

BIBLIOTECA
ECONOMICA
FILOSOFICA

Z O Z A Y A

VOLUMEN LXII

HEGEL

Lógica

TOMO I



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 LXII



Queda hecho el depósito que marca la ley

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



PREFACIO
DE LA
SEGUNDA EDICION DE LA ENCICLOPEDIA

El lector que se ha dignado ocuparse en mi filosofía, hallará en esta segunda edición partes que han sido sometidas á un nuevo trabajo, y á las cuales he dado un mayor desarrollo. He querido suavizar así lo que hay de demasiado severo é inflexible en la forma, y acercar, por consideraciones exotéricas y más detalladas, las nociones puras á las nociones del entendimiento ordinario y de las representaciones sensibles. Pero la brevedad, que es inseparable de un compendio, conserva á esta segunda edición el carácter de la primera; quiero decir, que esta edición tampoco puede sino servir de texto y pauta á las lecciones que deben ser completadas por la exposición oral. Parece que una enciclopedia debería poder separarse del empleo riguroso del método científico y or-



denar de un modo exterior sus materiales. Pero la naturaleza de su objeto exige que jamás se pierda de vista la relación lógica de las partes.

No son pocas, sino muchas, las razones que me obligan á explicarme acerca de la posición exterior de mi filosofía enfrente de las indagaciones y de las necesidades racionales é irracionales de nuestro tiempo. Pero esto no puede hacerse en un prefacio, sino bajo una forma exotérica. Porque, aunque estas necesidades pretenden enlazarse á la filosofía, no toman una forma científica, y, por lo tanto, no tienen un valor filosófico, sino que son extrañas á la filosofía y no hacen sino introducir en ella la palabrería y la retórica. Es desagradable y aun peligroso colocarse sobre un terreno extraño á la ciencia, porque las explicaciones y las discusiones que este terreno admite no son de aquellas únicas que constituyen el verdadero conocimiento. Algunas consideraciones exteriores podrán, sin embargo, ser útiles y aun necesarias.

Aquello á que me he consagrado y me consagro en mis indagaciones filosóficas, es á alcanzar el conocimiento *científico* de la verdad. Es este el camino más difícil, pero el único que tiene un interés y un valor para la inteligencia, que, una vez colocada sobre el terreno del pensamiento, no se deja desviar de su fin por vanas apariencias, y que



posee la voluntad y la decisión que procura el amor á la verdad. Esta inteligencia presto apercibe que sólo el método puede hacerle dócil al pensamiento, llevarle al conocimiento y mantenerle en la vía que á él conduce. Este trabajo progresivo de la inteligencia no hace, es cierto, sino desarrollar y reproducir ese contenido absoluto de que se ha apoderado el pensamiento, y sobre el cual ha concentrado sus esfuerzos; pero esta es una reproducción tal como se ha verificado en el elemento más íntimo y más libre de la inteligencia.

Era esta una situación más sencilla y en apariencia más dichosa que aquella en que la filosofía se daba la mano con las ciencias y la educación, en que el entendimiento, con ayuda de explicaciones hábilmente ordenadas, se acordaba con las necesidades de la conciencia y de la religión, en que un derecho natural se aliaba con el Estado y la política, y una física empírica tomaba el nombre de filosofía de la naturaleza. Pero esta armonía, que aún existía no hace mucho tiempo, no estaba sino en la superficie; porque estas explicaciones del entendimiento estaban, en el fondo, en oposición con la religión, lo mismo que este derecho natural lo estaba con el Estado. La oposición, desarrollándose, ha acarreado su separación. Pero en el dominio de la filosofía se ha realizado la reconciliación de la inteligencia consigo



misma, lo que hace que esta ciencia se halle en oposición con la primera oposición y los esfuerzos hechos para disimularla. Se acusa á la filosofía de estar en desacuerdo con el conocimiento experimental, con la realidad racional del derecho, con una religión sencilla y una religión candorosa. Pero esta es una prevención infundada, porque la filosofía reconoce estas cosas y aun las justifica. El pensamiento, penetrando en su contenido, se aclara y fortifica como en la contemplación de la naturaleza, de la historia y del arte. Porque este contenido concreto es, en cuanto pensamiento, la idea especulativa misma. No hay aquí conflicto entre la filosofía especulativa y sus cosas sino cuando se quita á éstas su verdadero carácter y se refiere su contenido á categorías que luego no se sabe elevar hasta la noción y acabar en la idea.

El importante resultado negativo á que ha llegado el entendimiento en su educación científica general, á saber: que no hay medio de elevarse á la verdad por medio de nociones finitas, acarrea ordinariamente una consecuencia opuesta á aquella que contiene inmediatamente. Quiero decir que este resultado, en vez de separar el conocimiento de las relaciones finitas, ha hecho desaparecer el interés que se fija á las indagaciones sobre las categorías y sobre su aplicación, y que, por lo tanto, como esto ocurre en una



situación desesperada, el uso que de ellas se hace es tanto más grosero, más fortuito y más irreflexivo. No se entiende que lo que es inadecuado á la verdad y lo que hace imposible el conocimiento objetivo, son precisamente las categorías finitas. Y no entendiendo esto, no se concluye que al sentimiento y á la opinión subjetiva toca pronunciar y resolver las cuestiones, lo que hace que, en vez de demostrar, se limite á afirmar y enumerar los hechos de conciencia, como se les llama, los cuales denuncian tanto más la ausencia de toda crítica cuanto se les aprehende en toda su pureza. Así se debería explicar y determinar las necesidades más profundas de la inteligencia por una categoría tan exhausta como la del *conocimiento inmediato*, sin ir más lejos. Se podrá creer que, descartando la filosofía, separándola sobre todo de las cosas de la religión, se destierra el mal y se halla un preservativo contra toda ilusión y todo error. Después, tras haber desterrado la filosofía, se podrá indagar la verdad, apoyándose quizá en suposiciones y en el razonamiento, es decir, se recurrirá, para entender la verdad, á las determinaciones ordinarias del pensamiento tales como la *esencia y sus manifestaciones, el principio y las consecuencias, la causa y el efecto*, etc., y al modo ordinario de razonar según estas relaciones y otras finitas. Así, «se libra uno de los malvados, aunque el mal permanezca.» Y el



mal es peor que antes, porque se abandona uno á él sin reserva y sin discernimiento; como si el mal que se quiere alejar, esto es la filosofía, fuese también otra cosa que la indagación de la verdad. Sólomente es una indagación que acompaña á la conciencia de la naturaleza y del valor de las relaciones del pensamiento, por las cuales está ligado y determinado todo contenido.

Lo más lastimoso que puede ocurrir á la filosofía especulativa es caer en manos de aquellos que sólo la entienden á medias y que la juzgan según la noción imperfecta que de ella tienen. Lo que se halla desfigurado por esta impotencia de la reflexión y por esta manera inadecuada de comprender esta filosofía es la realidad concreta (*Dax Factum*), no sólomente de la vida física ó espiritual, sino también y sobre todo de la vida religiosa. Sin embargo, la realidad concreta es lo que este modo de entender quiere elevar á la conciencia y la dificultad reside en este tránsito del objeto al conocimiento, que es el resultado de la reflexión ordinaria (*Nachdenken*). Esta dificultad no existe en la ciencia misma. Porque la realidad de la filosofía especulativa es el conocimiento poseído y acabado y, para una filosofía tal, comprender no puede ser sino reflexionar en el sentido de un pensamiento deducido de otro pensamiento, mientras que aquel que juzga emplea la reflexión ordinaria. Pero este en-



tendimiento no crítico y ciego demuestra tan poca aptitud para asir simplemente la idea, y la idea que ha sido explicada de un modo determinado, y desconfía tanto de sus propias suposiciones, que es aún incapáz de repetir, por decirlo así, maquinalmente el hecho de la existencia de la idea filosófica. Este entendimiento nos presenta un singular fenómeno: en tanto que se asombra viendo la completa diferencia y aun lo contradicción formal que existe entre la idea y el uso que hace de las categorías, no sospecha que pueda haber, como hay, otra manera de pensar que la suya, y que se pueda adoptar. Esto es también lo que hace que no se piense la idea de la filosofía especulativa sino en su definición abstracta, partiendo de la opinión de que una definición debe ser clara y completa en sí misma y no tener su regla y su criterio sino en representaciones presu- puestas, mientras que, en realidad, la ver- dadera significación y la prueba necesaria de la definición no se hallan sino en sus des- envolvimientos de que sale como resultado. Así como, de una parte, la unidad de la idea es una unidad concreta, la unidad del espí- ritu, y como, de otra parte, el entendimien- to no aprehende las determinaciones de la noción sino en su estado abstracto, y, por lo tanto, exclusivo y finito, la unidad de la idea es cambiada por él en la identidad abstracta y extraña al espíritu, en la identidad en que



no hay diferencia y en que todas las cosas, el bien y el mal, por ejemplo, sólo hacen uno. Esto es lo que ha hecho dar á la filosofía especulativa el nombre de *sistema de la identidad* ó de *filosofía de la identidad*. Cuando se hace esta profesión de fe: «Creo en Dios Padre, *creador del cielo* y de la tierra» asombraría que alguien dijese que, puesto que se cree en Dios, *creador del cielo*, se considera la tierra y la materia como eternas. El hecho, que se afirma de ser Dios el *creador del cielo*, es verdadero, y, sin embargo, la manera cómo se ha comprendido es completamente falsa, tan falsa, que el ejemplo debe ser considerado increíble y absurdo. Sin embargo, así es como se obra respecto de la idea filosófica, haciéndola sufrir esta mutilación. Por ejemplo, para que no quepa engaño acerca de la naturaleza de la identidad, que, según se asegura, es el principio de la filosofía especulativa, se enseñará acompañando, por supuesto, cada punto de una refutación, que el sujeto difiere del objeto, lo finito de lo infinito, etc., como si la unidad del espíritu no contuviese determinaciones y estuviese desprovista de toda diferencia ó como si se ignorase que el sujeto se distingue del objeto y lo infinito de lo finito, ó como, en fin, si la filosofía absorbida en la sabiduría de la escuela necesitase que se le recordase que hay fuera de la escuela una sabiduría á la cual esta diferencia es conocida.



Pero, si se censura á la filosofía especulativa ignorar la diferencia de las cosas, hasta el punto de borrar la distinción del bien y del mal, se tiene la condescendencia y la equidad de conceder que «no siempre ven los filósofos las consecuencias (no las ven quizás porque no están en ellos contenidas) de sus principios.» La filosofía especulativa rechaza esta especie de indulgencia y de misericordia porque no la necesita para justificar, ni su moral ni las consecuencias que derivan de sus principios y que, además, conoce perfectamente.

Para mostrar lo que hay de superficial en comprender así esta filosofía, más que para justificarla, quiero examinar brevemente esas supuestas consecuencias, según las cuales se pretende que la diferencia del bien y del mal no sería sino una apariencia. Consideraré el spinozismo, esa doctrina en que Dios es determinado como substancia, y no como sujeto y espíritu. Conciérne esta diferencia á la determinación de la unidad. Es una diferencia esencial que, aunque sea un hecho, escapa, sin embargo, á aquellos que suelen llamar á la filosofía especulativa sistema de la identidad y que dicen que, según ella, *todo es una sola y misma cosa* y que *el bien y el mal sólo hacen uno*, expresiones por las cuales es desfigurada la unidad de que la filosofía especulativa no hace uso y que sólo puede emplear un entendimiento



grosero. Por lo que concierne á la proposición que, en la filosofía de Spinoza, no hay diferencia *propia* entre el bien y el mal, se preguntará ante todo: ¿Qué se entiende por *propia*? «¿Se refiere esta palabra á la naturaleza de Dios?» Pero no es en Dios en donde Spinoza coloca el mal. Dios, que es la unidad de la substancia, es el bien. El mal no es sino la dualidad, y, por tanto, lejos de hacer uno el bien y el mal en esta unidad, el mal es de ella excluído. De donde se sigue que la diferencia del bien y del mal no está en Dios, sino en la dualidad en que reside el mal. Otra diferencia que se encuentra en el spinozismo, es la que concierne al hombre, en cuanto se distingue de Dios. Bajo el aspecto teórico se podrá hallar tal sistema deficiente en este punto; porque el hombre y lo finito, en general, aun cuando se haga de ello modos, no son aquí presentados sino como elementos puramente justapuestos á la substancia. Sea como se quiera, aquí es donde se produce la diferencia del bien y del mal y una diferencia *propia*, porque es una determinación esencial del hombre. Así, si en el spinozismo se considera la substancia, no se hallará en ella la diferencia del bien y el mal, porque aquí el mal, como lo finito y el mundo en general, no son. (V. § 50). Pero si se considera el hombre y sus relaciones con la substancia, es decir, la esfera en que el mal tiene su



puesto en su diferencia con el bien, hay, para darse cuenta de las consecuencias morales de este sistema, que acudir á la parte de la Etica, en que Spinoza trata de las afecciones, de la servidumbre y de la libertad del hombre. Y nos convenceremos tanto más de la pureza de esta moral, cuyo principio es el puro amor de Dios, cuanto tal pureza es una consecuencia del sistema. Lessing decía: «Las gentes tratan á Spinoza como á un perro sarnoso». Se puede decir que no se trata hoy mejor á él y á la filosofía especulativa en general, puesto que aquellos que de ellan hablan y juzgan no se toman el trabajo de comprobar los hechos y de citarles y exponerles exactamente. Es este, sin embargo, el *mínimum* de justicia que, en todo caso, hay derecho á exigir.

La historia de la filosofía es la de los descubrimientos por el entendimiento referentes á lo absoluto, que es su objeto. Por ejemplo, se puede decir que Sócrates ha descubierto la causa final (*Zweck*), descubrimiento que ha sido mejor determinado por Platón y aún más por Aristóteles. Hay tal ausencia de crítica en la historia de la filosofía de Brucker, no sólo en lo que concierne á los datos exteriores de la historia, sino en cuanto á las doctrinas, que se encuentra en ella veinte, treinta, no sé cuántos principios que Brucker atribuye á los antiguos filósofos griegos, y de los cuales ni uno solo les es



propio. Son las consecuencias deducidas de la falsa filosofía de su tiempo y que ha cargado en cuenta á estos filósofos. Hay que distinguir dos especies de consecuencias. Hay consecuencias que no hacen sino extender los principios á los detalles; hay otras que son como un regreso á los principios más profundos. Enseñar á qué individuos pertenece esta exposición y este desenvolvimiento más profundo del pensamiento, es el verdadero objeto de la historia de la filosofía. En cuanto al otro procedimiento, debe ser rechazado, no sólo porque los filósofos á quienes se atribuye ciertas consecuencias no las han deducido ellos mismos ni aun las han enunciado, sino también y más aún porque, deduciendo estas consecuencias se les atribuye ideas y relaciones finitas opuesta á su talento eminentemente especulativo y que no se hace sino corromper por la idea de la filosofía. Pero, si tal falsificación es excusable cuando se trata de filósofos antiguos acerca de doctrinas de que no poseemos sino documentos insuficientes, no cabe esta excusa cuando se trata de una filosofía que comprende la idea por pensamientos determinados y que indaga y define el valor y la significación de las categorías. Porque se falsea y desfigura la idea cuando se la toma en fragmentos, considerando uno de sus momentos como un todo, como ocurre con la identidad, ó se presenta las categorías



groseramente, y á lo sumo, como se producen en la conciencia vulgar, bajo su forma oscura, imperfecta y exclusiva. El conocimiento científico, sistemático de las relaciones del pensamiento, es la primera condición para comprender bien la realidad filosófica. El principio del conocimiento inmediato, no sólo justifica, sino que pone en principio la ausencia de toda educación del pensamiento. Sin embargo, el conocimiento de los pensamientos y, por tanto, la educación del pensamiento subjetivo, no es un conocimiento inmediato, como no lo es una ciencia ó un arte ó una destreza cualquiera.

La religión es esta forma, este modo de la conciencia según el cual la verdad es hecha para todos los hombres, sea cualquiera la diferencia de su educación. El conocimiento científico, al contrario, es una forma particular de la verdad en la conciencia. No pertenece á todos los hombres, sino á un corto número. El contenido de la verdad es, en ambos casos, el mismo, pero, como dice Homero de ciertas cosas, que tienen dos nombres, uno en el lenguaje de los dioses y otro en el de los mortales, así hay para este contenido dos lenguajes, el del sentimiento, de la imaginación y del entendimiento, ó del pensamiento que se mueve en categorías finitas y en abstracciones y el de la noción concreta. Cuando, partiendo del punto de vista religioso, se quiere discutir y juzgar la



filosofía, no basta poseer el lenguaje de la conciencia vulgar. El fundamento del conocimiento científico es este contenido interior, esta idea que penetra todas las cosas y que tiene su realidad viva en el espíritu. La religión es también una disposición, un sentimiento interno (*Gemüth*) que hay que modelar, un contenido que hay que desarrollar; es también el espíritu que se despierta á la conciencia y á la reflexión. En estos últimos tiempos, la religión ha ido contrayendo más y más lo que hay de lato en su contenido y se ha concentrado en la piedad, ó en una especie de sentimiento que, muy á menudo no ha manifestado sino un contenido muy seco y frío. Así, en tanto que la religión tiene un *credo*, una enseñanza, un dogma, tiene un campo en que la filosofía puede ocuparse y sobre el cual puede conciliarse con ella. Pero esta conciliación no debe ser entendida según el falso proceso del entendimiento que escinde las nociones, en el cual se halla aprisionada la religiosidad de nuestro tiempo y que representa la filosofía y la religión como excluyéndose ó uniéndose solo de un modo accidental y exterior. Según lo que precede, se ve que la religión puede más bien existir sin la filosofía que ésta sin la religión y que la filosofía contiene más la religión que está contenida en ella. La verdadera religión, la de la inteligencia, debe tener un *credo*, un contenido.



La inteligencia es esencialmente conciencia y conciencia de un contenido que ha devenido su objeto. En cuanto sentimiento, es este mismo contenido que no se ha objetivado, que no es sino *cualificado* (*Qualirt*) para servirme de la expresión de Jacobo Böhm, y constituye el grado más ínfimo de la conciencia, esa forma del alma que también pertenece al animal. Es el pensamiento el que eleva al alma, que posee también el animal, al espíritu y la filosofía no es sino la conciencia de este contenido — del espíritu y de la verdad que está en él, — bajo la forma esencial y absoluta por la cual el espíritu se distingue del animal y es apto para la vida religiosa. Esta religiosidad que se concentra en el corazón, debe hacer de su humildad y de su contrición un momento de su renovación, pero debe recordar también que tiene un corazón que pertenece á un espíritu, que del espíritu viene la fuerza del corazón y que esta fuerza no podría existir sino renovándose el mismo espíritu. Esta renovación del espíritu por el cual se liberta de su estado natural de ignorancia y de error, se hace por la enseñanza y por la creencia á la verdad objetiva, creencia que sigue al testimonio del espíritu. Y procura muchos resultados, pero tiene por consecuencia inmediata la renovación del corazón mismo al cual liberta de las nociones vanas del entendimiento de que el corazón se llena para



demostrar que lo finito se distingue de lo infinito, que la filosofía es ó el politeísmo, ó, en los talentos más penetrantes, el panteísmo, etc.; en otros términos liberta de esas miras mezquinas que la humildad pietista opone á la ciencia teológica, tanto como á la filosofía. Cuando la religiosidad se contrae y se endurece en ese estado del corazón en que el espíritu no puede recibir su desarrollo, no hay que asombrarse si, en presencia de la expansión del espíritu y de la enseñanza religiosa y filosófica, no llega á discernir sino las oposiciones de su forma limitada. Y, no obstante, no es solamente el espíritu pensante el que no podría satisfacerse con una religiosidad simple y cándida, sino que ese mismo pietismo es obra de la reflexión y del razonamiento. Ayudándose de los procesos superficiales del entendimiento es como se forja esa alta liberación que, según él, debe libertarle al par de toda enseñanza. Y, si se vuelve contra la filosofía, á ese pensamiento contagioso de que él mismo no puede huir, es porque se coloca y se sostiene por una especie de violencia, sobre el terreno árido de un sentimiento abstracto y sin contenido.—No puedo menos de citar aquí las palabras que Fr. von Baader dirige á los partidarios de esta doctrina en sus *Fermentis cognitionis* (Libro 5.º) (*Hefst.*)—(Prefacio pág. 9 y sig.) «En tanto, dice, que no procuréis fundar de nuevo el respeto que es de-



bido á la religión y á su enseñanza sobre la ciencia y la indagación libre y sobre la convicción que de ella resulta, vosotros, piadosos y no piadosos, con todos vuestros preceptos y prohibiciones, con vuestros discursos y vuestras obras, no llegaréis á alejar el mal de ella y á hacerla amar haciéndola respetar. Porque no se puede amar sinceramente sino lo que es sinceramente respetado, de tal modo que la religión no puede ser reverenciada con un *amor generoso* sino á esta condición. En otros términos: ¿queréis ver aumentar de nuevo la práctica de la religión? Procurad elevaros de nuevo á una teoría racional de la religión y no copiéis de vuestros adversarios, los ateos, esa doctrina irracional y esa blasfemia que considera tal teoría como una quimera y dice que la religión es algo propio del corazón, de que puede y debe prescindir la cabeza» (1).

(1) Tholuk cita (en su *Doctrina del pecado: Uber die Lehre von der Sünde*) muchos parajes del tratado; *Cur Deus Homo* de San Anselmo, y admira (p. 127) «la profunda humildad del pensador» ¿Por qué no cita también el pasaje del mismo tratado que yo he citado, Enciclopedia, § 77: «*negligentia mihi videtur si nom studemus quos credimus INTELLIGERE?*—Es verdad que allí donde el *credo* se ha, por decirlo así, contraído en algunos artículos, no queda sino una mínima materia que conocer y que no se puede sacar sino un mínimo resultado de su conocimiento.



