puede decir que el verdadero conocimiento de Dios comienza allí donde se empieza á concebirle como identidad absoluta, lo cual contiene también el pensamiento de que todo poder y toda soberanía en el mundo se disipa ante Dios y no puede subsistir sino como una apariencia de su poder y de su soberanía. Hay aquí también la identidad en cuanto conciencia de sí mismo, aquello por lo cual el hombre se distingue de la naturaleza en general y más particularmente del animal que no puede aprehenderse como yo, es decir, como unidad de sí mismo en sí mismo.—En lo que concierne á la identidad relativamente al pensamiento, lo que importa ante todo es no confundir la identidad que contiene como suprimidos el sér y sus determinaciones, con la abstracta y puramente formal. Todos los cargos que se dirige ordinariamente al pensamiento de ser*



exclusivo, rígido, vacío de contenido, etc., reproches que parten del punto de vista de la sensación y de la intuición inmediata, tienen su fuente en la falsa suposición de que la actividad del pensamiento no es sino la actividad que pone la identidad abstracta y es la lógica formal misma la que robustece esta suposición con las supuestas leyes supremas del pensamiento de que se ha tratado antes en este §. Si el pensamiento no fuese otra cosa que esta identidad abstracta, se debería considerarle como lo más superfluo y enojoso. Pero la noción, y más aún la idea, no son idénticas consigo mismas, sino porque contienen también la diferencia.

β.—*Diferencia.*

CXVI. La esencia no es identidad pura ni aparece dentro de sí misma sino en tanto que es la negatividad que está en relación consigo misma y que así se opone á sí misma. Por consiguiente, contiene necesariamente la *diferencia*.

OB. Aquí la oposición no tiene ya la forma cualitativa, no está ya en la determinabilidad, en el límite, pero en tanto que está en la esencia que contiene una relación consigo misma, la negación es también relación, diferencia, posición, mediación.

Ztz. Cuando se pregunta: ¿cómo se dife-



rencia la identidad? Hay en esta pregunta la presuposición de que la identidad, como pura identidad, es decir abstracta, existe de un modo independiente, y que la indiferencia es algo distinto que existe también, por su parte, como un término independiente. Pero por esta presuposición se hace la respuesta imposible, porque cuando se considera la identidad como diferente de la diferencia, se tiene así de hecho sencillamente la diferencia, y no se puede, pues, demostrar la transición de la identidad ó la diferencia, porque falta á quien preguntar el cómo de esta transición, el término de que se debe partir. Así, vista de cerca esta cuestión, no tiene sentido, y á quien la pone debiera dirigirse esta otra: ¿qué se entiende por identidad? Por donde se vería que no era sino él sino una palabra huera. Ahora bien, como hemos visto, la identidad es, es cierto, una determinación negativa, pero no el no-sér abstracto y vacío, sino la negación del sér y de sus determinaciones. Como tal, es también relación negativa consigo misma ó diferenciación de sí misma.

CXVII. La diferencia es 1) diferencia inmediata, *diferenciabilidad*. Aquí las diferencias son lo que son cada una para sí y en un estado de indiferencia una respecto á otra, y, por tanto, son una á otra exteriores. A causa de la indiferencia de los términos diferenciados respecto de su diferencia, ésta se ha-



lla transportada á un tercer término que la compara. Esta diferencia exterior es, en cuanto identidad de los términos, puesta en relación la *igualdad*, y en cuanto no-identidad de estos términos, la *desigualdad*.

OB. Separa también el entendimiento estas determinaciones de tal modo que, aunque la comparación tenga un sólo y mismo abstracto para la igualdad y la desigualdad, no ve en ellas sino lados, puntos de vista diferentes. Pero consideradas en sí mismas la igualdad, no es sino determinación precedente, la identidad y la desigualdad no es sino la diferencia.— Se ha sacado también de la diferenciabilidad las proposiciones: *Todas las cosas son diferentes*, ó bien, *no hay dos cosas completamente iguales*. Aquí al sujeto *todo* se añade un predicado contrario á aquel que se agrega en la primera proposición deducida de la identidad. Si, no obstante, la diferenciabilidad no lo es sino de la comparación exterior, es posible que el término comparado sea en sí mismo simplemente idéntico á sí mismo, y en tal caso, esta proposición no es opuesta á la primera. Pero también, en tal caso, la diferenciabilidad no es la propia de *alguna cosa* ó del *todo*, y, por tanto, no constituye una determinación esencial de este sujeto. No es, pues, en este sentido como se debe entender esta segunda proposición. Pero sí es el sujeto mismo el que, según esta proposición, es diferencia-



do; no lo será sino por su propia determinabilidad. En este caso, no se tiene la diferenciabilidad como tal, sino la diferencia determinada. Este es también el sentido de la proposición de Leibnitz.