En cuanto á la insuficiencia del contenido de la religión, se debe observar que no puede aplicarse sino al lado fenomenal de la religión y á sus condiciones exteriores, á una época particular. Se podrá lamentar que en tal época se esté obligado á insistir sobre todo, por ejemplo, en la creencia en Dios, punto que tanto prefería el noble Jacobi, ó bien á limitarse á mantener despierto en las almas el cristianismo estrecho de la sensibilidad. No hay que desconocer, sin embargo, los principios más elevados que salen á la luz y se realizan, aun en estas formas. (Véase *Lógica. Introd.*, § LXIV.) Pero la ciencia tiene ante sí ese rico contenido que han engendrado centenares y millares de años de actividad científica, y este contenido no se presenta á ella como un simple producto histórico que otros han poseído, que no es sino un pasado para nosotros, una materia hecha únicamente para alimentar y ejercitar la memoria ó la penetración y la crítica del historiador, pero que no concierne en modo alguno al conocimiento del espíritu y de la verdad. Lo que hay más elevado, más profundo y más íntimo se manifiesta en las religiones, las filosofías y las obras de arte, bajo una forma más ó menos pura, más ó menos clara, y aun á veces bajo una forma repulsiva. Baader ha prestado un señalado servicio á la ciencia cuando ha expuesto, con un talento especulativo, estas formas, no



como una simple reminiscencia, sino como formas que tienen un valor científico y un contenido permanente y real, en el cual se despliega y se afirma la idea de la filosofía. El espíritu profundo de Jacob Boehm ha visto en las religiones, las filosofías, etc., ocasiones y formas de algo. Con razón se ha dado el nombre de *philosophus teutonicus* á este profundo talento. Porque de una parte, ha elevado el contenido de la religión hasta la idea absoluta, ha sabido descubrir en ella los problemas más profundos de la razón, y ha procurado aprehender la naturaleza y el espíritu en su esfera y forma determinadas, afirmando en principio que el espíritu del hombre y todas las cosas no son, según la imagen de Dios, sino una *trinidad*, y no existen sino para restablecer esta imagen primitiva que han perdido; y, de otra parte, ha referido las formas de las cosas de la naturaleza (el azufre, el salitre, lo ácido, lo amargo, etc.), á formas espirituales y á pensamientos. La Gnosis de Baader, que se aplica á la indagación de estas formas, es una manera particular de despertar y estimular la curiosidad filosófica, porque es igualmente opuesta á esa doctrina huera y fría de la *explicación* y á las estrechas miras del pietismo. Pero Baader demuestra al par en sus escritos que está lejos de considerar tal gnosis como el único modo de conocer. Esta gnosis es, en efecto, insuficiente en cuanto



su metafísica no se eleva á la consideración de las categorías y al desarrollo metódico del contenido del conocimiento. A consecuencia de la manera imperfecta cómo aprehende la noción, deja penetrar indiferentemente en su exposición formas ora groseras, ora llenas de sentido: y en fin, sobre todo, presupone el contenido absoluto del conocimiento, y sobre esta presuposición funda sus explicaciones, sus razonamientos y sus refutaciones.

Pero, se nos dirá, de estas formas más ó menos claras de la verdad tenemos no pocas en las religiones, en las mitologías, en las filosofías gnósticas y místicas de los tiempos antiguos y modernos. Se experimenta, no obstante, una viva satisfacción en descubrir las huellas de la idea en estas formas, y en ver que la verdad filosófica no es una verdad solitaria, y que su acción y su realidad se hallan como en estado de fermentación en estas manifestaciones. Cuando la presunción de la ignorancia se aplica á dar vida á esas producciones oscuras de la inteligencia, como lo han hecho los imitadores de Baader, es cuando tal gnosis afecta, en su insuficiencia y en su pesadéz, la pretensión de ser el único modo de conocer. Se concibe sin trabajo que es más fácil ocuparse en estas representaciones sensibles y en estos símbolos, y construir sobre ellos una filosofía arbitraria y fantástica, que emprender el desenvolvimiento de la



noción y someter el pensamiento, como el sentimiento, á la ley lógica. Hay aquí otro defecto que acompaña á la presunción: el presentar como un descubrimiento lo que se ha aprendido de los demás, cosa que se cree tanto más fácilmente cuanto se les combate. Quizá aún no es tan grande la cólera contra ellos sino porque se les debe los conocimientos y las doctrinas.

Así como es esta una necesidad irresistible del pensamiento que se revela en estas manifestaciones exteriores y pasajeras en el tiempo de que acabo de hablar, es también necesidad de todo pensamiento que se ha elevado hasta el pensamiento especulativo, así como es necesidad de su tiempo, y, por consiguiente, es el único objeto digno de nuestro conocimiento, manifestar en y por el pensamiento lo que antes no se había manifestado sino como un misterio, y que, para el pensamiento formal, permanece siempre como tal, sea cualquiera, por otra parte, la obscuridad ó claridad de estas manifestaciones. Porque el pensamiento, en el derecho absoluto de su libertad, se obstina, y con razón, en reconciliarse con el rico contenido que ve ante sí, aprendiendo á revestirle de su forma esencial, que es la forma de la noción, la forma de la necesidad, que liga todo contenido y todo pensamiento, y que, ligándoles así, les coloca en la libertad de su naturaleza. Si el pasado — quiero decir la for-



ma del pasado, porque el contenido es siempre joven—debe ser rejuvenecido, la forma de la idea, tal como se ha producido en Platón, y más aún en Aristóteles, es digna de recordarse y reanimarse, mucho más que cualquiera otra forma; y esto, entre otras razones, porque descubriéndonos á nosotros mismos esta forma, y apropiándonosla por la educación de nuestro pensamiento, no sólo aprendemos á entenderla, sino que realizamos un progreso — un paso adelante— en la ciencia. No es, sin embargo, en la superficie donde reside la inteligencia de estas formas; no son las fantasmagorías gnósticas y cabalísticas las que nos la pueden dar; es comprendiendo la naturaleza de la idea misma y el acuerdo de sus determinaciones como podemos aprender á apropiarnos esas formas y á expresarlas.

Así como se ha dicho, con razón, de la verdad que es *index sui et falsi*, pero que lo falso no puede darnos el conocimiento de lo verdadero, así la noción se entiende ella misma y entiende también la forma en que no se halla, en tanto que esta última no entiende la noción. La ciencia entiende el sentimiento y la fe, pero no podría ser juzgada sino por la noción sobre la cual se asienta, y, como es un desenvolvimiento de ella misma, todo juicio que se pudiera formar acerca de ella y que se fundara sobre la noción, no sería tanto un juicio como un des-



envolvimiento y una progresión que, si se puede decir así, se hacen con el objeto que se juzga. Un juicio tal deseo para esta indagación, el único que yo puedo apreciar y tomar en serio.

Berlín 25 de Mayo de 1827.



INTRODUCCION

I. No tiene la filosofía la ventaja que poseen las otras ciencias de poder *presuponer*, ya su objeto, como si fuese inmediatamente dado por una representación, ya el método que debe dirigir el comienzo y la marcha ulterior de sus indagaciones, como si hubiese sido anteriormente determinado. Tiene, en verdad, el mismo objeto que la religión, porque ambas tienen por objeto lo verdadero, en la acepción más elevada de la palabra y en el sentido de que Dios es la verdad y la única verdad. Ambas tratan también de las cosas finitas, de la naturaleza y del espíritu humano, así como de sus relaciones, ya entre sí, ya con Dios. En este sentido, la filosofía puede presuponer el conocimiento de su objeto sin prestarle, no obstante, gran importancia, y esto porque el conocimiento comienza en el orden del tiempo, por darse la representación de los objetos antes de poseer su noción y porque sólo atravesando la



esfera de las representaciones y aplicando á ella su actividad, el espíritu se eleva al conocimiento especulativo de la verdad.

Examinando, sin embargo, la cuestión atentamente, se ve que el fin esencial de la filosofía consiste en exponer los desenvolvimientos *necesarios* de su contenido y en *demostrar* lo mismo el ser que las determinaciones de su objeto. De donde se ve por qué el conocimiento representativo no podría llegar á este resultado y por qué debemos descartar estas presuposiciones y afirmaciones, y todos los esfuerzos que hace para legitimarlas. Hay que agregar que la dificultad que hay en determinar el comienzo de la ciencia, proviene igualmente de que este comienzo, en cuanto principio inmediato, da origen á una suposición ó, por mejor decir, es él mismo una suposición.

II. Puede, ante todo, la filosofía definirse de una manera general: *la investigación de las cosas por el pensamiento*. Si es exacto, y lo es en efecto, que el hombre se distingue del animal por el pensamiento, todo lo que es humano, no es tal sino porque es obra del pensamiento. Pero como la filosofía constituye un modo particular de pensamiento, con cuya ayuda se hace conocimiento, y conocimiento que penetra en la intimidad de las cosas, el pensamiento filosófico tiene, por esto mismo, un carácter especial que le distingue de toda otra actividad humana, aun-



que los productos del pensamiento humano sean los de un solo y mismo pensamiento. Porque el pensamiento queda idéntico á sí mismo y sus diferencias proceden de que el contenido de la conciencia, que tiene su fundamento en el pensamiento, no toma en un principio su forma, sino la del sentimiento, de la intuición y de la representación, formas que se distinguen del pensamiento en cuanto forma.

OBSERVACIÓN. Es opinión antigua que confirma un vulgar adagio, que el hombre no se distingue del bruto sino por el pensamiento. No debe asombrar verse obligado á recordar tan vieja creencia. Mas hay que recordarla ante el actual prejuicio que separa el *sentimiento* del *pensamiento*, hasta el extremo de considerarles opuestos y hostiles, y que pretende que el sentimiento, y, sobre todo, el sentimiento religioso pervertido y como enlodado por el pensamiento, amenaza extinguirse, y que la religión y la piedad no tienen, en manera alguna, su fundamento y van en el pensamiento. Se olvida así que sólo el hombre es apto para la vida religiosa, y que la religión no ha tocado en patrimonio á los animales, como tampoco la moralidad y la justicia.

Separando la religión y el pensamiento, se acostumbra á no tener ante los ojos sino esa clase de pensamiento que se puede llamar *reflexión* ó *pensamiento reflejado*, cuyo con-



tenido forman los pensamientos como tales, y de los cuales no tiene conciencia. El poco cuidado que se tiene en indagar y determinar el carácter especial que distingue al pensamiento, tal como le determina la filosofía especulativa, es lo que atrae á ésta los más violentos reproches y las más graves dificultades. Puesto que sólo el hombre es hecho para la religión, para el derecho y para la vida social, y puesto que no es tal sino porque es una substancia pensante, el pensamiento no queda inactivo en sus relaciones con estos objetos, ya éstos se presenten, por otra parte, como sentimiento, ó como creencia, ó como representación. Muy al contrario, estos objetos son testimonio vivo y obra de su actividad. Sólomente que una cosa es tener sentimientos y representaciones determinados y penetrados por el pensamiento y otra tener sobre estos mismos sentimientos y estas mismas representaciones pensamientos. Según estos pensamientos, engendrados por esta reflexión, tocante á esos modos diversos de la conciencia, es como se forma una noción de la reflexión, del razonamiento y de los otros procesos semejantes, y luego de la filosofía misma.

Ocurre á menudo que se cae aquí en un error: en el de creer que un tal pensamiento reflexivo es la condición y aun la única vía por la cual es dado elevarse á la representación y á la certeza de lo eterno y de lo



verdadero. Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios (y hoy se da mayor número de ellas que antes) son dictadas por ese pensamiento de que sólomente su conocimiento y la convicción que procuran los que pueden engendrar el conocimiento y la convicción de la existencia de Dios; lo que equivale á decir que no se podría comer sino cuando se conociese la composición química, vegetal ó animal de los alimentos, ó que no se debería hacer la digestión antes de haber acabado el estudio de la anatomía y de la fisiología. Si fuese así, estas ciencias serían en su dominio, como la filosofía en el suyo, no sólomente muy útiles, sino absolutamente necesarias. Serían de tal modo necesarias que no existirían.

III. El contenido de la conciencia, de cualquier especie que sea, puede determinarse como sentimiento, como intuición, imagen, representación, fin, deber, etc., y como pensamiento y noción. Sentimiento, noción, imagen, etc., son, en este sentido, formas diversas de un solo y mismo contenido, que permanece el mismo, ya se tenga de él una intuición, ya se le represente, ya se le sienta con ó sin mezcla de pensamientos, etcétera, ó se le piense fuera de toda mezcla. En una de estas formas, ó en la mezcla de muchas, el contenido es el objeto de la conciencia. Pero en esta objetividad del contenido las determinabilidades de estas formas,



vienen á unirse á él, lo que hace que tal objeto particular parezca según cada una de estas formas y que el contenido que *en sí* es el mismo, pueda aparecer como diferenciado.

OBSERVACIÓN. Pudiendo los sentimientos, las intuiciones, los deseos, las voliciones, etcétera, cuando no exceden los límites de la conciencia, ser llamados *representaciones*, se puede decir, en general, que la filosofía tiene por objeto colocar en el lugar de las representaciones, *pensamientos, categorías y, sobre todo, nociones*. Las representaciones pueden ser consideradas, en general, como metáforas de los pensamientos y de las nociones. Tener representaciones no es conocer lo que estas representaciones significan para el pensamiento; tampoco es entender su pensamiento y su noción. Pero es también una cosa poseer pensamientos y nociones y otra saber cuáles son las representaciones, las intuiciones y los sentimientos que les corresponden.

A esto hay que atribuir una parte de lo que se llama ininteligibilidad de la filosofía. La dificultad reside, de una parte, en la ineptitud que, en el fondo, no es sino una falta de hábito de pensar de una manera abstracta, es decir, de aprehender fuertemente los pensamientos puros y de moverse entre ellos. En la conciencia vulgar, el pensamiento puro es alterado y perturbado por los elementos



ordinarios, ora sensibles, ora espirituales y en la reflexión y el razonamiento por una mezcla de pensamientos, de sentimientos, de intuiciones y de representaciones. Así, en toda proposición que tenga un contenido sensible como, por ejemplo: *esta hoja es verde*, se hallan mezcladas categorías, tales como las categorías del ser de la *individualidad*, etcétera. Pero es cosa muy distinta tomar como objeto los pensamientos mismos sin mezcla.

Otra parte de esta ininteligibilidad procede de la pretensión de querer volver á hallar en la conciencia, bajo la forma de representación, lo que está en ella como pensamiento y noción. De aquí la expresión: «no se sabe lo que se debe hacer de una noción cuando se la ha aprehendido, porque no se podría pensar en una noción ninguna otra cosa que la noción misma.» El sentido de esta expresión es que se quiere volver á hallar en una noción una representación conocida y ordinaria. Parece que, cuando está privada de una representación, la conciencia siente que le falta su propio terreno, aquel sobre el cual se cree sólidamente colocada. Cuando se ve transportada á la región pura de las nociones, no sabe ya en qué mundo se encuentra.

A este título, se hallará mucho más claros é inteligibles á los escritores, los predicadores y oradores cuando hablan de asuntos



vulgares que todo el mundo sabe de corrido y que cualquiera comprende sin esfuerzo.

IV. Así la filosofía tendrá, ante todo, por objeto, relativamente á la conciencia vulgar, demostrar la necesidad de su modo especial de conocer, ó de despertar su necesidad; relativamente á la religión y á la verdad en general, demostrar que puede conocerlas por sí misma y por su virtud propia; relativamente á la diferencia que se produce entre ella y la religión, explicar y justificar las determinaciones que la distinguen de la religión.

V. Fácil es darse cuenta provisionalmente y como por anticipación de esta diferencia y del principio que á ella es adjunto, á saber: que es transformándose en pensamientos y en nociones puras como el contenido de la conciencia reviste su forma verdadera y, por decirlo así, brilla con su luz propia, recordando aquella antigua opinión, según la cual lo que hay de verdad en los objetos y en los hechos, así como en los sentimientos, intuiciones y representaciones, etc., no puede ser aprehendido sino por la reflexión. Y esto es, al menos lo que realiza siempre la reflexión. Sentimientos, representaciones, todo, lo transforma en pensamientos.

OBSERVACIÓN. Por lo mismo que el pensamiento es la forma especial bajo la cual la filosofía entiende y modela su objeto y



que, de otra parte, todo hombre está dotado de la facultad de pensar, se ve aquí aparecer, como consecuencia de este punto de vista imperfecto y exclusivo que omite, la diferencia que hemos señalado en el párrafo tercero, una opinión contraria á aquella que considera á la filosofía como una ciencia ininteligible. Aquí la filosofía es ordinariamente tratada con una especie de desdén, porque aquellos mismos que en ella no se han ocupado, no se cuidan de ella, pretendiendo que para filosofar y juzgar la filosofía, basta tener una educación ordinaria; y, sobre todo, el sentimiento religioso. Se concede, respecto á las otras ciencias, que es menester haberlas cultivado para conocerlas y que en virtud de este conocimiento especial se está únicamente autorizado para formar de ellas juicio. Se concede igualmente que es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero para hacer calzado, aunque todo hombre posee en su pié una regla propia á iniciarle en tal oficio, así como una mano y una aptitud natural para ejercitarla. ¿Sólo, pues, la filosofía no exigirá ni estudio ni trabajo? Esta opinión que, por lo demás, es muy cómoda, ha encontrado en estos últimos tiempos un apoyo en la doctrina que proclama una ciencia inmediata, una ciencia por intuición. (*Jacobi.*)

VI. Es, al mismo tiempo, importante penetrarse bien de este principio: que el



contenido de la filosofía no es otro que aquel que se produce en el dominio del espíritu vivo para formar el mundo, el mundo exterior y el mundo interior de la conciencia; en otros términos, que el contenido de la filosofía es la realidad misma. La conciencia inmediata de este contenido es lo que llamamos *experiencia*. Una atenta observación del mundo distingue ya lo que, en el vasto dominio de la existencia interna y externa, no es sino una apariencia fugitiva é insignificante de lo que tiene verdadera realidad. Como la filosofía no difiere sino por la forma de la conciencia vulgar y de la manera cómo aprehende este contenido, debe mostrar el acuerdo de la realidad y de la experiencia. Sin duda, este acuerdo puede ser mirado como una justificación exterior de una doctrina filosófica; pero se puede también, desde un punto de vista superior, poner en principio que el fin más alto de la ciencia consiste en operar por el conocimiento de este acuerdo la conciliación de la razón reflexiva y de la razón vulgar y de la experiencia.

OBSERVACIÓN. En el prefacio de mi *Filosofía del Derecho*, p. 19, se hallan estas proposiciones: *Lo que es racional es real, y lo que es real es racional*. Estas proposiciones bien sencillas han sido vivamente atacadas, y han parecido extraordinarias á aquellos mismos que no quieren que se diga de ellos



que no admiten la filosofía y que no tienen religión. En cuanto á la religión es supérfluo hacerla intervenir en esta relación, porque su doctrina de la Providencia encierra de una manera explícita estas proposiciones. Pero, para comprender su significación filosófica, hace falta, no sólo haberse elevado al conocimiento de que Dios es realmente, de que es el ser más real y la única realidad verdadera, sino que es preciso también comprender relativamente á la forma, que la existencia es en parte fenómeno (*Erscheinung*) y sólo en parte realidad (*Wirklichkeit*). Ocurre que en la vida ordinaria se llama, de una manera arbitraria y accidental, realidad al capricho, al error, al mal, y á todo lo que pertenece á este lado de la existencia como también á toda cosa pasajera y finita. Pero el sentimiento ordinario mismo no reconoce una realidad verdadera en una existencia contingente, porque una existencia tal no tiene sino el valor de una *posibilidad* que puede lo mismo ser que no ser. Pero, cuando yo he hablado de la realidad era muy fácil comprender en qué sentido he empleado esta expresión, puesto que en mi *Lógica* he tratado de la *realidad*, y no sólo la he distinguido de la *contingencia*, que tiene también una existencia, sino del *ser*, de la *existencia* y de otras determinaciones.

Muchas opiniones se aducen contra la rea-



lidad de la razón. Hay algunos que no ven en las ideas y el ideal sino seres quiméricos y en la filosofía un sistema de estos fantasmas. Por el contrario, hay otros para los cuales el ideal es algo demasiado excelente para tener una realidad ó impotente para producirla. Pero la separación de la realidad y de la idea place sobre todo al entendimiento que toma los ensueños de sus abstracciones por seres verdaderos y que está orgulloso de su noción del *deber*, en apoyo de la cual invoca gustosa el estado de las sociedades, como si el mundo no existiese ó tuviese que esperar la realización de esta noción para ser lo que debe ser. Pero si fuera lo que debe ser, ¿qué vendría á ser la importancia del deber? Cuando el entendimiento se halla en presencia de los objetos, de hechos y de circunstancias exteriores, vulgares y transitorias, que, por otra parte, pueden también tener, en un tiempo y esfera limitados, una muy grande importancia, aunque relativa, tiene razón de quejarse de hallar en estos objetos caracteres que no están de acuerdo con las determinaciones generales y legítimas del pensamiento. ¿Quién es tan poco avisado que no observe en torno suyo un gran número de cosas que no son lo que deberían ser? Pero hay error en transportar estas cosas y su *deber ser* al dominio de la filosofía. El objeto de ésta es la idea y la idea no es tan impotente que su ser no



consista en ser realmente, sino sólomente en deber ser; y, por lo tanto, el objeto de la filosofía es una realidad en que estos objetos, estos hechos, estas circunstancias, etc., no forman sino el lado superficial y exterior de las cosas.

VII. La reflexión en general contiene el principio (tomado también en el sentido de comienzo) de la filosofía; y ha reaparecido con toda su independencia en los tiempos modernos, después de la reforma. Lo que distingue á la reflexión moderna, aun en su comienzo es que no es, como al iniciarse la filosofía griega, una reflexión abstracta, sino que ha penetrado en la materia, en apariencia indeterminada, del mundo fenomenal, y que así esta ciencia merece solo el nombre de filosofía que busca lo universal y una medida invariable en este océano de individualidades sensibles; lo necesario y la ley en este desorden aparente de la contingencia infinita y que, al mismo tiempo, agota su contenido en la observación y la intuición externas é internas, es decir, en esta naturaleza y en este espíritu vivos y reales que están ante nosotros y en nosotros y que se manifiestan á nuestra conciencia.

OBSERVACIÓN. El principio de la experiencia contiene una determinación de la más alta importancia, á saber: que el hombre debe existir y volverse á hallar el mismo en el objeto, para que éste sea aprehen-



dido y conocido; ó, para hablar con más precisión, es preciso que el objeto esté de tal modo ligado á su existencia, que la afirmación de sí mismo y la del objeto sean inseparables. Es menester, decimos, que el hombre exista y se vuelva á hallar á sí mismo en el objeto, que aplique á él sus sentidos, ó sus facultades más altas y la más íntima conciencia de sí mismo.

Este principio de la experiencia es aquel mismo que en nuestros días, ha sido llamado creencia, ciencia inmediata, revelación exterior y, más especialmente, revelación interior de la conciencia. Llamamos empíricas á las doctrinas que parten de la experiencia. Pero, sean cualesquiera, lo que estas doctrinas se proponen esencialmente es el conocimiento de las leyes y de los principios, es decir, la teoría ó el pensamiento de las cosas. Así es como se ha dado el nombre de *Filosofía de la Naturaleza* á la física de Newton. Y Hugo Grocio ha fundado una teoría que se pudiera llamar *Filosofía del derecho exterior de los Estados*, partiendo de las relaciones de los pueblos y con ayuda del razonamiento ordinario.

Dan siempre los ingleses á la palabra *filosofía* esta significación, y á sus ojos Newton es el más grande filósofo. Se ha acabado aún por hacer figurar la palabra *filosofía* en los catálogos de los instrumentos de física, y los fabricantes han llamado *instrumentos filosó-*



ficos al termómetro, al barómetro y á todos los instrumentos que no están clasificados entre los aparatos eléctricos y magnéticos. Y, sin embargo, el pensamiento solo y en manera alguna un conjunto de hierro y de madera es el verdadero instrumento de la filosofía (1).

De la misma manera la Economía política, esa ciencia que es deudora de sus progresos á los trabajos de los últimos tiempos, ha recibido el nombre de filosofía ó de *economía racional* ó *intelectual*, como se la llama en Alemania (2).

(1) La publicación de Thompson llevaba este título: *Anales filosóficos ó Repertorio de química, mineralogía, mecánica, historia natural, economía agrícola y arte*. Fácil es, por esto, figurarse de qué modo son tratadas las materias que aquí se llaman filosóficas.

Entre los anuncios de obras recientemente publicadas, he encontrado en un periódico inglés el título siguiente: *Art of preserving the hair ou Philosophical principles, neally printed in post 8, price 1 sh.*—Arte de preservar los cabellos, fundado sobre principios filosóficos, etc.—Por principios filosóficos se ha entendido, á lo que parece, principios de química, de fisiología, etc.

(2) La expresión, *principios filosóficos*, se la encuentra muy frecuentemente en boca de los hombres de Estado de Inglaterra, aun en las discusiones públicas, cuando recaen sobre Economía política. En la sesión de la Cámara de los Comunes del 2 de Febrero de 1825, con ocasión de



VIII. Pero por útil que pueda ser en su esfera este género de conocimientos filosóficos, es preciso, ante todo, recordar que hay objetos tales como la *libertad*, el *espíritu*, *Dios*, que pertenecen á otro orden de conocimientos y que no es posible hacer entrar en el círculo de los primeros, y no ciertamente porque escapen á toda experiencia. Porque no caen, es verdad, bajo los sentidos, pero todo lo que está en la conciencia

la contestación al Mensaje de la Corona, Brougham, se expresó así: «Los principios elevados y filosóficos—y este es en verdad el nombre que les conviene—de un hombre de Estado, referentes á la libertad de Comercio, por cuya admisión ha felicitado hoy S. M. al Parlamento, etc.»

Pero no es solamente un miembro de la oposición quien emplea este lenguaje. En el banquete anual dado el mismo mes por la Sociedad de Armadores, bajo la presidencia del primer Ministro lord Liverpool, que tenía á sus lados al Secretario de Estado Canning y al Pagador de la Armada sir Charles Long, Canning, contestando á los convidados que habían brindado á su salud, dijo: «Acaba de comenzar una nueva era en que los Ministros pueden aplicar al Gobierno de este país las sabias máximas de una filosofía profunda.» Sea cualquiera la diferencia entre la filosofía inglesa y la alemana, cuando se ve esta palabra empleada en otras partes para designar algo risible ó fastidioso, se debe estar muy satisfecho de verla á veces honrada por los labios de un hombre de Estado de Inglaterra.



está en la experiencia. Es aún ésta una tan-
tología. Si no caen, pues, bajo la experien-
cia es, pues, que son infinitos en cuanto á
su contenido.

OBSERVACIÓN. Hay un antiguo principio
que se atribuye de ordinario, aunque erró-
neamente, á Aristóteles, como si expresase
el punto fundamental de su doctrina: *Nihil
est in intellectu quod non prius fuerit in sen-
su*. Es un error creer que la filosofía espe-
culativa rechaza esta proposición. Pero man-
tiene también el otro principio: *Nihil est in
sensu quod non prius fuerit in intellectu*,
dándole la significación general de que el
νοῦς, y, en sentido más profundo, el espíri-
tu es la causa del mundo y, de un modo más
determinado, que el sentimiento moral y re-
ligioso es un sentimiento, y, por consiguien-
te, un hecho de experiencia cuyo contenido
no tiene su raíz y su asiento sino en el pen-
samiento.

IX. Es preciso, además, que la razón
subjetiva sea también satisfecha por lo que
conciérne á la forma del conocimiento. Esta
forma es la necesidad en general (§ 4). En el
conocimiento científico de que arriba se tra-
ta, de un lado, lo general, el género, etc.,
tienen un carácter indeterminado y, por lo
tanto, no se ve el lazo que les une á lo par-
ticular. Lo general y lo particular, así como
las cosas particulares que tienen entre sí una
relación y aparecen como extrañas unas á



otras y como justapuestas accidentalmente. De otra parte, la ciencia no comienza aquí sino por datos inmediatos, objetos adventicios, hipótesis. En ambos casos, la forma necesaria del pensamiento no halla aquí su realización. La reflexión, en cuanto se propone satisfacer esta necesidad del espíritu, es el pensamiento filosófico, propiamente dicho, el pensamiento especulativo. En este pensamiento la reflexión, aun teniendo una naturaleza común con la primera reflexión, se distingue de ella así, y, por consiguiente, aparte las formas que le son comunes con ella, tiene formas propias, cuya forma general es la noción.

OBSERVACIÓN. La relación del conocimiento especulativo con las otras ciencias consiste en que no descuida el contenido que éstas agotan en la experiencia, sino que le admite y emplea; consiste, en otros términos, en que reconoce lo general, las leyes, los géneros que contienen estas ciencias y de hecho su contenido, pero introduciendo al mismo tiempo en estas categorías otras categorías y comunicando así á las primeras su valor y significación propios. La diferencia entre ella y estas ciencias no consiste, á este respecto, sino en ese cambio de las categorías. La lógica especulativa contiene á la antigua lógica y á la antigua metafísica; conserva las mismas formas del pensamiento, las mismas leyes y los mismos objetos,



pero las construye y las organiza de una manera más lata y con ayuda de categorías nuevas.

Hay que distinguir la noción en su acepción especulativa de la noción tal como se entiende generalmente. La manera incompleta como se representa la noción, es lo que da lugar á la opinión común de que el infinito no puede ser aprehendido por la noción.

X. Este modo de concebir el conocimiento filosófico, ya se considere su necesidad, ya la facultad de elevarse á lo absoluto, necesita también ser justificado. Pero tal justificación es también un conocimiento filosófico y, por lo tanto, no podrá encontrarse sino en el seno de la filosofía misma. Una explicación previa de estos puntos sería una explicación sin valor filosófico; no sería sino un conjunto de suposiciones, de probabilidades, de afirmaciones contingentes y gratuitas, á las cuales se podría oponer con razón otras afirmaciones.

OBSERVACIÓN. Uno de los puntos fundamentales de la filosofía crítica es que, antes de elevarse al conocimiento de Dios y de la esencia de las cosas, hay que indagar si nuestra facultad de conocer puede á él conducirnos; porque es preciso conocer el instrumento antes de emprender la obra que se quiere ejecutar con su ayuda; si el instrumento es insuficiente, comenzar el trabajo lo es perdido.



Este punto de vista ha parecido tan justo, que ha excitado la admiración y el asentimiento unánimes, y ha desviado á la inteligencia del objeto del conocimiento para encerrarla en el estudio de sí misma y de los elementos formales del pensamiento. Si no se quiere, sin embargo, dejarse engañar por las palabras, se verá fácilmente que otros instrumentos pueden muy bien ser estudiados y sometidos á un examen, sin que se les emplee en la ejecución de la obra á que son especialmente destinados, pero que toda indagación relativa al conocimiento no puede hacerse sino conociendo, y que hacer recaer una indagación sobre este pretendido instrumento del conocimiento no es otra cosa que conocer. Però querer conocer antes de conocer es tan absurdo como la prudente precaución de aquel escolástico que quería aprender á nadar antes de arriesgarse en el agua.

Reinhold, que ha comprendido muy bien las dificultades que encierra este punto de partida, ha pretendido, para evitarlas, que se debía comenzar por hipótesis, por conocimientos problemáticos y provisionales, y avanzar por este camino —por otra parte, no se sabe cómo— hasta alcanzar una verdad primitiva. Este procedimiento, examinado de cerca, no es otra cosa que el método ordinario que consiste en analizar un principio empírico ó un principio provisional, puesto bajo la forma de definición. Se debe recono-



cer la justicia de esta tentativa en cuanto evidencia que el procedimiento ordinario que consiste en poner presupuestos y principios ordinarios, no es más que un procedimiento hipotético y problemático. Pero la justicia de este punto de vista no corrige en modo alguno el defecto de este procedimiento. Muy al contrario, procura él mismo un ejemplo de su insuficiencia.

XI. Puede también la filosofía tener por fundamento esta necesidad, á saber: que el espíritu que, en cuanto espíritu dotado de sensibilidad, de imaginación, de voluntad, no tiene por objeto sino seres sensibles, representaciones y fines diversos, aspira, en oposición con esas formas de existencia y de esos objetos, á satisfacer lo que hay de más íntimo en él, es decir, el pensamiento, y á elevarse á aquel grado en que sólo tiene por objeto á sí mismo. Así es como el espíritu se aprehende él mismo en el sentido más profundo de la palabra, porque su principio, el fondo puro é idéntico de su sér, es el pensamiento. Sin embargo, en este trabajo, en esta evolución, es donde el pensamiento cae, y, por decirlo así, se pierde en las contradicciones y en las diferencias de pensamientos y donde, por lo tanto, en vez de aprehenderse él mismo, queda como fijo en su contrario. Pero este no es sino un resultado del pensamiento, en cuanto entendimiento, enfrente del cual se eleva una más



alta necesidad, necesidad que hace que el pensamiento no se abandone á sí mismo, y que en este estado de separación de sí mismo, estado de que tiene conciencia, permanezca fiel á sí mismo de tal modo que venga á dominar la contradicción, y realice en sí mismo la conciliación de sus propias contradicciones.

OBSERVACIÓN. Que la dialéctica constituye la naturaleza misma del pensamiento que, como entendimiento, el pensamiento se niega y se contradice á sí mismo, punto es de los más esenciales de la lógica. El pensamiento, desesperando de poder sacar de sí mismo la conciliación de las oposiciones que él á sí mismo se ha puesto, se vuelve hacia las conciliaciones que se realizan en otra esfera ó forma de su existencia, en el espíritu. Pero en este movimiento del pensamiento, que no es más que una vuelta del pensamiento sobre sí mismo, éste no debe caer en esa mitología de que Platón tuvo ante sí un ejemplo, y adoptar una actitud hostil enfrente de sí mismo, como ocurre en ese pretendido conocimiento inmediato que se presenta como la única forma legítima del conocimiento de la verdad.

XII. La filosofía que nace de la satisfacción de esa necesidad, tiene por punto de partida la experiencia, la conciencia inmediata y el razonamiento. Así estimulado, el pensamiento se eleva por su virtud propia



por encima de la conciencia natural, sobre las cosas sensibles y de razonamiento, y se pone como pensamiento puro y sin mezcla, alejándose así de su punto de partida, y colocándose consigo en una relación negativa. De este modo es en sí mismo, en la idea de la esencia universal de este mundo fenomenal (lo absoluto, Dios), idea que puede ser más ó menos abstracta donde el pensamiento halla ante todo su satisfacción. Por su parte, las ciencias empíricas experimentan también la necesidad de borrar esta forma en que la riqueza de su contenido se presenta como una existencia inmediata y exterior, como una multiplicidad de seres juxtapuestos, y, por lo tanto, como un modo contingente y de elevar este contenido á la forma de la necesidad. Esta necesidad es la que hace salir al pensamiento de esta universalidad abstracta que acabamos de indicar y de la satisfacción incompleta que en ella encuentra y que la estimula á desenvolverse. En este desenvolvimiento, el pensamiento, de un lado, se apodera del contenido y de sus determinaciones, y de otro lado, las comunica al mismo tiempo esa forma en que existen en su libertad, en la libertad del pensamiento originario, que es la necesidad de su naturaleza.

OBSERVACIÓN. A continuación determinaremos, de una manera más precisa y completa, la relación de la inmediatidad y de



la mediación en la conciencia. Es preciso sólomente observar aquí que, aunque estos dos momentos aparezcan como distintos, ninguno de ellos puede en realidad producirse sin el otro, y que están indisolublemente unidos. Así el conocimiento de Dios y de todo sér suprasensible supone la elevación del pensamiento por cima de la sensación ó de la intuición sensible. Contiene, por consiguiente, una relación negativa con esta última que hace el punto de partida, y, por tanto, contiene una mediación. Porque hay aquí mediación siempre que hay comienzo y tránsito á un segundo término, de tal modo que éste no es sino en tanto que se llega á él partiendo de otro término. Pero el conocimiento de Dios no conserva menos su independencia frente á frente de este momento empírico. Se debe aún decir que esta independencia la adquiere negando este momento y elevándose por cima de él.

Pero si se hace de la mediación, se podrá decir (y no es esta una objeción muy seria) la condición de este conocimiento, y si esta mediación no es sino incompletamente suprimida, la filosofía deberá su fundamento á la experiencia, al elemento *á posteriori*. Esto es como el comer que se debe á los alimentos, porque sin ellos no se hubiera podido comer. De hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de todo sér inmediato. El comer es, es cierto, representado como



ingrato en esta relación, puesto que destruye el sér mismo al cual debe su existencia. Y hay que conceder que en este sentido el pensamiento no es menos ingrato.

La inmediatidad propia, pero esencialmente reflejada, y, por tanto, esencialmente mediatizada del pensamiento (el elemento *à priori*), es lo universal, esta forma en que el pensamiento es el mismo y en sí mismo. Aquí halla en sí mismo su satisfacción; y allí es también donde está la razón de su indiferencia respecto de su particularización, y, por tanto, de su propio desenvolvimiento. Es como la religión que ofrece la misma satisfacción y dicha, ya se eleve de una manera más ó menos desenvuelta á la conciencia científica, ya no salga de la esfera irreflexiva y espontánea de la creencia y del corazón. Cuando el pensamiento se detiene en la universalidad de la idea—el sér de los Eléatas y el *devenir* de Heráclito nos procuran ejemplos— se puede, con razón, acusarle de *formulismo*. Puede también ocurrir que en una filosofía más avanzada no se aprehenda sino proposiciones ó determinaciones abstractas como: *Todo es una sola y misma cosa en lo absoluto; el sujeto y el objeto son idénticos*, y que lo particular no sea sino una repetición de estas proposiciones. Con razón, pues, se pretende, relativamente á la generalidad primera y abstracta del pensamiento, que á la experiencia se debe el desarro-



llo del conocimiento filosófico. De un lado, las ciencias empíricas no se han detenido en la simple percepción de las individualidades fenomenales, sino que han elaborado, pensándola, independientemente de la filosofía, la materia del conocimiento en cuanto se han elevado á las determinaciones generales, á los géneros y á las leyes. Han modelado así de antemano el contenido de las ciencias particulares, de manera que puede ser recibida en el dominio del conocimiento filosófico. De otro lado, estas ciencias obligan al pensamiento mismo á elevarse á esas determinaciones concretas. Pero esta toma de posesión del contenido por el pensamiento en que el pensamiento hace desaparecer el elemento inmediato y exterior cuyo contenido no se ha franqueado aún, es al mismo tiempo un desenvolvimiento propio é interno del pensamiento mismo. Por consiguiente, si la filosofía debe á las ciencias empíricas su desenvolvimiento, da á su contenido la forma más esencial de la libertad (la *á priori*) del pensamiento y la demostración de la necesidad, demostración que substituye á la certeza y al hecho empíricos, de tal modo que este hecho deviene la representación y la imagen de la actividad originaria y absolutamente independiente del pensamiento.

XIII. En la forma especial de la historia exterior del pensamiento, el origen y el desenvolvimiento de la filosofía se hallan repre-



sentados como una simple historia de esta ciencia, y, por tanto, los grados de desenvolvimiento de la idea aparecen en ella como una serie de hechos que se suceden accidentalmente, ó como principios absolutamente diferentes que se realizan en los diversos sistemas. Y, sin embargo, aquel que trabaja en esta obra es, desde el origen de los tiempos, el mismo espíritu vivo cuya actividad consiste en darse la conciencia de sí mismo y de su esencia, y que, tomándose á sí mismo por objeto, se eleva á su más alto grado de existencia. La historia de la filosofía nos muestra, de una parte, en los diversos sistemas, una sola y misma filosofía que ha recorrido diferentes grados y, de otra parte, que los principios particulares de cada sistema no son sino partes de un solo y mismo todo. La última filosofía en el orden del tiempo es el resultado de todas las filosofías precedentes, y debe, por consiguiente, contener sus principios. Es, si es una verdadera filosofía, la más desarrollada, la más rica y la más completa.

OBSERVACIÓN. En un tan gran número de doctrinas filosóficas, hay que distinguir lo general y lo particular según su especial determinación. Si no se aprehende lo general sino de una manera formal y nos limitamos á justaponerle á lo particular, lo general vendrá á ser, ello mismo, un sér particular. Aquel que, en las cosas ordinarias de la vi-



da, se representase así la relación de lo general y de lo particular, pasaría por un insensato. Tal sería, por ejemplo, aquel que, deseando comer fruta rechazara las cerezas, las peras y las uvas, porque eran cerezas, peras y uvas y no *la fruta*. Sin embargo, cuando se trata de la filosofía, cada cual se cree con derecho á desdeñarla porque hay diferentes filosofías y porque cada una constituye una filosofía y no la filosofía, como si las cerezas no fuesen también fruta.

Ocurre así que se coloca una filosofía fundada sobre un principio general al lado de otra fundada sobre un principio particular y aun de una doctrina que niega que haya una filosofía. Y se les coloca así una al lado de otra, como si no fuesen sino dos maneras diferentes de concebir la filosofía. Tanto valdría decir que la luz y las tinieblas son sencillamente dos especies diversas de luz.

XIV. El mismo desenvolvimiento del pensamiento es el que se verifica en la filosofía y en su historia. Pero en la primera se produce libre de toda circunstancia exterior é histórica, en el puro elemento del pensamiento. El pensamiento libre y verdadero es el pensamiento concreto. Así es como es idea y en su universalidad completa es idea, ó lo absoluto. La ciencia de lo absoluto es necesariamente un sistema, porque lo verdadero, en cuanto verdadero concreto, no es tal sino desarrollándose en sí mismo y



conservando en estos desonvolvimientos su unidad; en otros términos, no es tal sino como totalidad. Y sólo diferenciándose y determinando sus diferencias puede realizar su necesidad y la libertad del todo.

OBSERVACIÓN. Una filosofía que no es un sistema nada podrá tener de científica. Expresa antes bien una opinión subjetiva y su contenido es un contenido contingente. Porque un contenido no está justificado sino cuando es el momento de un todo. Fuera de esto, todo no es sino una hipótesis ó una afirmación subjetiva. Hay muchos escritos filosóficos que no expresan sino opiniones y convicciones de este género. Con error se considera que constituye un conocimiento sistemático una filosofía que descansa sobre un principio limitado y que se halla en presencia de otro principio. La verdadera filosofía debe encerrar todos los principios particulares en su unidad.

XV. Cada parte de un sistema filosófico es un todo y forma un círculo determinado del conocimiento. Sólomente la idea se halla en él en una de sus determinaciones ó en uno de sus elementos. Cada círculo particular sale de sus propios límites precisamente porque, en tanto que es un todo, forma también el fundamento de una esfera ulterior. Así el todo es un círculo que contiene á otros círculos, cada uno de los cuales forma un momento necesario, de tal suerte que el sis-



tema de sus elementos particulares constituye la totalidad de la idea, la cual, por esto mismo, se vuelve á hallar en cada uno de ellos.

XVI. Una Enciclopedia no debe contener la exposición completa de las ciencias particulares y entrar en sus detalles; basta que indique su punto de partida y sus fundamentales principios.

OBSERVACIÓN. Lo que hace que no se pueda fácilmente determinar con precisión el número de las partes que deben concurrir á formar una ciencia particular, es que cada parte de la ciencia no es un momento individual y aislado, sino un momento que no posee su verdad sino en tanto que forma, él también, un todo. Por consiguiente, el círculo entero de los conocimientos filosóficos es la unidad verdadera de la ciencia, unidad que puede también ser considerada como un todo que abraza las diversas ciencias particulares.

La Enciclopedia filosófica se distingue de las Enciclopedias ordinarias en que éstas no son en general más que un agregado de diversas ciencias que se reúne de un modo arbitrario y empírico y entre las cuales hay alguna que sólo tiene de ciencia el nombre y ella misma no ofrece sino un conjunto de conocimientos. Como tal conjunto es el producto de un método exterior, la unidad que de él resulta es también una unidad exte-



rior, una cierta combinación de partes. Pero por lo mismo que estos materiales son reunidos accidentalmente, se fracasa también en las tentativas que se hace para ordenarles.

La Enciclopedia filosófica no excluye solamente: 1.º un simple agregado de conocimientos como, por ejemplo, la filología, sino también, 2.º, los conocimientos que no tienen otro fundamento que la convención, por ejemplo, la *heráldica*, siendo esos conocimientos completamente *positivos*; 3.º hay también otras ciencias que se llaman *positivas* y que tienen, sin embargo, un origen y un fundamento racionales. Por este último lado pertenecen á la filosofía, pero se separan de ella por su lado positivo. Este puede introducirse en las ciencias de muchas maneras. En efecto: 1.º su origen racional puede alterarse, cuando rebajan lo general haciéndole descender á la esfera de la individualidad y de la realidad empíricas. En este dominio del cambio y de la contingencia, no es la noción, sino la simple probabilidad lo que se puede hacer valer. La ciencia del derecho, por ejemplo, ó bien el sistema de los impuestos directos é indirectos exigen ciertas disposiciones exactas y minuciosas que están fuera de la determinación absoluta de la noción y que son tales que no se les puede considerar de muchas maneras, según el punto de vista en que uno se coloque y que



así escapan á una regla fija y última. Otro tanto ocurre con la idea de la naturaleza que, dispersándose en los individuos, deja penetrar en ella la contingencia, lo que hace que la *historia natural*, la *geografía*, la *medicina*, etc., nos presenten formas de existencia, especies y diferencias que son más bien producto de un accidente exterior y de un juego de la naturaleza que determinaciones de la razón. También la historia pertenece á este orden de conocimientos, puesto que si, de una parte, es la idea la que forma su esencia, de otra su manifestación tiene lugar en el dominio de la contingencia y del libre albedrío.

2.º Pueden también aquellas ciencias ser consideradas como positivas, que no tienen conciencia de la finidad de su determinación, ni de su tránsito á una esfera más alta, y que se consideran como pudiendo enteramente bastarse á sí mismas. A esta finidad de la forma del conocimiento — las otras imperfecciones son propias del contenido — se refiere, 3.º, este modo de conocer, que descansa, en parte, sobre el razonamiento, en parte sobre el sentimiento, la creencia, la ajena autoridad y, en general, sobre la autoridad de la intuición interna ó externa. En este orden de conocimientos hay que colocar la filosofía que se apoya sobre la antropología, los hechos de conciencia, la intuición interna ó la experiencia externa.



Es posible también que la forma de exposición de la ciencia sea empírica, y que, á pesar de esto, se llegue á ordenar, con ayuda de una intuición viva y profunda, los fenómenos y los datos de la experiencia, según los desenvolvimientos interiores de la noción. Lo que puede llevar á este procedimiento empírico al resultado de que, á través de las oposiciones de los fenómenos múltiples y coexistentes se borren las circunstancias exteriores y contingentes que acompañan á estos fenómenos, y que el espíritu sienta así despertarse en él la necesidad de lo universal. Una física ó una historia experimental de esta especie, hecha con inteligencia, podrá encerrar cierto conocimiento racional de la naturaleza y de las cosas humanas, pero no será sino una imagen exterior, un simulacro de la noción.