*Ztz.* Cuando el entendimiento se aplica á considerar la identidad, de hecho va ya más allá de la identidad, y lo que tiene ante sí es la diferencia bajo la forma de simple diferenciabilidad. Así cuando, según la pretendida ley de la identidad, decimos: *el mar es el mar, el aire es el aire, la luna es la luna, etc.*, estos objetos están para nosotros, uno respecto de otro, en un estado de indiferencia, lo que hace que no sea la identidad sino la diferencia lo que delante tenemos. Sin embargo, no nos limitamos á considerar las cosas como diferentes, sino que las comparamos entre sí, lo cual trae las determinaciones de la igualdad y la desigualdad. La tarea de las ciencias finitas consiste en gran parte en la aplicación de estas determinaciones, y hoy por método científico se entiende sobre todo ese procedimiento que consiste en comparar entre sí los diferentes objetos. No se debe desconocer la gran importancia de los resultados á que se ha llegado por este camino, sobre todo en anatomía y lenguas comparadas. Pero se observará también, en primer lugar, que se ha ido demasiado lejos al pretender que era menester aplicar este procedimiento á todas



las ramas del saber, obteniendo iguales resultados y luégo, y sobre todo, que se podría satisfacer completamente la necesidad de conocer por la simple comparación y que resultados semejantes á aquellos que acabamos de recordar, son preliminares, necesarios sin duda, pero sólo preliminares, del verdadero conocimiento racional. — Además, relativamente á este procedimiento de comparación, consistente en llevar las diferencias á la identidad, las matemáticas son la ciencia en que este fin es más completamente alcaazado, porque la diferencia cuantitativa es completamente exterior. El triángulo y el cuadrado, por ejemplo, difieren cualitativamente. Haciendo la prometida abstracción de esta diferencia y no considerando sino su magnitud, les pone como iguales. Hemos hecho observar (§ Cl. *Ztz.*) que es éste un privilegio que ni las ciencias empíricas ni la filosofía deben envidiar á las matemáticas y esto resulta también de cuanto se ha dicho precedentemente sobre la identidad del entendimiento.—Se cuenta que Leibnitz un día, habiendo hablado en la corte acerca del principio de la diferencia, los cortesanos, para combatir la proposición del filósofo, se pusieron á buscar por el jardín dos hojas perfectamente idénticas. Manera es esta muy cómoda y agradable en nuestros días de tratar la metafísica. Hay que observar, nó obstante, respecto de la proposición



leibnitziana, que no se trata de aprehender la diferencia como una simple diferenciabilidad exterior é indiferente, sino como diferencia en sí misma y que por lo tanto, es en sí mismas como las cosas difieren.

FIN DEL TOMO SEGUNDO



Volúmenes

- 39 HARTMANN.—Religión del porvenir.  
40 SAN JERONIMO.—Epístolas.  
41 G. SERRANO.—Crítica y filosofía.  
42 43 y 44 MALEBRANCHE.—Conversaciones sobre  
Metafísica.  
45 SPENCER.—Clasificación de las ciencias.  
46 HAECKEL.—Psicología celular.  
47 y 48 SCHOPENHAUER.—Parerga y Paralipomena.  
49 y 50 DELBOEUF.—La materia bruta y la materia  
viva.  
51 y 52 B. CONSTANT.—Política.  
53 STUART MILL.—El utilitarismo.  
54 SAN AGUSTIN.—Meditaciones.  
55 AZCARATE.—La República norteamericana.  
56 LUBOCK.—La dicha de vivir.  
57 POSADA.—El parlamentarismo.  
58 SENECA.—Tres libros filosóficos.  
59, 60 y 61. BACON.—Novum Organum.  
62, 63, 64 y 65 HEGEL.—Lógica.  
66 VOLTAIRE.—Cándido o el optimismo.  
67 A. ZOZAYA.—La Contradicción política.  
68 D'ALEMBERT.—Destrucción de los Jesuítas.  
69 A. ZOZAYA.—La crisis religiosa.  
70 y 71 KRAUSE.—Ideal de la Humanidad.  
72 HIPOCRATES.—Aforismos y pronósticos.  
73 CONFUCIO.—Los Grandes Libros.  
74 CHAMFORT.—Caracteres y anécdotas.  
75 VOLNEY.—Las ruinas de Palmira.  
76, 77 y 78 PLATON.—La República.  
79 DAVID HUME.—Ensayos económicos.  
80 y 81 CICERON.—Los oficios.  
82 CICERON.—Los diálogos.

Las traducciones son *integras*, y en su mayor parte *directas*



**Precio de cada volumen:**

**Ptas. 1,25**

**EN RUSTICA**

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



**EN TELA:**

**Ptas. 1,75**

**CADA VOLUMEN**

PRINTED IN SPAIN

EUROPA