XVII. Por lo que concierne al comienzo de la filosofía, parece, ante todo, que debiera comenzar, como las demás ciencias, por una suposición subjetiva ó por un objeto particular que, para las otras ciencias, es el espacio ó el número, por ejemplo, y que para ella sería el pensamiento. Sólomente hay que observar en este punto que es por un acto libre como el pensamiento se coloca en este punto de vista en que no existe sino para sí mismo, y en que engendra y se da él mismo su objeto. Es menester, además, que este punto de vista que aparece como



inmediato devenga un resultado, y el último resultado por el interior de la ciencia misma, y que así se vuelva á hallar el punto de partida en el resultado, y que llegando á éste se vuelva al punto de partida. De este modo, la filosofía es un círculo que vuelve sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido en que las demás ciencias le tienen; de tal suerte, que aquí el comienzo no existe para la ciencia misma, sino sólomente para el asunto que se entrega á la indagación filosófica. En otros términos, la noción de la ciencia, y, por tanto, la noción primera (y precisamente porque es la primera contiene esta escisión en que el pensamiento se pone como objeto en cierto modo exterior al sujeto que filosofa) debe ser aprehendido por la ciencia misma. Alcanzar á la noción de su noción, traer así la noción á su punto de partida, colocarla en un estado de perfecta satisfacción, esta es la tarea y el fin de la filosofía.

XVIII. Así como no se podría trazar de antemano el croquis general de una doctrina filosófica por la razón de que la exposición de la idea implica entero el desenvolvimiento de las diversas partes de la ciencia, por la misma razón no se podría dar la división fuera de este desenvolvimiento y de esta exposición. No se puede, pues, indicar aquí la división, ni el croquis general del sistema, sino por anticipación.



La idea se produce como pensamiento idéntico á sí mismo; pero, que es, al mismo tiempo, como actividad que se opone á sí misma para ser para sí, y que no se separa de sí misma en esta oposición. La ciencia se divide así en tres partes, á saber:

1.^a *Lógica, ó ciencia de la idea en y para sí.*

2.^a *Filosofía de la naturaleza ó ciencia de la idea en su existencia exterior.*

3.^a *Filosofía del espíritu como idea que vuelve sobre sí misma de su existencia exterior.*

Se ha observado ya (§ 15) que las diferentes ciencias filosóficas son otras tantas determinaciones de la idea, y que no son sino la idea, que se despliega en sus diferentes elementos. En la naturaleza, lo mismo que en el espíritu, es la idea lo que se vuelve á hallar; pero aquélla es la idea que ha tomado la forma de una existencia exterior, éste es la idea que existe y deviene para sí. Tal determinación en que la idea se manifiesta es un momento que recorre sin detenerse en él. Por consiguiente, una ciencia particular debe ser considerada como teniendo un objeto, un contenido propio, pero también como no formando sino un grado á través del cual hay que elevarse á una esfera superior.

La división tiene el inconveniente de presentar las diferentes partes de la ciencia



una al lado de otra, como si fuesen elementos entre los cuales no hubiese conexión interna, y que estuviesen separados por una diferencia substancial, tal como la diferencia de las especies.



LÓGICA

PRIMERA PARTE DE LA ENCICLOPEDIA

Preliminares.

XIX. La lógica es la ciencia de la idea pura, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento.

OBSERVACIÓN. Lo que es cierto de toda noción presupuesta de la filosofía en general lo es igualmente de esta determinación, así como de las determinaciones contenidas en estas observaciones preliminares, á saber: que son determinaciones sacadas de una vista del conjunto.

Se puede decir que la lógica es la ciencia del pensamiento, de sus determinaciones y de sus leyes; pero el pensamiento como tal no constituye sino la determinabilidad general ó el elemento en que la idea se halla en el estado de idea lógica. La idea es el



pensamiento, no como pensamiento puramente formal, sino como totalidad que se desarrolla ella misma en sus determinaciones y en sus leyes, y, por tanto, estas determinaciones y estas leyes no las encuentra en sí como elementos que están ya en ella y que le son dados de antemano, sino que ella misma se los da.

La lógica es la ciencia más difícil en el sentido de que no tiene por objeto intuiciones, ni aun, como la geometría, representaciones que en su abstracción son representaciones sensibles, sino abstracciones puras, y de que exige la facultad y el hábito de concentrarse en el pensamiento puro, de aprehenderle fuertemente y de moverse en él. De otra parte, se podría considerarla como la ciencia más fácil, porque su contenido no es otra cosa que el pensamiento y sus determinaciones ordinarias, que son también las más sencillas y elementales. Se puede decir igualmente que son lo que hay de más conocido, el *ser* y el *no ser*, la *determinabilidad*, la *magnitud*, el *ser en sí*, el *ser para sí*, lo *uno*, lo *múltiple*, etc. Sin embargo, este conocimiento es el que hace más difícil el estudio de la lógica. Porque, de un lado, se es fácilmente llevado á creer que no hay utilidad alguna en ocuparse en las cosas que se conoce ya, y de otro, es preciso por esto mismo trabajar por procurarse de ellas una noción muy distinta, ó, por mejor



decir, una noción opuesta á aquella que se tenía antes.

En cuanto á su utilidad, se puede decir, primero, que la lógica es útil al sujeto en sus relaciones, en cuanto el sujeto, estudiándola, se procura una cierta educación para alcanzar determinados fines. Y esta educación consiste en que ejercita en ella su pensamiento, porque esta ciencia es el pensamiento del pensamiento, y así los pensamientos penetran en su espíritu bajo la forma de pensamientos. Pero la lógica es la forma de la verdad pura, ó por mejor decir, es la verdad pura misma, y, por tanto, es muy otra cosa que un instrumento útil. Si lo que hay más importante, más libre y más independiente es también la más útil, la lógica será la ciencia más útil. Pero, así entendida, su utilidad será algo más que un simple ejercicio formal del pensamiento.

Zusatz 1. La primera cuestión que debemos proponernos es esta: ¿cuál es el objeto de nuestra ciencia? Y la respuesta más sencilla y clara es que este objeto es la verdad. Es esta una palabra muy seria y que expresa una cosa más seria aún. Son éstas una palabra y una cosa que deben hacer vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros si nuestro espíritu y nuestro corazón están sanos. Con la verdad surge también la duda, si nos es dado conocerla. Parece que hay aquí desproporción entre nuestra natu-



raleza humana limitada y la absoluta verdad; lo cual acarrea la cuestión de la relación del finito y del infinito. Dios es la verdad: ¿cómo podemos conocerle? La humildad y la modestia son virtudes que parecen estar en oposición con una tarea semejante. Pero se impone también la cuestión de saber si realmente la verdad puede ser conocida, para justificar esta conclusión: que vale más vivir en el círculo vulgar de los fines finitos. Sin embargo, pronto se ha renunciado á tal humildad. Un lenguaje como este: «¿cómo podemos nosotros, miserables gusanos, conocer la verdad?» ha dejado de usarse, y en su lugar se ha visto aparecer la vanidad y la presunción de creer que se está de un modo inmediato en la verdad. Se ha persuadido á la juventud de que basta que se mantenga firme y camine para poseer la verdad—la verdad religiosa y política. Y se ha hecho, sobre todo, comprender, á este propósito, que los más ancianos no son sino una masa endurecida, petrificada y sumida en la ignorancia y el error. La juventud es la aurora de la vida, el viejo mundo es la noche y las tinieblas. Se le aconseja que se ocupe en las ciencias particulares, sólomente para hallar en ellas medios para los fines exteriores de la vida. Así, esta humildad que aleja del conocimiento y de la indagación de la verdad es aquí reemplazada por la convicción de que se posee ya la verdad completamente.



Sin duda, la juventud es la esperanza de la vejez, porque ella debe hacer adelantar al mundo y á la ciencia. Mas no se deposita en ella esta confianza sino á condición de que no quede como es y de que emprenda y realice el rudo trabajo de la inteligencia.

Hay también otro modo de ser modesto en punto á la verdad. Es ese aire desdeñoso que se adopta frente á ella, ese que adoptó Pilatos frente á Cristo. ¿Qué es la verdad? dice Pilatos, entendiendo así que sabía á qué atenerse en todas las cosas, y que nada hay que merezca ser tomado en serio; lo que expresaba también Salomón cuando decía que todo es vanidad. Lo que queda, en efecto, aquí es sólo la inanidad subjetiva.

Hay también una especie de poltronería que viene á oponerse al conocimiento de la verdad. El espíritu indolente es naturalmente llevado á pensar que la filosofía no debe ser tomada en serio. Se sigue aprendiendo la lógica, pero ésta debe dejarnos tales como somos. Se imagina que al elevarse por cima del círculo de las representaciones ordinarias, se pierde uno en una región peligrosa, y se confía á un océano en que se es azotado en todos sentidos por las olas del pensamiento y que, después de todo, se vuelve á las arenosas playas de las cosas de este mundo, que se ha abandonado por nada absolutamente. El mundo nos enseña lo que da de sí este modo de ver. Se puede llegar á ser



hábil, adquirir un gran número de conocimientos y la rutina de una profesión y procurarse una educación para alcanzar los propios fines particulares. Pero es muy otra cosa moldear el propio espíritu para su fin más alto y trabajar por realizarle. Esperemos que la juventud de nuestro tiempo estará animada del deseo de algo mejor, y que no quedará satisfecha con un saber superficial, con la sombra del verdadero saber.

Zusatz 2. Se admite generalmente que el pensamiento es el objeto de la lógica. Pero se puede tener del pensamiento una opinión muy baja ó muy elevada. Se dice: esto es solo un pensamiento, entendiendo por tal un elemento subjetivo, arbitrario y contingente, pero no la cosa misma, lo verdadero, lo real. Pero se puede formar de él una alta opinión y entender que sólo él puede aprehender lo que hay más elevado, la naturaleza divina, y que los sentidos nada pueden darnos á conocer de esta naturaleza. Se dice: Dios es espíritu y en espíritu y en verdad es como él quiere que se le adore. Pero se concede que el sér sensible no es el sér espiritual y que lo que hay de más íntimo en el sér espiritual es el pensamiento, de tal suerte que sólo el espíritu puede conocer el espíritu. El espíritu puede, es cierto, ser y saberse como espíritu sensible—en la religión por ejemplo—pero una cosa es el sentimiento como tal, así como la forma del



sentimiento, y otra el contenido del sentimiento. Este, como tal, es, en general, la forma del sér sensible que tenemos común con el animal. Esta forma puede, muy bien, apoderarse del contenido concreto, pero este contenido no pertenece á esta forma. La forma del sentimiento es la más inadecuada al contenido espiritual. Este, Dios mismo, no está en su verdad sino en el pensamiento y como pensamiento. En este sentido el pensamiento no es simple pensamiento (*subjetivo, arbitrario, etc.*), sino que es la más alta, y vista de más cerca, la única forma bajo la cual el sér eternal y absoluto puede ser aprehendido.

Ocurre con la ciencia del pensamiento lo que con éste. Se puede tener de ella una elevada ó baja opinión. Se puede pensar, se dice, sin la lógica así como se puede digerir sin estudiar fisiología. El estudiar lógica no hace que no se piense después como antes; quizá se pensará más metódicamente, pero la diferencia será mínima. Sin duda, si la obra de la lógica no consistiese sino en hacer conocer la actividad del pensamiento puramente formal, no realizaría sino lo que se podría realizar de cualquiera otra manera. De hecho, la antigua lógica se colocó en este terreno. Pero es preciso decir que aun el conocimiento del pensamiento, en cuanto actividad puramente subjetiva, realza al hombre y tiene interés para él; porque conociendo



do lo que es y lo que hace, es como el hombre se distingue del bruto. Pero, por otra parte, la lógica ocupa también un alto rango como ciencia del pensamiento, en cuanto sobre el pensamiento puede alcanzar la verdad. Una vez, pues, que la ciencia lógica considera el pensamiento en su actividad y en sus productos (el pensamiento no es una actividad sin contenido, porque engendra pensamientos que son los pensamientos), su contenido será el mundo suprasensible y su obra consistirá en moverse en este mundo. Objeto de las matemáticas son el número y el espacio abstractos. El ser matemático es un ser aún sensible, aunque abstractamente. Pero el pensamiento se separa también de esta esfera extrema del ser sensible y se mueve libremente en sí mismo, se aleja de toda sensibilidad externa é interna y rechaza toda tendencia é interés particulares. En cuanto la lógica se coloca en este terreno, debemos formar de ella más alta noción que la que se forma ordinariamente.

Zusatz 3. La necesidad de aprehender la lógica de un modo más profundo que como ciencia del pensamiento puramente formal nace del interés que han despertado la religión, el estado, el derecho, la vida social. Antes nada peligroso se veía en el pensamiento. Se pensaba Dios, la naturaleza, el Estado y se abrigaba la convicción de que, no por los sentidos ó por representaciones



y opiniones contingentes, sino por el pensamiento sólo se podía ascender al conocimiento de la verdad. Avanzando por este camino se acabó por descubrir que las relaciones más elevadas de la vida se hallaban así conmovidas. Se vió que el pensamiento quitaba al mundo positivo su poder, que las legislaciones caían ante él como en holocausto, que la religión no escapaba á sus ataques, que las doctrinas religiosas establecidas y que se consideraban como revelaciones y las viejas creencias, se desvanecían á su soplo. Tal es, por ejemplo, la posición hostil que adoptó la filosofía griega enfrente de la vieja religión cuyas representaciones aniquilaba. Y estos ataques contra la religión y el Estado, estas dos cosas esencialmente unidas, acarrearón el destierro y la muerte á los filósofos. Así es cómo el pensamiento ha afirmado su poder en la realidad y ha ejercido la acción más extraordinaria. Y esto también es lo que ha llamado la atención sobre su poder y lo que ha motivado que se haya comenzado á examinar de más cerca sus pretensiones y que se haya creído hallar que se atribuye demasiado y que emprende lo que no puede realizar. Porque, en vez de elevarse al conocimiento de Dios, de la naturaleza y del espíritu, en otros términos, al conocimiento de la verdad, ha trastornado la religión y el Estado. De aquí ha nacido la necesidad de justificar al pensamiento sobre



estos resultados. Y así la indagación de la naturaleza y los derechos del pensamiento constituye, en gran parte, el interés de la filosofía moderna.

XX. Si tomamos al pensamiento en su representación más inmediata, le veremos aparecer primero en su significación subjetiva ordinaria, á saber: como una de las actividades ó facultades al lado de otras facultades, tales como la sensibilidad, la intuición, la imaginación, el deseo, la voluntad, etc. Su producto, la determinabilidad ó forma del pensamiento, será lo universal, lo abstracto en general. El pensamiento en cuanto actividad, es, por consiguiente, lo universal activo, y que se hace á sí mismo por su actividad, puesto que su producto es también lo universal. El pensamiento representado como sujeto, es el sér pensante y la expresión simple que designa el sujeto existente como sér pensante es *yo*.

OBSERVACION. Las determinaciones que indico aquí y en los párrafos siguientes, no deben ser consideradas como simples aserciones ó como expresión de mis opiniones personales sobre el pensamiento. Sin embargo, como en esta exposición preliminar no puede haber deducción ó demostración, pueden ser consideradas como *hechos*, y cada cual, cuando fije su atención sobre estos pensamientos, podrá comprobar empíricamente en su conciencia que el carácter de



universalidad, como las otras determinaciones que voy á señalar, se encuentran en el pensamiento. Bien entendido que para observar los hechos de conciencia y entender estas representaciones, es preciso el hábito de la reflexión y la abstracción.

Ya en esta exposición preliminar se ve producirse la diferencia de la percepción sensible, de la representación y del pensamiento. Es una diferencia decisiva para la inteligencia de la naturaleza y de las diversas especies del conocimiento. Será, pues, aclarar este último punto, señalar aquí esta diferencia. Para explicar la percepción sensible se recurre, ante todo, á los sentidos, ó á sus órganos. Pero la expresión, *órgano de los sentidos*, no procura determinación alguna relativa á lo que es aprehendido en la percepción sensible. La diferencia de ésta y del pensamiento consiste en que la determinación de la primera es la individualidad, y como lo individual (el sér completamente abstracto, y, por decirlo así, en el estado de átomo), está también en relación en la percepción sensible, las cosas son exteriores unas á otras y en esta exterioridad sus formas abstractas más inmediatas son la justaposición y la sucesión.

El contenido de la representación es también esta materia sensible, pero una materia que yo me he apropiado, porque este contenido reside en mí, y ha revestido



una forma sensible, general y reflejada.

Sin embargo, aparte esta materia sensible, la representación tiene también por contenido una materia que saca de otra fuente, es decir, del pensamiento que tiene conciencia de sí mismo. Tales son las representaciones del derecho, de la moral, de la religión y del pensamiento mismo, lo que hace que no se vea fácilmente en qué consiste la diferencia de estas representaciones y de los pensamientos de este contenido; porque aquí se tiene un contenido que es el pensamiento y también una forma general, forma que, por otra parte, ha recibido ya este contenido por lo mismo que está en mí y, en general, porque es una representación. Pero el carácter de la representación, aun bajo este aspecto, consiste en que el contenido queda en ella en un estado de individualización y de aislamiento. Las representaciones del derecho, de la justicia y de otras determinaciones análogas, no son en ella, es cierto, justapuestas como en el sér sensible, una fuera de otra en el espacio. Aparecen sucesivamente en el tiempo, pero su contenido no está sometido á la sucesión del tiempo; no cambia ni pasa con él. Sin embargo, estas determinaciones virtualmente espirituales existen en el estado de individualización y de aislamiento en la larga circunscripción de la generalidad interna abstracta de la facultad representativa. Son



representaciones simples, pero en ese estado de separación. Así se tiene la representación del derecho, del deber, de Dios, etc. Ahora la representación se detiene en esta determinación, á saber: que *el derecho es el derecho*, que *Dios es Dios*, ó bien recibe una determinación más desarrollada tal como: *Dios es el creador del mundo, omnisciente, omnipotente*. Pero, en ambos casos, no se hace sino enumerar una serie de determinaciones simples y aisladas que, pese al lazo que las une en el sujeto, permanecen distintas y separadas. Aquí se ve la relación de la facultad representativa y del entendimiento. Estas dos facultades no difieren entre sí, sino en cuanto una, el entendimiento, introduce en las determinaciones aisladas de las representaciones las relaciones de lo general y de lo particular, de la causa y del efecto, etc., etc.; por consiguiente, relaciones marcadas con un carácter de necesidad, mientras que la facultad representativa se limita á colocar las representaciones una al lado de otra, no ligándolas sino de un modo indeterminado por la simple cópula *y*.—Se puede decir que, en general, la filosofía no tiene otro objeto que transformar las representaciones en pensamientos y los simples pensamientos en nociones. Diferencia es esta que importa, ante todo, señalar entre la representación y el pensamiento.

Luego si la individualidad y la exteriori-



dad son las determinaciones del sér sensible, hay que decir que estas determinaciones son, á su vez, también pensamientos y lo general. Se verá en la lógica que los pensamientos y lo general consisten precisamente en ser ellos mismos y su contrario; que el pensamiento aprehende y franquea este último y que nada le podría huir. Como el lenguaje es obra del pensamiento, nada se puede expresar por el lenguaje que no sea lo general. Lo que no es sino una opinión, no pertenece sino á mí como tal individuo particular. Pero si el lenguaje no expresa sino lo general, no podré expresar sino lo que es mi opinión. Y lo que no puede ser expresado, el sentimiento, la sensación, no es lo que hay más importante y verdadero, sino más bien lo más insignificante y menos real. Cuando pronuncio estas palabras: *el individuo, este individuo, aquí, ahora*, expreso nociones generales; y aunque por *todos y cada uno*, por *este* y por *ahora*—aunque fuesen un *este* ó un *ahora* sensibles—se quiera designar cosas individuales, todas estas palabras expresan lo general. Así mismo, cuando digo *yo*, entiendo por tal el yo que soy y que excluye todos los demás *yos*. Pero lo que llamo *yo* es *cualquier yo* que, como el mío, excluye todos los demás.—Kant se ha servido de una expresión impropia cuando ha dicho que el yo *acompaña* á todas nuestras representaciones, sensaciones y deseos.



El yo es lo general en y para sí, mientras que la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) es también una forma, pero exterior, de lo general. Todos los hombres tienen esto de común conmigo, que son *yo*, así como todas *mis* sensaciones, todas *mis* representaciones tienen entre sí de común, el ser *mías*. Pero el yo como tal en su forma abstracta es esa relación sencilla consigo mismo en que se hace abstracción de toda representación, sensación y estado, así como de toda particularidad resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc. En este sentido el yo constituye la existencia de lo general completamente abstracto, del sér abstractamente libre. Por consiguiente, el yo es el pensamiento en cuanto sujeto, y como yo soy presente en todas mis sensaciones, representaciones y estados, el pensamiento es presente en todas estas determinaciones y es la categoría que á todas las penetra.

Zusatz. Cuando se trata del pensamiento éste aparece primeramente como una actividad subjetiva, como una facultad semejante á otras que poseemos, como la memoria, la representación, la voluntad, etc. Si el pensamiento no fuese sino una simple actividad subjetiva, y como tal constituyese el objeto de la lógica, tendría, como las otras ciencias, su objeto determinado. Pero no se ve, ante todo, porque se haría del pensamiento una ciencia especial, no haciendo lo



mismo con la voluntad, la imaginación, etc. Hay, sin embargo, una razón para esta excepción en favor del pensamiento, la importancia especial que se le concede por constituir la verdadera naturaleza humana y distinguir al hombre del animal.—Aprender á conocer el pensamiento mismo como simple actividad subjetiva, es un estudio que tiene también su importancia. Las determinaciones del pensamiento así considerado, son reglas y leyes cuyo conocimiento se adquiere por la experiencia. El pensamiento considerado en esta relación según sus leyes, es lo que forma el contenido de la lógica ordinaria: Aristóteles es el fundador de esta lógica. Ha querido dar así al pensamiento el poder que le corresponde en cuanto tal. Nuestro pensamiento es una cosa muy concreta, pero se debe distinguir en la complejidad del contenido lo que pertenece al pensamiento ó forma abstracta de la actividad. Un lazo invisible, espiritual, la actividad del pensamiento une este contenido y este lazo; esta forma como tal es lo que Aristóteles ha puesto en claro y determinado. Esta lógica de Aristóteles ha formado la ciencia lógica hasta nuestros días. Ha recibido desarrollo, sobre todo de los escolásticos, que no han sido sino simples desenvolvimientos que no han aumentado su materia. Respecto á esta ciencia la obra de los tiempos modernos ha consistido principalmente, de una parte, en eli-



minar muchas determinaciones lógicas de Aristóteles y de los escolásticos, y de otra en entrar en ella muchos elementos psicológicos. Lo que da su importancia á esta ciencia es que en ella se aprende á conocer los procesos del pensamiento finito y es una ciencia racional si responde á su objeto; el objeto que presupone. No se puede negar que el estudio de esta lógica formal tiene su utilidad en cuanto por ella se refresca, como se dice, el cerebro, se aprende á concentrarse y á abstraerse, mientras que en la conciencia ordinaria hay que ocuparse en representaciones sensibles que se mezclan y confunden. Por el contrario, abstrayendo, el espíritu se concentra en un solo punto y adquiere así el hábito de vivir la vida interior y de penetrar en la intimidad de las cosas. El conocimiento de las formas del pensamiento finito puede procurar un medio para la formación de las ciencias empíricas que proceden según estas formas y en este sentido se ha considerado á la lógica como un instrumento. Ahora se puede usar de ella más largamente y decir que es preciso estudiarla, no por su utilidad, sino por ella misma, porque las cosas excelentes deben ser buscadas por sí mismas. Pero hay que decir al par que las cosas excelentes son también las más útiles, porque constituyen el principio substancial que es por sí mismo y que es como el auxiliar de los fines particulares que hace avanzar y



que conduce á la madurez. Puesto que los fines particulares no son lo más excelente no se realizan sino por la acción de lo más excelente. La religión, por ejemplo, tiene un valor absoluto en sí misma, pero lleva también y conserva en sí los demás fines. El Cristo dice: Buscad tan solo el reino de Dios y lo demás os será dado por añadidura.—Sólamete persiguiendo el sér absoluto los fines particulares pueden realizarse.

XXI. Cuando el pensamiento está, como pensamiento activo, en relación con los objetos (pensamiento reflejado), lo universal, en tanto que produce esta actividad, contiene la naturaleza de la cosa, la esencia, el sér íntimo, lo verdadero.

OBSERVACIÓN. Hemos recordado en el párrafo quinto la antigua creencia de que lo que hay de verdadero en los objetos, en las propiedades y los hechos, es decir, su naturaleza interna y esencial, es lo que importa conocer, y que esta naturaleza no se produce de una manera inmediata en la conciencia, que no es lo que nos muestran la primera apariencia de la cosa, sino que no se la puede alcanzar sino por la reflexión.

Zusatz. Se invita ya al niño á reflexionar. Por ejemplo, se le hace unir los adjetivos con los substantivos. Aquí el niño debe ser atento y distinguir; debe recordar la regla y aplicarla al caso particular. La regla no es otra cosa que lo general y con este ele-



mento general debe concordar el niño lo particular.—Además, tenemos fines en la vida y reflexionamos acerca de cómo podemos alcanzarles. El fin es aquí lo general, el principio director y tenemos medios é instrumentos cuya actividad determinamos según este principio.—De un modo semejante interviene y obra la reflexión en las relaciones morales. Reflexionar quiere decir aquí acordarse del derecho y del deber y de que á este elemento general, como regla invariable, debemos conformar nuestra conducta en los casos particulares; en otros términos, la determinación general, debemos reconocerla, reproducirla en nuestras acciones.—Igual nos conducimos en nuestras relaciones con los fenómenos de la naturaleza. Por ejemplo, observamos el relámpago y el trueno. Este fenómeno nos es conocido y á veces nos atenemos á este conocimiento. Pero el hombre no se satisface con un conocimiento exterior y sensible, quiere ir más lejos, quiere conocer la naturaleza del fenómeno, quiere aprehender su noción. Esto es lo que le lleva á reflexionar, á buscar su causa como aquello que se distingue del fenómeno en cuanto sér interior, que se distingue del sér puramente exterior. Se desdobra así el fenómeno, se le divide en dos, en lo interno y lo externo, en la fuerza y en su manifestación, en la causa y en el efecto. Lo interno, la fuerza, etc., son aquí también



lo general, lo que persiste. No es tal ó cual relámpago, tal ó cual planta, sino lo que permanece lo mismo en todas estas cosas. El sér sensible es un sér individual y pasajero y lo que persiste en él aprendemos á conocerlo por la reflexión. La naturaleza nos muestra un número infinito de formas y de fenómenos individuales. Experimentamos la necesidad de llevar esta multiplicidad á la unidad. Esto es lo que nos lleva á comparar y á buscar lo general en lo individual. Nacen los individuos y pasan, lo que dura en ellos es el género que se reproduce en ellos y que no existe sino para la reflexión.—Aquí es también donde vienen á colocarse las leyes, por ejemplo, las del movimiento de los cuerpos celestes. Vemos los astros, en tal momento, en tal lugar ó en otro. Esta ausencia de orden no es conforme al espíritu y el espíritu no se satisface con ella, porque cree en un orden, en una determinación simple, constante y universal. En esta creencia ha aplicado su reflexión á los fenómenos, ha descubierto sus leyes y ha fijado de un modo general el movimiento de los cuerpos celestes, de suerte que se puede, con ayuda de estas leyes, conocer y determinar cada cambio de lugar.—Se puede ver por estos ejemplos cómo la reflexión se une siempre al elemento fijo é invariable, al que tiene en sí mismo su determinación y que regula lo particular. Este elemento general no podría



ser aprehendido por los sentidos y es él el que constituye lo esencial y lo verdadero. Los deberes y los derechos, por ejemplo, constituyen el elemento esencial de la acción y la verdad de la acción consiste en su acuerdo con estas determinaciones generales.

Determinando así lo general, se ve que constituye el contrario de otro término y que este es el sér puramente inmediato, exterior é individual, que se pone enfrente del sér mediato, interior y general. Este elemento general no existe como tal exteriormente. El género como tal no podría ser objeto de la percepción; las leyes del movimiento de los cuerpos celestes no están escritas en el cielo. Así no se oye ni se ve lo general, porque no existe sino para el espíritu. La religión nos eleva á un principio general que contiene todos los demás; á un principio absoluto de que emanan todas las cosas, y este principio absoluto no es el objeto de los sentidos, sino del espíritu y del pensamiento.

XXII. (γ). Por la reflexión, el modo de sér del contenido, tal como éste se halla primeramente en la sensación, la intuición y la representación se hallan modificados; sólo, pues, por mediación de un cambio llega la verdadera naturaleza del objeto á la conciencia.

Zusatz. Lo que viene de la reflexión es el producto de nuestro pensamiento. De su



cabeza, por ejemplo, ha sacado Solón las leyes que ha dado á los Atenienses. Pero, de otra parte, debemos también considerar lo universal, la ley, como el contrario de una existencia puramente subjetiva y reconocer en él la existencia esencial, verdadera y objetiva de las cosas. No basta la simple atención para descubrir la verdad en las cosas; es menester que nuestra actividad subjetiva intervenga y que transforme su existencia inmediata. Al primer golpe de vista parece esto absurdo y como que va al encuentro del fin propuesto en el conocimiento. Pero se puede decir que la convicción de todos los tiempos ha sido que sólomente con ayuda de esta transformación operada por la reflexión se llega á la realidad substancial de las cosas. Han surgido dudas, sin embargo, sobre todo en nuestros tiempos, contra esta convicción y se ha querido establecer una diferencia entre los productos de nuestro pensamiento y las cosas tales como son en sí mismas. Se ha dicho que la cosa es en sí misma muy otra de lo que de ella pensamos. Es la filosofía crítica sobre todo la que ha introducido esta excisión en la ciencia, contra la convicción general de los tiempos precedentes que admitía como un punto resuelto el acuerdo de la cosa y del pensamiento. Sobre esta oposición se ha concentrado la atención de la nueva filosofía. Pero la creencia general es que esta oposición no tiene



realidad. En la vida ordinaria reflexionamos, sin hacer la reflexión especial de que así alcanzamos la verdad, pero pensamos sencillamente en la firme creencia, en el acuerdo del pensamiento y la cosa. Esta creencia es de la mayor importancia. Es la enfermedad de nuestro tiempo, que ha llegado hasta la desesperación aquella que pretende que nuestro conocimiento sólo tiene un valor subjetivo y que este conocimiento subjetivo es el último límite de nuestro saber. Pero la verdad es la verdad objetiva y debe procurar la regla para la convicción de cualquiera al extremo que la convicción del individuo es errónea cuando no se acuerda con ella. Según la nueva doctrina, por el contrario, la convicción, como tal, ó la simple forma de la convicción basta para la legitimidad de la convicción, sea cualquiera el contenido, porque no hay aquí criterio para la verdad de éste. Ahora, en lo que acabamos de decir, que la creencia antigua de la humanidad es que el espíritu está hecho para conocer la verdad, hay también esto: que las cosas, la naturaleza exterior é interior, el objeto en general, lo que es en sí, es del modo como es pensado y que, por tanto, el pensamiento es la verdad del mundo objetivo. La obra de la filosofía no consiste sino en elevar de un modo determinado á la conciencia lo que ha sido admitido durante largo tiempo relativamente al pensamiento



humano. La filosofía no inventa en este respecto nada nuevo. Lo que engendramos aquí por nuestra reflexión está en el juicio inmediato y preconcebido de todos.

XXIII. (δ). Puesto que es á la reflexión á la que se manifiesta la verdadera naturaleza de las cosas y este pensamiento es mi propia actividad, esta naturaleza de las cosas es también el producto de mi espíritu y de mi espíritu como sujeto pensante, ó de mí mismo según mi universalidad simple, lo mismo que de mi espíritu en cuanto yo que permanece en mí mismo, ó de mi libertad.

OBSERVACIÓN. Se entiende con frecuencia la expresión: *pensarse á sí mismo* como si se enunciase así una proposición importante. Pero, en realidad, tan imposible es pensar como alimentarse por otro. Este es, pues, un mero pleonasma. En el pensamiento reside de una manera inmediata la libertad, porque el pensamiento es la actividad de lo universal, y, por tanto, una relación abstracta consigo mismo, una concentración en sí mismo indefinida según el lado subjetivo y que, al mismo tiempo, según el lado del contenido, no se une sino á la cosa misma y á sus determinaciones. Por consiguiente, cuando se habla de modestia ó de humildad y se acusa á la filosofía de orgullo, se debería, á lo que parece, excusar á la filosofía este reproche, si es cierto que la humildad y la modestia consisten en nada atribuirse



de una cualidad y de una acción. Porque según el contenido, el pensamiento no es pensamiento verdadero sino en tanto que se sume en la cosa misma y, según la forma, no es el sér particular ó la acción particular del sujeto, sino que es precisamente la conciencia que se pone como yo abstracto, como yo libertado de toda particularidad de sus cualidades, de sus estados, etc., y no produce sino lo universal en que es idéntico con todos los individuos. Aristóteles quiere que la filosofía conserve su dignidad. Esta dignidad consiste precisamente en deshacerse de las opiniones particulares, y en no dejar dominar en la conciencia sino lo universal y la esencia.

XXIV. Según estas determinaciones, se podrá llamar á los pensamientos, pensamientos *objetivos*, y entre éstos se debe colocar también las formas que la lógica ordinaria no considera sino como del pensamiento en la conciencia. Por consiguiente, la lógica se confunde con la metafísica, con la ciencia que aprehende las cosas en los pensamientos á los cuales se concede aquí la facultad de expresar la esencia de las cosas.

OBSERVACIÓN. La relación de las formas, tales como la noción, el juicio, el silogismo, la causalidad, etc., no puede producirse sino en el seno de la lógica misma. Pero lo que se debe también observar de antemano es que, cuando el pensamiento procura formar-



se una noción de las cosas, esta noción (y por tanto sus formas más inmediatas, el juicio y el silogismo) no puede componerse de determinaciones y relaciones extrañas á las cosas. La reflexión, acabamos de hacerlo observar, eleva á lo universal en las cosas; pero lo universal mismo es un momento de la noción. Decir que el entendimiento, la razón, está en el mundo, equivale á decir que contiene pensamientos objetivos. Pero esta expresión es insuficiente, porque se tiene demasiado el hábito de considerar los pensamientos como no perteneciendo sino al espíritu y á la conciencia y de no atribuir precisamente la objetividad sino á las cosas ajenas al espíritu.

Zusatz 1. Cuando se dice que el pensamiento, en cuanto objetivo, constituye el principio interno del universo, parece que se debería por esto atribuir la conciencia á las cosas de la naturaleza. Pero experimentamos, por el contrario, una repugnancia á concebir como pensamiento la actividad interna de las cosas, porque decimos que el hombre se distingue de las cosas de la naturaleza por el pensamiento. Según esto, se debería considerar la naturaleza como una inteligencia petrificada, según la expresión de Schelling. Para evitar una interpretación torcida, vale más emplear la expresión *determinación del pensamiento* en vez de *pensamiento*. Según lo que precede, se debe



considerar la lógica como un sistema de determinaciones del pensamiento en que desaparece la oposición del sujeto y el objeto —en el sentido en que esta oposición se entiende ordinariamente. Esta significación del pensamiento y de sus determinaciones se halla expresada de un modo más preciso en esa frase de los antiguos: el $\nu\omicron\sigma\varsigma$ gobierna el mundo. O bien la expresamos cuando decimos que la razón está en el mundo, entendiendo que es el alma del mundo, que le habita, le es inmanente, constituye su naturaleza propia y la más íntima, la naturaleza universal. O bien aún, cuando hablamos de un animal determinado, decimos que es animal. Es este un ejemplo más determinado; el animal como tal no podría mostrarse sino un animal determinado. El animal no tiene existencia, pero constituye la naturaleza general de los animales individuales, y todo animal existente es un sér determinado de un modo más concreto, un sér particular. Pero la animalidad, el género en cuanto general es inherente al animal determinado y constituye su determinada esencia. Suprimid la animalidad en el perro, y no se podrá decir lo que es. Las cosas en general tienen una naturaleza puramente interior y una existencia exterior. Viven y mueren, nacen y pasan. Su esencialidad, su generalidad, es el género, y éste no es una simple comunidad de naturaleza.



Así como el pensamiento constituye la substancia de las cosas exteriores, así constituye la substancia universal de las cosas del espíritu. En toda intuición hay pensamiento. El pensamiento es también, en cuanto elemento general, en toda representación, en todo recuerdo, deseo ó volición, en una palabra, en toda actividad del espíritu. Esta no es sino una especificación cada vez más determinada del pensamiento. Concebido éste así, nos aparecerá bajo un aspecto muy diferente que cuando decimos de él que es una facultad de pensar que poseemos entre y al lado de otras facultades como la intuición, la representación, la voluntad, etcétera. Considerando el pensamiento como el principio verdadero y universal de la naturaleza y del espíritu, le veremos elevarse sobre todas las cosas, contenerlas y ser su fundamento. A este modo de considerar el pensamiento en su significación objetiva (como νοῦς) podemos ante todo unir lo que es en su significación subjetiva. Decimos primeramente que el hombre piensa, pero también que quiere, que se representa, etc., etc. El hombre es un sér pensante y un sér universal, pero no es pensante sino porque lo universal es para él. El animal también es virtualmente lo universal, pero lo universal como tal no es para él, sino lo individual. El animal ve lo individual, por ejemplo, su alimento, un hombre, etc. Pero todo esto no



es más que una cosa individual para él. Lo mismo ocurre con la sensación: es siempre lo individual para el animal. Es tal dolor, tal gusto agradable, etc. En la naturaleza, el ψ no alcanza á la conciencia. Sólomente el hombre es el que se desdobra de tal suerte, que en él lo universal es para lo universal. Por esto el hombre se conoce como yo. Cuando yo digo yo, quiero decir yo en tanto que soy tal persona individual, completamente determinada. Pero, de hecho, nada digo que me sea particular. Cualquiera otro es también *yo*, y designándome como yo, creo, es cierto, hablar de mí, de este individuo que yo soy, pero designo al mismo tiempo un sér absolutamente universal.

El yo es el sér para sí puro, en que toda particularidad es negada ó suprimida, es el punto culminante de la conciencia, ese punto en que la conciencia existe en su simplicidad y en su pureza. Se puede decir que el yo y el pensamiento son una sola y misma cosa ó, de un modo más determinado, que el yo es el pensamiento en tanto que piensa. Lo que tengo en mi conciencia lo tengo para mí. El yo es el *vacuum*, ese receptáculo de todas las cosas, por el cual todas las cosas viven y son conservadas. Cada hombre es un mundo de representaciones envueltas en la noche del yo. El yo es, por consiguiente, lo universal en que se hace abstracción de todo elemento particular, pero en que se



hallan envueltas también todas las cosas. Por lo tanto, no es lo universal abstracto, sino lo universal que contiene todas las cosas. Procedemos en un principio con el yo de un modo vulgar y sólo la reflexión filosófica le hace objeto de reflexión. Tenemos en el yo el pensamiento puro y actual. El animal no puede decir *yo*. Tan sólo puede el hombre, porque es el pensamiento. Ahora, hay en el yo un contenido múltiple, interno y externo, y según que este contenido se desenvuelve y moldea tenemos intuiciones sensibles, representaciones, recuerdos, etc. Pero el yo ó, lo que viene á ser lo mismo, el pensamiento está en todas estas cosas, de tal suerte, que el hombre piensa siempre aun cuando sólo tiene una intuición. Así, cuando considera un objeto, le considera como un objeto general, como una cosa individual determinada, que distingue y separa de otra por su atención y que concibe como un sér abstracto y general, y esto aun cuando lo general no es sino lo general puramente formal.

Tienen lugar nuestras representaciones de dos maneras: ó su contenido es un contenido pensado, mientras que la forma no lo es ó, por el contrario, la forma pertenece al pensamiento y el contenido no. Cuando digo, por ejemplo, *cólera, rosa, esperanza*, todo esto me es conocido, según la sensibilidad, pero expreso este contenido de una manera



general, en forma de pensamiento. Aquí elimino muchos elementos particulares y no doy como general sino el contenido, pero de éste queda un contenido sensible. Cuando, por el contrario, me represento á Dios, el contenido es puramente pensado, pero la forma es sensible, tal como la hallo en mí de un modo inmediato. Así, en la representación, el contenido no es, como en la intuición, un contenido exclusivamente sensible, sino que en ella está como contenido sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento, ó recíprocamente. En el primer caso la materia es dada y la forma pertenece al pensamiento; en el segundo, el pensamiento es la fuente del contenido; pero por la forma, éste deviene un contenido que es dado al espíritu y que el espíritu recibe de fuera.

Zusatz 2. Los pensamientos puros, las determinaciones puras del pensamiento, son las que constituyen el objeto y la materia de la lógica. Los pensamientos, tales como se les representa ordinariamente, no son puros, porque se entiende por sér pensado un sér cuyo contenido es empírico. En la lógica, los pensamientos son aprehendidos de tal modo, que no tienen otro contenido que el del pensamiento mismo, y que es engendrado por él. Los pensamientos son también pensamientos puros y en ellos el espíritu queda en sí mismo, y, por tanto, es



espíritu libre, porque la libertad consiste precisamente en permanecer en sí mismo en su contrario. en depender de sí mismo, y en ser el principio determinante de sí mismo. En todo deseo tomo mi punto de partida en otra cosa que yo mismo, en un sér que me es exterior. Esto es lo que llamamos dependencia. La libertad no está sino allí donde nada hay para mí que no sea yo mismo. El hombre que no es determinado sino por sus inclinaciones, no está en sí mismo, y cuando es egoísta de este modo, el contenido de su querer y de sus opiniones no es su propio contenido, y su libertad es sólo formal. Pensando, abduco mi particularidad subjetiva, me absorbo en la cosa, y dejo al pensamiento su libertad; y no me engaño sino cuando introduzco en el pensamiento algo de mi naturaleza individual.

Si, según lo que precede, consideramos la lógica como el sistema de las determinaciones puras del pensamiento, las otras ciencias filosóficas, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu, nos aparecerán, por decirlo así, como una lógica aplicada, porque esta es el alma que las anima. Según esto, lo que hay interesante en las otras ciencias es volver á hallar las formas lógicas en las formaciones de la naturaleza y del espíritu, porque estas formaciones no son sino una expresión particular de las formas del pensamiento puro. El silogismo, por ejemplo,



entendido, no en el sentido de la vieja lógica, de la lógica formal, sino en su verdad, es esa determinación según la cual lo particular es el medio que une los extremos, lo universal y lo individual. Esta forma silogística es la universal de todas las cosas. Toda cosa es lo particular que se envuelve, en cuanto general, en lo individual. Sólomente la naturaleza es impotente para representar las formas lógicas en su pureza. Esta representación imperfecta del silogismo la hallamos, por ejemplo, en el magnetismo que une en el medio, en su punto de indiferencia, los polos, los cuales forman una unidad inmediata en su diferencia. También la física busca lo universal, la esencia, y lo único que la distingue de la filosofía de la naturaleza, es que esta última nos eleva á la conciencia de las formas verdaderas de la noción en las cosas de la naturaleza. Así, la lógica es el espíritu vivificante de todo conocimiento. Las determinaciones lógicas del pensamiento son espíritus puros; son lo que hay de más íntimo en las cosas; pero, al mismo tiempo, son aquellas que tenemos siempre en los labios y que, por esta razón, nos parecen algo muy conocido. Pero este algo muy conocido suele ordinariamente ser lo más desconocido. El sér, por ejemplo, es una determinación pura del pensamiento y, sin embargo, jamás se nos ocurre hacer del es el objeto de nuestra indagación. Se pien-



sa ordinariamente que lo absoluto debe estar muy lejos de nosotros y, no obstante, es precisamente lo que está en nosotros más presente porque, como seres pensantes, lo llevamos en nosotros, y hacemos de él uso, aunque seamos en esto inconscientes. En el lenguaje, sobre todo, es donde estas determinaciones del pensamiento se hallan depositadas y, por tanto, el provecho que los niños sacan del estudio de la gramática consiste en que su atención es atraída á las diferencias del pensamiento.

Se enseña ordinariamente que la lógica no versa sino sobre formas y que toma de otras parte su contenido. Pero los pensamientos lógicos no son en modo alguno momentos exclusivos y limitados, enfrente del contenido, sino que más bien todo contenido no es sino un momento exclusivo y limitado frente á ellos, porque son el fundamento absoluto de todas las cosas. Dirigir la atención á estas determinaciones puras es ya lo que exige y marca un más alto grado de educación intelectual. Considerar estas determinaciones en y para sí mismas, tiene la importancia de deducirlas del pensamiento mismo y de descubrir en ellas mismas su verdad. De este modo, no las tomamos exteriormente, y después de haberlas tomado así, no las definimos ó no mostramos su significación y valor comparándolas con el modo cómo se producen en la conciencia. Por-



que en este caso, partiríamos de la observación y de la experiencia y diríamos, por ejemplo: empleamos la fuerza en tal caso y para tal fin. Llamamos justas á tales definiciones cuando se acuerdan con su objeto, tal como se halla en nuestra conciencia ordinaria. Sin embargo, la noción así determinada, no es la noción determinada en y para sí, sino según una presuposición, la cual deviene el criterium y la medida de la justicia de la definición. No es esta medida la que debemos emplear, sino que debemos dejar afirmarse y demostrarse por sí mismas á las determinaciones vivas del pensamiento. La cuestión concerniente á la verdad de las determinaciones del pensamiento, debe parecer singular á la conciencia vulgar, porque para ella estas determinaciones no tienen verdad sino en su aplicación á un objeto dado, y, por tanto, preguntarse cuál es su verdad fuera de esta aplicación carece de sentido. Sin embargo, es esta cuestión importante y decisiva. Entendiendo bien que es menester saber á qué se llama aquí verdad. Ordinariamente llamamos verdad al acuerdo de un objeto con nuestra representación. Aquí tenemos como presuposición un objeto al cual debe corresponder la representación que de él tenemos. Por el contrario, entendida filosóficamente, la verdad, expresada de un modo abstracto, es el acuerdo de un contenido consigo mismo. La ver-



dad tiene aquí una significación distinta. Por lo demás, la significación más profunda, filosófica de la verdad, se encuentra ya, aunque imperfectamente, en el lenguaje ordinario. Hablamos, por ejemplo, de un verdadero amigo, entendiendo por tal un amigo cuyas acciones concuerdan con la noción de la amistad. Del mismo modo decimos de una obra de arte que lo es verdadera. En este caso lo falso equivale á lo malo, ó lo que no es adecuado á sí mismo. En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre la determinación ó la noción y la existencia de un objeto. Podemos formarnos una representación justa de un objeto malo, pero el contenido de esta representación no deja de ser un contenido falso. Y nuestro cerebro puede llenarse de esas representaciones justas que, sin embargo, no son verdades. Dios sólo es el acuerdo verdadero de la noción y de la realidad. Todas las cosas finitas contienen un lado falso; tienen una noción y una existencia que no es adecuada á su noción. Esto es lo que hace que deban entrar en su principio, manifestando así la desproporción de su noción y de su existencia. El animal tiene, en cuanto individuo, su noción en su género y el género se libera de su individualidad por la muerte.

Considerar la verdad en el sentido que acabamos de explicar, es decir, en el de un



acuerdo consigo mismo, es lo que da su especial importancia á la lógica. La conciencia ordinaria no se pone la cuestión de la verdad de las determinaciones del pensamiento. La obra de la lógica puede ser también expresada de este modo: en ella se considera cómo y hasta qué punto las formas del pensamiento son aptas para aprehender lo verdadero. Por consiguiente, la cuestión se contrae á saber lo que son las formas del infinito y las del finito. Nada vé de erróneo la conciencia ordinaria en las determinaciones finitas del pensamiento y les concede un valor sin cuidarse de lo que valen. Pero todo error nace de pensar y obrar según determinaciones finitas.

Zusatz 3. Se puede conocer lo verdadero de diferentes maneras que no deben considerarse sino como formas. Así se puede conocer por la experiencia, pero ésta no es más que una forma. Porque lo que importa en la experiencia es cómo hay que conducirse frente á la realidad. Un gran sentido hace grandes experiencias, aprehende el elemento esencial en el juego variado y mutable de los fenómenos. La idea es presente en las cosas y está en su realidad. No está por cima ó por bajo de ellas. Un gran talento, como el de Goethe, por ejemplo, que lanza una mirada sobre la naturaleza ó sobre la historia, aprehende y expresa lo que hay de racional en ellas y da así una significación



profunda á la experiencia. Se puede, en segundo lugar, conocer también lo verdadero por medio de la reflexión y determinarlo según las relaciones del pensamiento. Pero lo verdadero en y para sí no existe bajo su forma especial en esos dos modos de conocer. La forma más perfecta del conocimiento es la que se realiza bajo la forma pura del pensamiento. Aquí, el hombre existe en su perfecta libertad. Que la forma del pensamiento sea la forma absoluta, y que en ella la verdad se manifieste tal como es en y para sí, este es el punto de vista y el principio fundamental de la filosofía. La demostración de este principio prueba que cualquier otra forma de conocimiento no es sino una forma finita. Esto es lo que ha puesto en claro el antiguo escepticismo, demostrando que todas estas formas contienen una contradicción. Pero, al penetrar este escepticismo, para aprehenderlas en las formas de la razón, hace de ella también algo finito. Las formas del pensamiento finito habrán de verse producir en el desenvolvimiento de la idea lógica, según su necesidad. Aquí, en la introducción, no se les puede considerar sino de una manera exterior y como fuera de su significación científica. En la lógica, no sólo se demuestra su lado negativo, sino también el positivo.

Quando se compara entre sí las diversas formas del conocimiento, se es fácilmente



llevado á considerar como la primera la del conocimiento inmediato, como la más adecuada, más alta y más bella. Entran en esta forma lo que se llama inocencia bajo el aspecto moral, el sentimiento religioso, la confianza ingénua, el amor, la fe y la creencia natural. Las otras dos formas, el conocimiento reflexivo y luégo el conocimiento filosófico mismo, parten y se desarrollan ambas de esta unidad inmediata y natural. Si, de un lado, estos dos últimos modos de conocer tienen esto de común entre sí, de otro, se podrá mirar la pretensión de aprehender la verdad por el pensamiento como un fruto del orgullo del hombre que se vanagloria de aprehender la verdad con sus propias fuerzas. En cuanto al punto de vista de la escisión universal, podrá éste ser considerado como el origen del mal y del dolor, como el pecado original, de donde se concluirá que, para volver al estado primitivo y alcanzar la reconciliación, hay que renunciar al pensamiento y á la ciencia. Esta escisión maravillosa del espíritu, consecuencia del abandono de la unidad natural, ha sido, desde tiempos remotos, objeto de la conciencia de las naciones. Tal escisión interna no tiene lugar en la naturaleza, y así los seres de la naturaleza no hacen el mal. Una antigua representación acerca del origen y de las consecuencias de esta escisión, la hallamos en el mito mosaico del pecado original. El contenido de este



mito constituye el fundamento de una doctrina esencial de la fe: la de la pecabilidad natural del hombre y de la necesidad de una ayuda para levantarlo. No es fuera de propósito considerar el mito de la caída en estas cumbres de la lógica, porque el objeto de ésta es el conocimiento, y en este mito se trata también del conocimiento, de su origen y su significación. La filosofía no debe empequeñecerse ante la religión, como si debiera considerarse dichosa siendo tolerada por ella. Pero, de otra parte, debe también guardarse de considerar semejantes mitos, y, en general, las representaciones religiosas como cosas viejas y sin valor, porque han sido honradas durante siglos entre las naciones.

Si ahora examinamos de más cerca el mito de la caída, veremos, como acabamos de observar, que expresa la relación general del conocimiento con la vida espiritual. Esta, en su estado inmediato, aparece primeramente como inocencia y fe ingénuas. Pero es esencial al espíritu que este estado inmediato sea suprimido, porque la vida espiritual se distingue de la vida de la naturaleza, y más especialmente de la del animal, en que no se detiene en su momento abstracto y virtual, sino que es para sí. Esto es lo que hace que la escisión deba también ser suprimida y que el espíritu deba volver por sí mismo á la unidad. Esta unidad es la verdadera unidad espiritual. Y el principio de este



retorno es el pensamiento mismo, porque él es el que á un tiempo abre la herida y la cura.— Ahora el mito es este: Adam y Éva, los primeros hombres—el hombre en general—se hallaron en un jardín en que estaba el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Se dice que Dios les prohibió gustar los frutos de este último. Así, lo que expresa este mito es que el hombre no debe elevarse al conocimiento, sino que debe permanecer en su estado de inocencia. En otros pueblos que poseen una conciencia más desarrollada, encontramos igualmente esta representación de un estado primitivo, estado de inocencia y de unidad. Lo que hay de justo en esta representación es que no debemos detenernos en la escisión que hallamos en todas las cosas humanas. Pero no es cierto, por otra parte, que la unidad inmediata y natural sea la verdadera unidad. El espíritu no es un sér puramente inmediato, sino que contiene como momento esencial la mediación. La inocencia del niño, tiene sin duda algo que impresiona y atrae, pero á condición de que nos recuerde lo que el espíritu debe producir. Esta unidad que consideramos como una unidad natural en el niño, debe ser, en realidad, el resultado del trabajo y de la educación del espíritu.—El Cristo dice: Si no os hacéis como los niños, etc.; lo cual no quiere decir que debamos ser siempre niños.—Además,



hallamos en el mito mosaico que es una iniciación exterior, la serpiente, que ha sido para el hombre la ocasión de separarse de la unidad. Pero, de hecho, el tránsito á la oposición, al despertar de la conciencia, tiene su razón en el hombre mismo y es una historia que se renueva en todos los hombres. La serpiente hace consistir la divinidad en la facultad de conocer el bien y el mal y este conocimiento es el que, en realidad, ha venido á ser patrimonio del hombre, en cuanto ha quebrantado la unidad de su sér inmediato y ha gustado el fruto prohibido. La primera reflexión de la conciencia en su despertar, ha sido apercibirse el hombre de que estaba desnudo. Rasgo es este á la vez candoroso y profundo. Porque en el pudor el hombre se separa de su sér natural y sensible. El animal que no llega á esta separación, carece por esto mismo de pudor. Es, por consiguiente, en el sentimiento humano del pudor donde hay que colocar el origen espiritual y moral del vestido. La necesidad puramente física no es sino un principio secundario.—Tenemos luégo la llamada maldición que Dios ha pronunciado contra el hombre. El punto saliente de esta maldición se refiere á la oposición del hombre con la naturaleza. El hombre debe trabajar con el sudor de su frente y la mujer debe parir con dolores. En lo que concierne al trabajo, es resultado de la escisión que triunfa sobre él.



El animal halla inmediatamente ante sí lo que le es necesario para la satisfacción de sus necesidades. El hombre, por el contrario, produce y modela él mismo los medios con cuya ayuda satisface las suyas. Aun en esta relación exterior, el hombre no se separa de sí mismo.—La expulsión del paraíso no termina el mito. Porque Dios añade estas palabras: Hé aquí que Adam se ha hecho semejante á Mí y conoce el bien y el mal.—Aquí el conocimiento no es ya condenado como antes, sino que es presentado como cosa divina. Lo que refuta también aquel proverbio: la filosofía sólo es cosa de seres limitados. La filosofía es la esencia y la única que puede realizar el deseo originario del hombre de llegar á ser imagen de Dios.—En fin, diciendo que Dios ha expulsado al hombre del Edén para que no comiese además del árbol de la vida, el mito ha querido decir que el hombre es finito y mortal por su lado natural, pero que es infinito en el conocimiento.

Doctrina bien conocida es de la Iglesia que el hombre es malo por naturaleza y esta maldad natural ha sido llamada pecado original. Hay que separar en esta doctrina la representación exterior según la cual el pecado original no tiene su fundamento sino en una acción accidental del primer hombre. En la noción del espíritu es donde, en realidad, tiene su raíz la maldad natural del hombre



y no se debe representar de otra manera. El hombre, en cuanto sér de la naturaleza, y que se conduce como tal, está colocado en una relación que no debe existir. El espíritu debe ser libre y lo que es debe serlo por sí mismo. La naturaleza no es para el hombre sino el punto de partida que debe transformar. Enfrente de la profunda doctrina de la caída enseñada por la Iglesia, viene á colocarse la doctrina moderna de la *escuela explicativa* según la cual el hombre es bueno por naturaleza y á ella debe permanecer fiel. Separándose el hombre de su existencia natural, en cuanto sér dotado de conciencia, se diferencia de un mundo exterior. Pero este punto de vista de la escisión, que es inherente á la noción del espíritu, tampoco es el punto de vista en que el hombre debe detenerse. En él vienen á concentrarse la finidad del pensamiento y la voluntad. El hombre se crea en él fines y saca de sí mismo la materia de sus acciones. Cuando hace de estos fines el punto culminante de su actividad y no cree ni quiere sino en y á sus fines particulares, con exclusión del universal, es malo y este mal es su subjetividad. Al primer golpe de vista parece que tenemos aquí un doble mal. Pero de hecho no hay sino un sólo y mismo mal. El hombre, en cuanto espíritu, no es un sér de la naturaleza; pero en tanto que se conduce como tal y que sigue los fines de sus pasiones, quiere la natu-



raleza. El mal natural del hombre no es, pues, el sér natural del animal. Vista de más cerca, la naturalidad está aquí constituida de tal modo que el hombre natural se encierra en la individualidad como tal, porque la individualización es como el lazo que aprisiona la naturaleza en general. Y así, en tanto que el hombre quiere su naturalidad, otro tanto quiere su individualidad. Contra esta actividad de la individualidad natural, que tiene su fuente en los deseos y las inclinaciones, se eleva la ley, ó lo universal. Y esta ley puede ser un poder exterior, ó revestir la forma de la autoridad divina. Pero el hombre está bajo el yugo de la ley en tanto que se encierra en el círculo de su vida natural. En sus inclinaciones y sus sentimientos hay, es cierto, inclinaciones, simpatías, afecciones benévolas, sociales, por las cuales el hombre se eleva por cima de su individualidad egoísta. Pero en tanto que estas inclinaciones son inmediatas, su contenido general está siempre marcado con un carácter subjetivo, y el egoísmo y la contingencia desempeñan en él gran papel.

XXV. La expresión *pensamientos objetivos*, indica esta verdad, que el *objeto* absoluto no debe ser el fin exclusivo de la filosofía. Pero muestra al par que hay aquí una oposición en torno de la cual giran el interés y la importancia de la filosofía contemporánea y el problema de la verdad y del



conocimiento. Si las determinaciones del pensamiento no pueden libertarse de la oposición, es decir, si son finitas, son inadecuadas á la verdad absoluta y la verdad permanece extraña al pensamiento. El pensamiento que no engendra sino determinaciones finitas y que se mueve en sus límites, es en el entendimiento, en el sentido estricto de la palabra. Las determinaciones del pensamiento son finitas de dos maneras. Son finitas cuando no son sino determinaciones subjetivas y están en oposición permanente con el objeto; son también finitas cuando tienen un contenido limitado por consecuencia, ya de su oposición recíproca, ya de su oposición con lo absoluto.—Debemos ahora examinar las diversas posiciones que toma el pensamiento frente al objeto y esta respuesta será como una introducción más determinada á la lógica. Ella nos llevará á su punto de vista y dilucidará la significación que ha recibido aquí.

OBSERVACIÓN. En mi *Fenomenología del espíritu* que, por esta razón, al publicarla, he presentado como constituyendo la primera parte de la ciencia, he partido de la primera y más sencilla aparición del espíritu y he desarrollado su movimiento dialéctico hasta el punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad se halla desarrollada por este movimiento. Pero no era posible limitarse en esta indagación á estudiar los



elementos formales de la conciencia. Porque el punto de vista del conocimiento filosófico es el más rico y concreto, y, por tanto, produciéndose como resultado, presupone también las formas concretas de la conciencia, tales como la moral, la vida social, el arte, la religión. Ved por qué el contenido y el objeto propio de las diversas partes del conocimiento filosófico se hallan como por anticipación en este desenvolvimiento puramente formal y fenomenal de la conciencia. Y este desenvolvimiento debe realizarse, por decirlo así, con beneplácito de la conciencia misma, porque el contenido del conocimiento filosófico no está en ella sino de una manera virtual. Esto hace á la exposición del contenido más compleja y difícil, porque lo que pertenece propiamente á las partes concretas de la ciencia se halla ya colocada en esta introducción. La indagación á que vamos á entregarnos aquí es aún más inadecuada á su objeto; en cuanto á la exposición no puede ser sino histórica y discursiva. Pero contribuirá sobre todo á poner en claro este punto: que las cuestiones que se tiene ante sí en su representación acerca de la naturaleza del conocimiento, de la creencia, etc., y que se considera como cuestiones completamente complejas, se refieren en realidad á las determinaciones simples del pensamiento, que hallan su demostración última en la lógica.



A

PRIMERA RELACIÓN DEL PENSAMIENTO
CON EL OBJETO

XXVI. La primera relación del pensamiento con el objeto consiste en este proceso espontáneo en que, sin tener conciencia de las oposiciones del pensamiento en y consigo mismo, se parte de la creencia de que se puede alcanzar la verdad por la reflexión y de que ésta nos coloca ante la conciencia el objeto tal como es en realidad. En esta creencia, la inteligencia se aplica á los objetos, reproduce el contenido de las sensaciones y de las intuiciones para hacer de él el contenido del pensamiento, y halla su satisfacción en este contenido como expresando la verdad. Toda filosofía, toda ciencia, y aun hay que decir toda actividad práctica, así como toda actividad de la conciencia, viven en esta creencia.

XXVII. Como este pensamiento no tiene conciencia de sus oposiciones, puede, por lo que concierne á su contenido, lo mismo engendrar una filosofía verdaderamente especulativa que hallarse en la impotencia de salir de determinaciones finitas, es decir, de conciliar las oposiciones. Aquí, en esta in-



roducción, lo que puede sólomente interesarnos es señalar el límite de esta posición del pensamiento, y, por tanto, considerar ante todo la última filosofía. Esta filosofía, en su forma más determinada y más cercana á nosotros, es la metafísica de antes, la metafísica tal como ha sido concebida entre nosotros antes de la filosofía kantiana. Sin embargo, esta metafísica no es una filosofía pasada sino relativamente á la historia de la filosofía; ella existe siempre en sí misma. Es la metafísica que concibe el objeto de la razón según el entendimiento. Por consiguiente, examinar de cerca sus procedimientos y sus rasgos principales es algo que tiene interés actual.

XXVIII. Considera esta metafísica las determinaciones del pensamiento como constituyendo las determinaciones esenciales de las cosas. Parte del supuesto de que lo que es, es conocido en su esencia por el pensamiento; y en este respecto se coloca por encima de la filosofía crítica que ha venido tras ella. Pero 1.º estas determinaciones son tomadas en su existencia abstracta, se les concede un valor en este estado de abstracción, se les considera aptas para formar los predicados de la verdad. En general, esta metafísica parte del supuesto de que se puede alcanzar el conocimiento de lo absoluto agregando á éste predicados, y no somete á examen ni el contenido y el valor



propio de las determinaciones del entendimiento ni esta forma según la cual se determinaría lo absoluto agregándole predicados.

OBSERVACIÓN. Son estos predicados, por ejemplo: la *existencia*, como en la proposición: *Dios existe*; la *finidad* ó la *infinidad*, como en la cuestión: *si el mundo es finito ó infinito, simple ó compuesto*, como en la proposición: *el alma es simple*, ó bien: *la cosa es una, es un todo*, etc. En estas proposiciones no se indaga ni qué verdad contienen estos predicados, ni si la forma del juicio puede ser la forma de la verdad.

Zusatz. La antigua metafísica partía de esta creencia: de que el pensamiento aprehende el *en sí* de las cosas, y de que las cosas no son en su verdad sino en tanto que son pensadas. El sentimiento y la naturaleza son un Proteo movible y cambiante, y naturalmente se reflexiona que las cosas no son en sí mismas tales como se presentan en su estado inmediato. Este punto de vista de la antigua metafísica es opuesto al resultado de la filosofía crítica. Se puede muy bien decir que, según este resultado, el hombre no es hecho sino para escarbar el cieno.

Pero, por lo que concierne al procedimiento de la antigua metafísica, hay que observar que no se eleva por encima del pensamiento que piensa según el entendimiento. Toma las determinaciones del pensamiento de un modo inmediato y el valor que les



concede es el de ser predicados de lo verdadero. Cuando se trata del pensamiento, se debe distinguir el pensamiento finito, el pensamiento, según el entendimiento, del pensamiento racional, infinito. Las determinaciones del pensamiento, tales como ellas son de un modo inmediato, en el estado individual, son las determinaciones finitas. Pero lo verdadero es lo infinito en sí mismo, que lo finito no podrá expresar y colocar ante la conciencia. La expresión, *pensamiento infinito*, podrá parecer singular á aquel que no puede libertarse de la opinión de estos últimos tiempos, según la cual, el pensamiento es siempre finito. Pero, en el hecho, el pensamiento es, por su esencia, infinito. Hablando abstractamente, lo finito es lo que tiene un fin; es lo que es, pero acaba allí donde está en relación con su contrario, y es, por lo tanto, limitado por él. Por consiguiente, lo finito consiste en una relación con su contrario, que es su negación y su límite. Pero el pensamiento permanece en sí mismo, está en relación consigo mismo y tiene á sí mismo por objeto. Cuando mi objeto es un pensamiento, estoy en relación conmigo mismo. El yo, el pensamiento, es por consiguiente, infinito, porque, en el pensamiento, está en relación con un objeto que es el mismo. El objeto, en general, es un contrario, un sér negativo, enfrente del yo. El pensamiento, pensándose él mismo,



tiene un objeto que no es uno, es decir, un objeto suprimido, un momento de la idea. El pensamiento como tal, el pensamiento en la pureza de su naturaleza, no tiene límites. No es finito sino en tanto que se detiene en las determinaciones limitadas y que les concede el valor de últimos principios. Por el contrario, el pensamiento infinito ó especulativo es también un pensamiento determinado, pero es al mismo tiempo pensamiento determinante, pensamiento que pone él mismo el límite y que suprime así esta imperfección. No se debe concebir la infinidad de la manera ordinaria como un movimiento, un desenvolvimiento abstracto é indefinido, sino de la manera simple, tal como la hemos indicado precedentemente. El pensamiento de la antigua metafísica es un pensamiento finito, porque se mueve en determinaciones del pensamiento, cuyos límites considera como fijos é infranqueables, y tales, que no se les podría negar por segunda vez. Así se pregunta: *¿Dios existe?* y considera la existencia como un elemento completamente positivo, como lo que hay de más alto y más perfecto. Veremos más lejos que la existencia no es en modo alguno un término positivo, sino que es una determinación demasiado ínfima, para expresar la idea é inadecuada á la naturaleza de Dios. —Se pone también la cuestión acerca de la finidad ó infinidad del mundo. Aquí, se



coloca la infinidad y la finidad una enfrente de otra, manteniendo su diferencia aunque es fácil ver que, cuando se les diferencia así, la infinidad, que debería, sin embargo, ser el todo, no es sino un lado y es limitada por lo finito. Pero una infinidad limitada es ella misma una cosa finita.—En fin, del mismo modo se ha puesto la cuestión de si el alma es simple ó compuesta. Aquí también la simplicidad es considerada como una determinación última, apta para aprehender lo verdadero. Pero lo simple es una determinación tan abstracta y tan exclusiva como la existencia, una determinación que, como se verá más lejos, siendo ella misma, en cierto modo, su realidad, es impotente para aprehender la realidad del alma. No considerar el alma sino como simple, es determinarla por una abstracción, y, por tanto, es hacer de ella un sér exclusivo y finito.

Por consiguiente, el punto importante para la antigua metafísica era saber si había que agregar al objeto de sus indagaciones predicados de la especie de aquellos que acabamos de indicar. Pero estos predicados son determinaciones limitadas del entendimiento, que no expresan sino un límite, y, en modo alguno, lo verdadero.—Luégo, hay que observar, sobre todo, que este procedimiento consiste en añadir un predicado al objeto que se debe conocer, á Dios, por ejemplo. Pero esto no es sino reflejar de un modo



exterior sobre el objeto, porque las determinaciones, es decir, los predicados, están en cierto modo, dispuestos en mi representación; no son agregados sino de un modo exterior al objeto. El verdadero conocimiento de un objeto debe determinarse él mismo, sacando de sí mismo sus determinaciones, y no debe recibir sus predicados de fuera. Cuando se procede por esta adjunción de predicados se tiene el sentimiento de que estos predicados son inagotables. Así, los orientales llaman, con razón, á Dios el sér de infinitos nombres. El sentimiento no halla satisfacción en ninguna de estas determinaciones finitas y este conocimiento de los orientales consiste, según esto, en una determinación *sin fin* de estos predicados. Las cosas finitas, es cierto, deben ser determinadas con ayuda de predicados finitos y el entendimiento halla aquí su lugar legítimo. El, que es también finito, no puede conocer sino la naturaleza de lo finito. Cuando, por ejemplo, yo llamo á una acción robo, determino esta acción, según su contenido esencial, y el juez se satisface con este conocimiento. Las cosas finitas están entre sí en la relación de *causa á efecto*, de *fuerza* y de *su manifestación* y, aprehendiéndolas, según estas determinaciones, se las conoce según su finidad. Pero no se puede determinar los objetos de la razón por tales predicados finitos, y el defecto de la antigua



metafísica consiste en querer determinarlas de este modo.

XXIX. Semejantes predicados, tomados en sí mismos, constituyen un contenido limitado, y se ve ya que no son adecuados á la riqueza de la representación de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc., y que no podrían agotarla. Además, por lo mismo que son los predicados de un sólo y mismo sujeto, están, de un lado, unidos entre sí, pero, de otro, son diferenciados por su contenido, de tal modo que están colocados uno enfrente de otro de un modo exterior.

OBSERVACIÓN. Los orientales han procurado disipar el primer defecto dando á Dios muchos nombres. Pero deberían ser infinitos.

XXX. 2. Los objetos sobre los cuales recaen las indagaciones de esta metafísica son, sí, totalidades que pertenecen á la razón en y para sí, al pensamiento de lo universal concreto, el alma, el mundo, Dios. Pero esta metafísica toma sus cosas de la representación; en la aplicación de las determinaciones del entendimiento, hace de ellas sujetos acabados y, cuando se trata de saber si los predicados son suficientes y convienen al sujeto, no tiene otra medida que esta representación.

XXXI. Las representaciones del alma, del mundo, de Dios, parecen al principio procurar un punto de apoyo sólido al pen-



samiento. Pero, aparte de que aquí se halla mezclado el elemento subjetivo particular y que, por tanto, pueden tener significaciones muy diversas, es más bien al pensamiento al que deben pedir ellas tal determinación. Esto es lo que expresa toda proposición, puesto que en todas es el predicado (que en la filosofía es una determinación del pensamiento), el que debe decir lo que es el sujeto, es decir, la representación de que se parte.

OBSERVACIÓN. En las proposiciones: *Dios es eterno*, etc., se comienza por la representación *Dios*; pero aún no se sabe lo que es. Es el predicado el que lo ha de expresar. Por esta razón en la lógica, en que el contenido no es determinado sino bajo la forma de pensamiento, no sólomente es inútil hacer de estas determinaciones predicados de proposiciones cuyo sujeto sea Dios, ó lo absoluto indeterminado, sino que aún sería inconveniente recurrir á otra medida que al pensamiento mismo. Agréguese que la forma de la proposición, ó, para hablar con más precisión, del juicio, es inadecuada á expresar el sér concreto—y lo verdadero es lo concreto—y especulativo. El juicio es por su forma exclusivo y en este sentido, no contiene la verdad.

Zusatz. Esta metafísica no expresa el pensamiento libre y objetivo, porque no determina libremente el objeto, sacándole de



si misma, sino que le supone como un objeto acabado. En cuanto al libre pensamiento, la filosofía griega es un pensamiento libre, mientras que el pensamiento de la escolástica no lo es, porque su contenido le es dado por la Iglesia. Los modernos estamos iniciados, por toda nuestra educación en representaciones más allá de las cuales es muy difícil ir, porque contienen una significación muy profunda. En los antiguos filósofos, por el contrario, debemos ver hombres completamente encerrados en la intuición sensible, sin otro punto de partida que el cielo que les cubre y la tierra que les rodea, porque las representaciones mitológicas las dejan a un lado. El pensamiento es libre en este medio neutro, vuelve bien sobre sí mismo y, concentrándose, se liberta de toda materia. Pero esta concentración del pensamiento en sí mismo, propia es del pensamiento que no hace sino desembarcar en la tierra de la libertad, en que nada hay encima ni debajo de nosotros y en que nos encerramos en la soledad de nosotros mismos.

XXXII. Esta metafísica es un dogmatismo, porque conforme á la naturaleza de las determinaciones finitas, debe poner en principio que de dos determinaciones opuestas (tales son las proposiciones que acabamos de indicar), una debe ser verdadera y otra falsa.

Zusatz. El dogmatismo tiene su primera



oposición en el escepticismo. Los antiguos escépticos llamaban, en general, dogmática á toda filosofía que pone principios determinados. En este sentido, la filosofía especulativa, propiamente dicha, es también considerada como un dogmatismo por el escepticismo. Pero, en el sentido extricto de la palabra, el dogmatismo consiste en detenerse en una de las determinaciones exclusivas del entendimiento, descartando la otra. Esto es lo que es expresado por lo *uno* ó lo *otro* absoluto, según lo cual se dice, por ejemplo, que el mundo es ó finito ó infinito, entendiendo que es uno ú otro. Lo verdadero, el sér especulativo, es precisamente lo que no contiene una determinación tal exclusiva y no es agotado por ella sino que contiene, como totalidad, en su unidad estas determinaciones que el dogmatismo mantiene separadas y que reconoce como verdaderas en este estado de separación.—Ocurre muy frecuentemente, en una doctrina filosófica, que una determinación exclusiva se coloca al lado del todo con la pretensión de constituir un principio particular que se basta á sí mismo, enfrente del todo. En el hecho, este principio exclusivo no subsiste por sí mismo, pero se halla contenido y absorbido en el todo. El dogmatismo de la metafísica del entendimiento consiste en mantener las determinaciones exclusivas del pensamiento en su aislamiento, en tanto que el idealismo de la



filosofía especulativa, aprehendiendo el todo, se eleva por cima de este exclusivismo de las determinaciones del entendimiento. Así este idealismo dice: el alma no es ni simplemente finita ni simplemente infinita, sino que es esencialmente lo mismo una cosa que otra, y, por lo tanto, no es ni una ni otra; lo que quiere decir que estas determinaciones no tienen valor separadamente y que no son en ella sino como suprimidas. — El idealismo se produce ya en nuestra conciencia ordinaria. Así es como decimos de las cosas sensibles que son mudables, lo cual quiere decir que el no ser les conviene tanto como el ser. — Somos más obstinados cuando se trata de las determinaciones del entendimiento. Son las determinaciones del pensamiento las que nos representamos como teniendo algo más fijo y aun como teniendo una fijeza absoluta. Las consideramos como separadas una de otra por un abismo, de tal modo, que estas determinaciones, colocadas una enfrente de otra, jamás pueden alcanzarse. La obra de la razón consiste en franquear estos límites fijados por el entendimiento.

XXXIII. La *primera parte* de esta metafísica contiene la *ontología*. Es la *ciencia de las determinaciones abstractas de la esencia*. Pero no posee un principio que ordene la multiplicidad de estas determinaciones y su valor finito, y, por tanto, debe enumerarlas



de un modo empírico y arbitrario, y no puede dar á su contenido otro fundamento que la representación, la simple afirmación de que, en una palabra, es precisamente tal cosa lo que se piensa, ó quizá la etimología. Este procedimiento puede, muy bien, servir para hacer constar la justicia del análisis en su acuerdo con el uso de las palabras y con la realidad empírica, pero no puede aprehender la verdad y la necesidad de estas determinaciones.

OBSERVACIÓN. La cuestión de si el sér, la existencia, la finidad, la simplicidad, la relación, etc., son nociones en y para sí, debe parecer singular á aquel que cree que la cuestión no puede girar sino sobre la verdad de una proposición, y que se puede sólomente preguntar si una noción debe ser ó no ser atribuída, como se dice, á un sujeto. De este modo, lo falso vendrá de la contradicción que existirá entre el sujeto de la representación y la noción que se agrega como predicado á este sujeto. Pero la noción, en cuanto sér concreto y aun cada determinabilidad en general, es esencialmente en sí misma la unidad de las determinaciones diferentes. Y así, aun cuando la verdad fuese la ausencia de contradicción, habría que examinar, ante todo, en cada noción si no habría en ella una contradicción tal interna.

XXXIV. La *segunda parte* contiene la *psicología racional ó pneumatología*, que tra-



ta de la naturaleza metafísica del alma, es decir, del espíritu que se considera en ella como una cosa.

OBSERVACIÓN. Se examina aquí la cuestión de la inmortalidad del alma en la parte en que se trata de la composición, del tiempo, del cambio cualitativo y del crecimiento y decrecimiento cuantitativos.

Zusatz. La psicología racional ha sido llamada así por oposición á la observación empírica de las manifestaciones del alma. La psicología racional considera al alma en su naturaleza metafísica tal como es determinada por el pensamiento abstracto. Lo que se propone es conocer la naturaleza íntima del alma, tal como es en sí, es decir, tal como es para este pensamiento. Hoy se trata mucho menos del alma que del espíritu en la filosofía. El espíritu se distingue del alma. Esta es, por decirlo así, la intermediaria entre el espíritu y el cuerpo, es el lazo que les une. El espíritu está, en cuanto alma, sumido en la vida corporal, y el alma es el principio vivificante del cuerpo.

Esta metafísica considera el alma como cosa, pero cosa es una expresión muy equívoca. Por cosa entendemos ante todo una existencia inmediata, un sér que nos representamos sensiblemente. Y en este sentido se ha hablado del alma. Se ha preguntado así cuál es el sitio del alma. Pero al representarse el alma como teniendo un sitio, se



le representa en el espacio y de un modo sensible. También por representarla como una cosa es por lo que se pone la cuestión de si es simple ó compuesta. Esta cuestión tiene sobre todo una importancia por su relación con la inmortalidad del alma en cuanto se considera la simplicidad como una condición de la inmortalidad. Pero, en el hecho, la simplicidad abstracta es una determinación que responde á la esencia del alma tan poco como la composición.

En lo que toca á la psicología racional en su relación con la psicología empírica, la primera aventaja á la última en que se propone conocer el espíritu por el pensamiento y demostrar así el objeto pensado, mientras que la psicología empírica parte de la percepción y no enumera ni describe sino lo que le procura esta última. Pero, si se quiere pensar el espíritu, no hay que ser tan rígido respecto de sus determinaciones particulares. El espíritu es actividad en el sentido en que los escolásticos han dicho que Dios es la *actualidad* absoluta. Pero si el espíritu es activo, debe manifestarse. No se debe, pues, considerarle como un *ens sin processus*, á ejemplo de la antigua metafísica que separa su existencia interna *sin processus* de su existencia externa. Es en su realidad concreta, en su energía, donde se la debe considerar, y esto de tal modo que se aprehenda en ella sus manifestaciones ex-



ternas determinadas por su vida interna.

XXXV. La *tercera parte, la cosmología*, trata del mundo, de su contingencia, de su necesidad, de su eternidad, de su limitación en el espacio y en el tiempo, de las leyes formales en sus cambios; en fin, de la libertad humana y del origen del mal.

OBSERVACIÓN. Se coloca aquí como formando contradicciones absolutas la contingencia y la necesidad, la necesidad exterior y la necesidad interior, las causas eficientes y las causas finales, ó la causalidad en general y el fin, la esencia ó la substancia y el fenómeno, la forma y la materia, la libertad y la necesidad, la felicidad y la desdicha, el bien y el mal.

Zusatz. Esta cosmología tiene por objeto, no sólomente la naturaleza, sino el espíritu en las relaciones complejas de su existencia exterior, en su existencia fenomenal, y, por tanto, la existencia en general, el conjunto de los seres finitos. Sin embargo, no considera este objeto como un todo concreto, sino según determinaciones abstractas. Aquí es, por ejemplo, donde se examina las cuestiones de si es la contingencia ó la necesidad la que domina el mundo, de si el mundo es eterno ó si es creado. Formular las leyes generales cosmológicas, como se las llama, es también lo que tiene gran importancia para esta metafísica. Tal es, por ejemplo, la ley de que no hay salto en la naturaleza.



El salto aquí es la diferencia cualitativa y el cambio cualitativo que aparece como no teniendo mediación mientras que, por el contrario, el cambio gradual (el cambio cuantitativo) se presenta como constituyendo un cambio con mediación.

Relativamente al espíritu, tal como aparece en el mundo de la libertad humana y del origen del mal, se trata sobre todo en la cosmología. Son, sin duda, cuestiones del mayor interés. Mas, para resolverlas de una manera satisfactoria, es preciso, ante todo, no detenerse en las determinaciones abstractas del entendimiento y no considerarlas como si cada una de ellas se bastase á sí misma y pudiese subsistir por sí misma fuera de la oposición y como si en su estado de aislamiento constituyese el sér verdadero y substancial. Este es, sin embargo, el punto de vista de la antigua metafísica, en el cual se coloca en todas sus indagaciones, y, por consiguiente también, en sus indagaciones cosmológicas que, por esta razón misma, son inadecuadas al fin que quiere alcanzar, á saber: el conocimiento de los fenómenos del universo. Así es, por ejemplo, como observando la diferencia de la libertad y de la necesidad, aplica estas determinaciones á la naturaleza y al espíritu, de tal modo, que la naturaleza será sometida en sus efectos á la necesidad, mientras que la libertad lo será al espíritu. Ahora, esta diferencia es, sin



duda, esencial y está fundada sobre la naturaleza más íntima del espíritu.—Pero la libertad y la necesidad que están colocadas de una manera abstracta una enfrente de otra, pertenecen á la esfera del sér finito y sólo en ella tienen valor. Una libertad que no contuviese necesidad alguna y una pura necesidad sin libertad son determinaciones abstractas, y, por tanto, falsas. La libertad es esencialmente cosa concreta. Es determinada en sí misma eternamente, y, por tanto, es también necesaria. Cuando se habla de necesidad se acostumbra á no entender como tal sino una determinación que viene de fuera como, por ejemplo, un cuerpo que en la mecánica finita no se mueve sino cuando es impulsado por otro cuerpo y que se mueve en la dirección que le imprime el choque. Pero es aquí la necesidad puramente exterior, no la verdaderamente interior la que es la libertad.—Otro tanto ocurre con la oposición del bien y del mal, de esa oposición del mundo moderno que ha penetrado en las profundidades de su naturaleza. Si se considera el mal como un principio que tiene una naturaleza propia y para sí, y que no es el bien, se tiene razón al considerarle así. Pero sólomente en el sentido de reconocer la oposición y no tomar la apariencia y la relatividad del mal como si el mal y el bien sólo hiciesen uno en lo absoluto, porque en este caso las cosas no vendrían á



ser malas sino por nuestro modo de ver, como alguien ha dicho en nuestros días. Pero el error comienza allí donde se ve en en el mal principio positivo, cuando es el sér negativo, que no subsiste en modo alguno por sí mismo, sino que quiere ser tal, y, en realidad, no es sino la apariencia absoluta de la negatividad en sí misma.

XXXVI. *La cuarta parte, la teología natural ó racional*, considera la noción de Dios, ó su posibilidad, la prueba de su existencia y sus atributos.

OBSERVACIÓN (a). En esta indagación acerca de Dios, según el entendimiento, se trata sobre todo de saber cuáles son los predicados que convienen ó no á lo que nos representamos como Dios. Aquí la oposición de la realidad y de la negación se produce como una oposición absoluta. No queda, por consiguiente, para la noción, tal como la aprehende el entendimiento, sino la abstracción vacía de la esencia, de la pura realidad ó positividad, el producto muerto de la explicación moderna.—(b). El modo de demostrar del conocimiento finito no hace sino poner en evidencia un trastorno de posición en cuanto exige una razón objetiva del sér de Dios y representa así este sér como fundado sobre otro principio. Y como tiene por regla la identidad del entendimiento, no sabe cómo hallar un tránsito de lo finito á lo infinito. Así, ó no puede libertar á Dios de la finidad



del mundo que guarda su existencia positiva, de tal modo que Dios debería ser determinado como constituyendo su substancia inmediata — éste es el panteísmo; — ó bien, Dios queda como un objeto enfrente del sujeto y de este modo es un sér finito — éste es el dualismo. — (c). Los atributos, aunque deban ser determinados y diferentes, se hallan en realidad anulados en la noción abstracta de la pura realidad, de la esencia indeterminada. Pero, por el hecho de tener aún en la representación el mundo finito como sér verdadero y Dios enfrente de este mundo, se producen también en la representación relaciones diferentes de Dios con el mundo que, determinadas como atributos, deben, de un lado, constituir relaciones con estados finitos y ser ellas mismas relaciones finitas (tales son los atributos justo, bueno, poderoso, sabio, etc.); pero, de otro, ser también infinitas. En el punto de vista en que se halla colocada esta metafísica no podría dar otra solución de esta contradicción que la extensión cuantitativa, el expediente del *sensus eminentioris*, solución oscura é indeterminada que, en el hecho, anula el atributo y no deja de él sino el nombre.

Zusatz. En esta parte de la antigua metafísica se trata de establecer hasta qué punto la razón puede por sí misma alcanzar al conocimiento de Dios. Conocer á Dios por la razón es, sin duda, el objeto más elevado de



la ciencia. La religión contiene representaciones de Dios. Estas representaciones, tales como se hallan reunidas en las enseñanzas de la fe, nos son comunicadas desde nuestra infancia como dogmas de la religión y, en tanto que el individuo cree en estos dogmas y que estos dogmas son la verdad para él, posee cuanto necesita un cristiano. Pero la teología es la ciencia de esta creencia. Cuando no hace sino enumerar y reunir de un modo exterior las enseñanzas de la religión, no es aún una ciencia. Tampoco lo es cuando, según el método histórico tan preconizado en nuestros días, trata históricamente su objeto como, por ejemplo, cuando se apoya sobre la opinión de los padres de la Iglesia. No es, por consiguiente, una ciencia sino cuando se eleva al pensamiento representativo, que es la tarea de la filosofía. Así la verdadera teología es, al mismo tiempo, la filosofía de la religión, y esto es lo que fué en la Edad Media.

Por lo que concierne de más cerca á la teología racional de la vieja metafísica, no es la ciencia de Dios según la razón, sino según el entendimiento, y no se mueve sino en las determinaciones abstractas del pensamiento. Aunque se trata aquí de la noción de Dios, es en esta metafísica su representación la medida del conocimiento. Pero el pensamiento debe moverse libremente en sí mismo, y en este respecto, hay que observar



que el resultado á que ha llegado el libre pensamiento coincide con el contenido de la religión cristiana, porque ésta es la revelación de la razón. Pero no es esta teología racional la que ha realizado este acuerdo. Porque, habiéndose propuesto determinar por el pensamiento la representación de Dios, ha llegado á una noción de Dios, que no es sino una positividad, ó realidad abstracta, una realidad que excluye la negación, y según la cual Dios es la *esencia más real*. Pero es fácil ver que esta esencia más real, por alejarse de ella la negación, es exactamente lo opuesto de lo que debe ser y de lo que el entendimiento cree tener en ella. Porque, lejos de ser la esencia más rica y más completa, es, por el contrario, á consecuencia del modo abstracto bajo el cual ha sido concebida, la más huera y más pobre. El sentimiento exige, con razón, un contenido concreto; pero no le hay sino allí donde hay una determinabilidad, es decir, una negación. Cuando la noción de Dios no es aprehendida sino bajo la razón de la esencia abstracta, ó la más real, Dios deviene, por esto mismo, un sér que no se puede alcanzar, y no se podrá tratar de su conocimiento, porque allí donde no hay determinación tampoco puede haber conocimiento. La pura luz es la pura obscuridad.

La segunda cuestión sobre que ha dirigido su atención esta teología racional concierne



á la demostración de la existencia de Dios. Lo que hay que observar sobre todo con este motivo, es que la prueba, tal como es concebida por el entendimiento, consiste en una relación de dependencia que enlaza una determinación á otra. Se tiene, en este modo de demostrar, un principio presupuesto de que emana una consecuencia. Se demuestra así cómo una determinación depende de una presuposición. Pero demostrar de este modo la existencia de Dios es hacer depender esta existencia de otras determinaciones, porque son éstas las que contienen la razón. Se puede ver aquí cuanto hay de ambiguo en esta prueba, porque Dios es la razón de todas las cosas, y no es, por consiguiente, El quien puede depender de otra cosa. Se ha dicho en nuestros días á este propósito que la existencia de Dios no debe ser demostrada, y que es conocido de una manera inmediata. Pero la razón entiende la demostración de manera distinta que el entendimiento, y el buen sentido está de acuerdo con ella. La demostración verdaderamente racional parte, es cierto, también de una determinación distinta que Dios. Sólomente en su marcha, no deja subsistir esta determinación como un sér inmediato, sino que lo muestra como un sér mediatizado y puesto, y así Dios se produce como el sér que contiene la mediación en cuanto momento que se ha absorbido en él, y, por tanto, se produce como el sér ver-



daderamente inmediato originario, que tiene en sí mismo su razón de ser. Cuando se dice: «mirad la naturaleza, ella os llevará á Dios y hallaréis así una finalidad absoluta,» no se quiere decir que Dios sea un sér mediatizado, sino sólomente que nosotros vamos de otro principio á Dios, de tal modo, que Dios, en cuanto consecuencia, és al mismo tiempo la razón absoluta del principio de que se parte, y que así la posición es invertida, es decir, que lo que aparece como consecuencia se pone como razón primera, y que el punto de partida se halla rebajado al papel de consecuencia. Esta es la marcha de la demostración racional.

Si ahora, en virtud de las consideraciones que acabamos de exponer, lanzamos aún una mirada sobre el procedimiento general de esta metafísica, veremos que consiste en aprehender el objeto de la razón bajo la forma de determinaciones abstractas y finitas del entendimiento y én erigir en principio la identidad abstracta. Pero esta infinidad del entendimiento, la esencia pura, es ella misma una infinidad finita, porque lo particular que en ella se halla excluye el límite y le niega. En vez de alcanzar á la identidad concreta, se encierra en la identidad abstracta. Y, sin embargo, su esfera era la conciencia, porque, en efecto, sólo el pensamiento constituye la esencia de las cosas. Las filosofías que la han precedido y, sobre



todo, la escolástica, son las que han procurado su materia á esta metafísica. Para la filosofía especulativa, el entendimiento es, sí, un momento, pero un momento en que no se detiene. Platón no es en manera alguna un metafísico según el entendimiento y Aristóteles lo es mucho menos, aunque se piense generalmente lo contrario.

B

SEGUNDA RELACIÓN DEL PENSAMIENTO CON EL OBJETO

I.—*Empirismo.*

XXXVII. La necesidad de hallar ante todo un contenido concreto enfrente de las teorías abstractas del entendimiento, que no sabe pasar de sus generalidades indeterminadas á la determinación y á lo particular, y luego un punto de apoyo sólido enfrente de la posibilidad, para poder demostrar todas las cosas sobre el terreno y según el método de las determinaciones finitas, esta necesidad, decimos, ha llevado ante todo al empirismo que, en vez de buscar lo verda-



dero en el pensamiento mismo, le busca en la experiencia, en la fenomenalidad externa é interna.

Zusatz. Debe el empirismo su origen á la necesidad que acabamos de indicar de un contenido concreto y de un punto de apoyo sólido, necesidad que la metafísica abstracta del entendimiento no podía satisfacer. En lo que concierne á la naturaleza concreta del contenido, los objetos de la conciencia deben ser pensados como determinados en sí mismos y como unidad de determinaciones diferentes. Y esto es lo que no ocurre, como acabamos de ver, en la metafísica del entendimiento que procede según el principio de este último. El pensamiento que piensa según el entendimiento, se detiene en la forma de lo universal abstracto y no podría ir más allá, hasta la particularización de lo universal. Por ejemplo, uno de los problemas que se ha puesto la vieja metafísica es el de la ciencia, ó de la determinación fundamental del alma y el resultado á que ha llegado es que el alma es simple. La simplicidad que se atribuye aquí al alma es la simplicidad abstracta, la que excluye la diferencia, y la diferencia se la reserva, como composición, al cuerpo y á la materia en general y se hace de ella un principio fundamental. Pero la simplicidad abstracta es una determinación muy pequeña, por la cual no se puede en modo alguno abrazar la riqueza de la na-



turalidad del alma y menos aún la del espíritu. A consecuencia de la insuficiencia de este pensamiento metafísico abstracto, ha habido que recurrir á la psicología empírica. Otro tanto ha ocurrido con la física racional. Las proposiciones tales como *el espacio es infinito, en la naturaleza no hay salto*, son por completo insuficientes ante la riqueza y la vida de la naturaleza.

XXXVIII. Tiene el empirismo, de un lado, este punto común con la metafísica, que funda como ella su fe en sus definiciones, es decir, en sus presuposiciones, como en su contenido más determinado, sobre las representaciones, es decir, sobre un contenido que tiene ante todo por fundamento la experiencia. De otro lado, la simple percepción no es la experiencia y el empirismo da al contenido de la percepción, del sentimiento y de la intuición, la forma de la representación general, la forma de principio, de ley, etcétera. Pero no reconoce al mismo tiempo á estas determinaciones generales, á la de la fuerza por ejemplo, otra significación ni valor que aquellos que les vienen de la percepción y pretende que toman todo su valor de su relación con el fenómeno. Considerado por su lado subjetivo, el conocimiento empírico halla un punto de apoyo sólido en este principio, que la conciencia tiene en la percepción su realidad actual, propia é inmediata y su certidumbre.



OBSERVACIÓN. Un principio importante se halla en el fondo del empirismo: que lo verdadero debe existir en la realidad y para la percepción. Este principio es opuesto al del *deber ser* de que se engríe la reflexión y desde cuya altura mira con desdén la realidad y lo que es, aunque este principio que expresa una realidad indefinida y que no se puede alcanzar, no tiene su asiento ni su existencia sino en el entendimiento subjetivo. Como el empirismo, la filosofía especulativa no reconoce sino lo que es (§ 7); no conoce lo que debe ser ni lo que no es. Considerándole por su lado subjetivo, hay que reconocer también en el empirismo el importante principio de la libertad: que lo que el hombre admite en la esfera de su conocimiento, debe verlo y saberse de ello. Pero el empirismo, consigo mismo consecuente, circunscrito como está por su contenido en los límites de lo finito, niega el sér suprasensible, ó al menos su conocimiento determinado y no deja al pensamiento sino una abstracción, lo universal y la identidad formales. El error fundamental de todo empirismo científico es siempre este: que en tanto que emplea las categorías metafísicas de materia, de fuerza, como las de lo uno, de lo múltiple, de lo universal, de lo infinito, etcétera, y llega á unirles y combinarles presuponiendo y aplicándoles las formas del silogismo, ignora que engendra así y contiene



él mismo una metafísica y emplea estas categorías y sus relaciones de una manera irreflexiva é inconsciente.

Zusatz. Del empirismo ha partido el grito: hay que dejar de correr tras abstracciones hueras, hay que mirar en derredor, aprehender lo presente en el hombre y en la naturaleza y contentarse con esto. Y no se puede desconocer lo que hay de esencialmente legítimo en este llamamiento. El presente, el sér accesible á la inteligencia se debe substituir al sér vacío, inaccesible, á las telas de araña y á las nebulosas concepciones del entendimiento. Así se alcanza también ese punto de apoyo sólido que escapa á la vieja metafísica, es decir, la determinación infinita. El entendimiento no produce sino determinaciones finitas. Estas no tienen una base fija, vacilan y todo edificio sobre ellas edificado se desploma. Descubrir una determinación infinita es instinto. Pero no había llegado aún el tiempo de hallar esta determinación en el pensamiento. Y esta doctrina ha satisfecho á ese instinto aprehendiendo esta determinación en el presente, en el *aquí*, en tal cosa (*Dieses*); lo que contiene, sí, la forma infinita, pero sólo en su existencia verdadera. El ser exterior es virtualmente (*an sich*) lo verdadero, porque lo verdadero es realmente y debe existir. Por consiguiente, la determinación infinita á que aspira la razón está en el mundo, aunque no



sea bajo la forma individual y sensible donde está en su verdad. Luégo es la percepción (*Wahrnehmung*), la forma bajo la cual se deberá aprehender, según el empirismo, esta determinación; y este es el vicio del empirismo. La percepción como tal es siempre un hecho individual y pasajero. Por consiguiente, el conocimiento no puede detenerse en él y, por tanto, busca en el sér percibido el elemento universal y permanente. Y esto es lo que acarrea el tránsito de la simple percepción á la experiencia. En estas experiencias, el empirismo se sirve, sobre todo, de la forma analítica. La percepción nos deja un sér múltiple y concreto. El análisis descompone este sér y hace de él una rosa cuyos pétalos se arranca. Por consiguiente, esta descomposición separa y desune elementos que han crecido juntos, y no les añade sino la actividad subjetiva del análisis. Sin embargo, el análisis es la marcha que va del momento inmediato de la percepción al pensamiento, porque, separadas, las determinaciones que se hallan reunidas en el objeto analizado, toman la forma de lo universal. Pero se engaña el empirismo cuando, descomponiendo el objeto, cree que le deja tal como es; porque de hecho cambia un sér concreto en un sér abstracto. El sér vivo es así cambiado en un sér sin vida, porque sólo es vivo el sér concreto, lo uno. Y, sin embargo, para aprehender lo verda-



dero esta división debe existir y el mismo espíritu es el principio de esta división. Sólomente esta división es sólo un lado y el punto esencial consiste en la conexión de los elementos divididos. Cuando el análisis se detiene en la división se le puede aplicar la frase del poeta: *Llámase á la Química toma de posesión de la naturaleza. Tiene en sus manos lo parcial. Desgraciadamente el lazo espiritual le falta.* El análisis parte del sér concreto en que tiene un material muy preferible al pensamiento abstracto de la vieja metafísica. Mantiene las diferencias, lo cual es de gran importancia. Pero estas diferencias tampoco son sino determinaciones abstractas, es decir, pensamientos. Pero, como se concede á estos pensamientos igual valor que á los objetos mismos, se tiene aquí de nuevo la presuposición de la vieja metafísica, á saber, que la verdad de las cosas reside en el pensamiento.

Si ahora continuamos comparando el punto de vista del empirismo con el de la vieja metafísica, veremos que, relativamente al contenido, la última tiene, como hemos observado, por contenido los objetos universales de la razón. Dios, el alma y el mundo en general. Este contenido le toma de la representación, y la obra de la filosofía consiste, según ella, en traerla á la forma del pensamiento. La filosofía escolástica adoptaba una posición análoga. Los dogmas de la Iglesia



cristiana eran para ella el contenido presupuesto, que el pensamiento debía determinar y sistematizar. El contenido que presupone el empirismo es de muy otra especie. Es el contenido sensible de la naturaleza y el del espíritu finito. Así se tiene ante sí un contenido finito, mientras que en la vieja metafísica se tiene un contenido infinito. Pero este contenido infinito es hecho finito por la forma finita del entendimiento. En el empirismo encontramos la misma finidad de la forma, y, además, un contenido finito. Estas dos filosofías tienen, además, el mismo método, en el sentido de que parten ambas de presuposiciones, á las cuales conceden el valor de principios demostrados. Para el empirismo es en general el sér exterior lo verdadero, y aun cuando se admitiera en él el sér suprasensible, el conocimiento de este sér no podría adquirirse teniendo que encerrarse en los límites de la percepción. Este principio fundamental, desarrollándose, ha producido lo que se ha llamado más tarde materialismo, para el cual la materia como tal constituye el sér verdaderamente objetivo. Pero la materia misma es ya un elemento abstracto que, como tal, no puede caer bajo la percepción. Se podría, pues, decir, según esto, que no hay materia porque, tal como la materia existe, es siempre un sér determinado y concreto. Y, sin embargo, ese momento abstracto de la materia debe



ser el fundamento de toda existencia sensible:—es el sér sensible en general, es la absoluta individuación en sí misma, y, por lo tanto, la esfera de la exterioridad. Ahora, por cuanto este sér sensible es dado al empirismo y permanece como tal para él, el empirismo es una doctrina de servidumbre y no de libertad, porque la libertad consiste precisamente en no reconocer principio alguno absoluto enfrente de sí y en no depender de un objeto otro que sí mismo. En fin, en esta doctrina, lo racional y lo irracional no tienen sino un valor subjetivo, es decir, que lo que nos es dado, lo admitimos tal como es, y, por tanto, no tenemos el derecho de preguntar si y hasta qué punto es conforme á la razón.

XXXIX. Relativamente al principio del empirismo se ha observado con razón que, en lo que se llama experiencia, la cual debe ser distinguida de la simple percepción de hechos individuales, hay dos elementos: uno es una materia múltiple é individualizada al infinito, y otro la forma ó la determinación de la universalidad de la necesidad. El empirismo muestra bien la existencia de un gran número de percepciones semejantes; pero lo universal es otra cosa que el gran número. Asimismo muestra las percepciones de cambios que se suceden, ó de objetos justapuestos, pero no puede mostrar la necesidad de su conexión. Pero, debiendo la



percepción ser en esta doctrina el fundamento de la verdad, lo universal y lo necesario serán algo ilegítimo, una especie de contingencia subjetiva, un simple hábito cuyo contenido podrá ser éste ú otro.

OBSERVACIÓN. Una consecuencia importante que deriva de este modo empírico de considerar la ciencia, es que el derecho, las determinaciones y las leyes morales y políticas, así como el contenido de la religión, no son sino cosas contingentes, destituídas de todo valor objetivo y de toda verdad interior.

El escepticismo de Hume al cual se refiere esta observación, debe distinguirse del escepticismo griego. Hume erige en principio de la verdad el empirismo, el sentimiento, la intuición, y rechaza las determinaciones y las leyes generales del pensamiento, apoyándose sobre la razón de que no son justificadas por la percepción sensible. El antiguo escepticismo, por el contrario, lejos de erigir en principio de la verdad el sentimiento y la intuición, dirigia sobre todo sus ataques contra el sér sensible. (Sobre el escepticismo moderno comparado con el antiguo, véase *Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie*, 1802, I. Bd. I. St.)



II.—*Filosofía crítica.*

XL. Tiene la filosofía crítica de común con el empirismo el considerar la experiencia como único fundamento del conocimiento. Pero, para ella, el conocimiento se detiene en el fenómeno y no alcanza á la verdad.

OBSERVACIÓN. Parte ante todo esta filosofía de la distinción de los elementos que el análisis mezcla en la experiencia, á saber: la materia sensible y sus relaciones generales. Llevándonos así á la observación que hemos hecho en el párrafo precedente de que, en la percepción, considerada en sí misma, no hay sino elementos individuales y variables; admite también como hecho que en lo que se llama experiencia se hallan, como determinaciones esenciales, la universalidad y la necesidad. Como estas no tienen su fuente en la experiencia, son productos espontáneos del pensamiento, constituyen elementos *á priori*. Las determinaciones del pensamiento, ó nociones del entendimiento, constituyen el lado objetivo del conocimiento experimental. Contienen relaciones, y, por lo tanto, dan origen á juicios críticos *á priori*, es decir, á relaciones originarias de términos opuestos.

Que haya en el conocimiento las determi-



naciones de la universalidad y de la necesidad, hecho es que no rechaza el escepticismo de Hume. Y en la filosofía crítica es también un hecho presupuesto. Se puede, pues, decir, según la expresión que se emplea ordinariamente en la ciencia, que la filosofía crítica se ha limitado á dar otra *explicación* de este hecho.

XLI. Ahora la filosofía crítica somete ante todo á un examen el valor de las nociones del entendimiento que se emplea en la metafísica y también en otras ciencias y en el uso ordinario de la inteligencia. Sin embargo, esta crítica no abraza el contenido y la relación determinada y recíproca de estas determinaciones del pensamiento, pero considera á estas últimas según la oposición de la subjetividad y de la objetividad. Esta oposición, tal como es tomada aquí, se refiere á la diferencia de los elementos en la esfera de la experiencia (véase § precedente). La objetividad significa aquí el elemento que constituye la universalidad y la necesidad, es decir, las determinaciones mismas del pensamiento, el *á priori* como se le llama. Pero la filosofía crítica aumenta la oposición de tal modo, que el conjunto de la experiencia, es decir, ambos elementos vienen á concentrarse en la subjetividad y que no queda enfrente de ésta sino la *cosa en sí*.

OBSERVACIÓN. Las otras formas del elemento *á priori*, es decir, del pensamiento,



las formas que, pese á su objetividad, no expresan sino una actividad subjetiva, se producen en cierto orden. Pero esto es una sistematización que no se apoya sino sobre consideraciones psicológicas é históricas.

Zusatz. Es sin duda un progreso importante haber sometido á un examen las determinaciones de la antigua metafísica. El pensamiento irreflexivo emplea sin desconfianza estas determinaciones que se afirman y se hacen valer por sí mismas. Pensándolas así no se piensa cuáles pueden ser su significación y su valor. Hemos hecho observar precedentemente que el libre pensamiento es el pensamiento que no admite presuposición. El pensamiento de la antigua metafísica, no es, pues, un pensamiento libre, en cuanto admite sus determinaciones como preocupaciones, como un *á priori*, que no ha pasado por la criba de la reflexión. Por el contrario, la filosofía crítica se ha propuesto indagar hasta qué punto las formas del pensamiento son aptas para conducir al conocimiento de la verdad. Y además, ha sentado, como principio fundamental de su doctrina, que antes de conocer hay que examinar la facultad de conocer. Lo que hay de justo en este punto de vista es que las formas del pensamiento son también objeto del conocimiento. Pero se desliza aquí al par una confusión: querer conocer antes de conocer, no querer entrar en el agua antes de



haber aprendido á nadar. Si no se debe emplear las formas del pensamiento sin someterlas á un examen previo, este examen es, él mismo, un conocimiento. Por consiguiente, la actividad de las formas del pensamiento y su crítica deben venir á unirse en el conocimiento. Se debe considerar las formas del pensamiento en y para sí; porque son el objeto y la actividad del objeto mismo. Se examinan ellas mismas y en sí mismas, su limite debe determinarse y su imperfección producirse. Esta actividad del pensamiento es la que, como dialéctica va á llevar más lejos el objeto de nuestra indagación y sobre ella diremos aquí de pasada que no se la debe considerar como agregada de fuera á las determinaciones del pensamiento, sino, por el contrario, como constituyendo su elemento esencial é íntimo.

Así el principio fundamental de la filosofía kantiana es que el pensamiento debe examinarse á sí mismo para determinar hasta qué punto es apto para conocer. En nuestros días todo el mundo cree haber adelantado á la filosofía kantiana. Pero ir más lejos, tiene un doble sentido. Se puede ir más lejos hacia delante ó hacia atrás. Se ve, cuando se mira de cerca, que buen número de nuestras doctrinas filosóficas no son sino una reproducción de la vieja metafísica. Se halla aquí un pensamiento sin crítica y tal como se presenta á la inteligencia de cualquiera.



Zusatz 2. La indagación kantiana de las determinaciones del pensamiento adolece esencialmente del defecto de no considerarlas en y para sí sino sólomente bajo el punto de vista de saber si son determinaciones subjetivas ú objetivas. En el uso que se hace en la vida ordinaria de la palabra *objetivo* se entiende por tal lo que existe fuera de nosotros y nos llega de fuera por la percepción. Ahora Kant niega que las determinaciones del pensamiento, la categoría de causa y de efecto, por ejemplo, sean determinaciones objetivas en el sentido que acabamos de indicar; es decir, niega que sean dadas en la percepción, y les considera, por el contrario, como perteneciendo al pensamiento mismo, ó á la espontaneidad del pensamiento, y en este sentido como subjetivas. Sin embargo, Kant llama igualmente objetivo al sér pensado, ó, para hablar con más precisión, lo universal y lo necesario y subjetivo al sér sentido. Pero parece que el uso que se hace de esta palabra en el lenguaje, y que acabamos de indicar, se ha fijado de tal modo en el cerebro, que se ha reprochado á Kant una confusión de lenguaje. Es, no obstante, un gran error dirigirle tal reproche. Para la conciencia ordinaria, el objeto que está ante ella y que es percibido de una manera sensible, un animal, un astro, etc., es el sér independiente y que subsiste por sí mismo, y los pensamientos,



por el contrario, son seres dependientes, y que no subsisten sino por sí mismos. Pero, de hecho, lo contrario es lo que ocurre, es decir, que los seres verdaderamente independientes y primitivos son los pensamientos, y que el mundo de la percepción sensible es el de los seres dependientes y derivados. En este sentido ha llamado Kant objetivo á lo que es conforme al pensamiento, y ha tenido razón completa al llamarlo así. De otra parte, lo que es percibido sensiblemente es subjetivo en el sentido de que no tiene en sí mismo su punto de apoyo, y de que es variable y pasajero enfrente del pensamiento que posee la eternidad, y que subsiste por su virtud interna. La diferencia de lo objetivo y de lo subjetivo que Kant ha señalado é introducido en la ciencia la encontramos también hoy en el lenguaje de la alta cultura del espíritu. Así es, por ejemplo, como se exige á una obra de arte que no sea subjetiva, sino objetiva, entendiendo que no tenga su fuente en un sentimiento contingente y particular y en la disposición del momento, sino en un punto de vista general fundado sobre la esencia misma del arte. En el mismo sentido, en una indagación científica se puede hacer una distinción entre el interés objetivo y el subjetivo.

Pero es preciso, además, observar que la objetividad kantiana del pensamiento no es ella misma, sino una objetividad subjetiva



en el sentido de que, aunque los pensamientos sean, según Kant, determinaciones generales y necesarias, no son, sin embargo, sino nuestros pensamientos, y se distinguen por un abismo infranqueable de la *cosa en sí*. Lo que constituye, por el contrario, la verdadera objetividad del pensamiento es que los pensamientos no son simplemente nuestros pensamientos, sino que constituyen también el *en sí* de las cosas y del mundo objetivo en general. Objetivo y subjetivo son expresiones cuyo uso frecuente fácilmente trae confusión. Según lo precedente, la objetividad se entiende de tres maneras: 1.^a, expresa el sér que existe exteriormente, á diferencia del sér subjetivo, producto de la opinión, de la imaginación, etc.; 2.^a, expresa lo universal y lo necesario, según la significación que ha recibido de Kant, á diferencia de los elementos contingentes, particulares y subjetivos que pertenecen á la sensibilidad; 3.^a, tiene la significación que acabamos de recordar del *en sí* pensado, de lo que está ante nosotros, á diferencia de lo que no es sino pensado por nosotros, y que, por tanto, se distingue aún de la cosa misma ó de la *cosa en sí*.

XLII. (a.) La *facultad teorética* el conocimiento como tal. Esta filosofía pone como fundamento determinado de las nociones del entendimiento, la unidad primitiva del yo en el pensamiento: es ésta la unidad trans-



cidental de la conciencia de sí. Las representaciones procuradas por la sensibilidad y la intuición son múltiples, no sólo por su contenido, sino también por su forma, es decir, por la exterioridad de la sensibilidad en sus dos formas, el espacio y el tiempo que, en cuanto formas (en cuanto elementos generales) constituyen también dados *á priori*. Estos elementos múltiples de la sensación y de la intuición, puesto que el yo les pone en relación consigo mismo y les une en sí mismo en la unidad de la conciencia (percepción pura), se hallan llevados á la identidad, á una conexión originaria. Los diferentes modos determinados según los cuales se verifica esta relación, constituyen las nociones puras del entendimiento, las categorías.

OBSERVACIÓN. Se sabe que la filosofía kantiana está orgullosa del descubrimiento de las categorías. El yo, la unidad de la conciencia de sí es un elemento completamente abstracto é indeterminado. ¿Cómo llegar entonces á las determinaciones del yo, á las categorías? Felizmente se halla en la lógica ordinaria las diferentes especies de juicio obtenidas también por un procedimiento empírico. Juzgar es pensar un objeto determinado. Por consiguiente, la enumeración de las diferentes formas del juicio dará las diferentes determinaciones del pensamiento.— A Fichte toca el gran mérito de haber re-



cordado que las determinaciones del pensamiento deben deducirse, y que se debe demostrar su necesidad.—Relativamente al modo de concebir la lógica, esta filosofía hubiera debido, al menos, hacer comprender que las determinaciones del pensamiento ó los materiales lógicos ordinarios, las diversas especies de nociones, de juicios, de silogismos, no deben ser sacados de la simple observación y reunidos por un procedimiento puramente empírico, sino ser deducidos del pensamiento mismo. Si el pensamiento debe ser apto para demostrar, si la lógica debe exigir que se demuestre y si quiere enseñar á demostrar, es preciso que pueda, ante todo, demostrar su contenido y aprehender su necesidad.

Zusatz 1. Así, Kant enseña que las determinaciones del pensamiento tienen su fuente en el yo y que, por consiguiente, el yo es el que procura las determinaciones de universalidad y de necesidad.—Si consideramos lo que tenemos, ante todo, ante nosotros, veremos que es, en general, un sér múltiple. Las categorías son los elementos simples con los cuales está en relación este sér múltiple. Por el contrario, el sér sensible es el sér exterior á las cosas y á sí mismo: esta es su determinación fundamental. El presente, por ejemplo, no es sino en su relación con un antes y un después. Así mismo lo rojo no existe sino en tanto que el amarillo y lo azul



se ponen como contrarios ante él. Pero estos contrarios están fuera del sér sensible, y éste no es sino en tanto que no es estos contrarios y que estos contrarios son. En el pensamiento ó el yo las cosas pasan á la inversa de lo que ocurre en esta exterioridad del sér sensible. El yo es el sér originariamente idéntico, el sér que no hace sino uno consigo mismo. Diciendo yo, pongo esta relación abstracta conmigo mismo y todo lo que es puesto en esta unidad se halla penetrado por ella y cambiado por ella. El yo es, si se puede decir así, el crisol y el fuego en que la multiplicidad viene á disolverse y es llevada á la indiferencia y á la unidad. Ésto es lo que Kant llama *percepción pura* á diferencia de la percepción ordinaria que recibe en sí lo múltiple como tal, en tanto que se debe considerar la percepción pura como la actividad del yo que hace suyo y unifica lo múltiple en su unidad. Ahora hay que decir que esta doctrina expresa bien la naturaleza de la conciencia. El hombre aspira, sobre todo, al conocimiento del mundo, á apropiárselo y á someterle, y es preciso que la realidad del mundo en cierto modo se borre, es decir, se idealice ante la actividad humana. Pero hay que observar también que no es la actividad subjetiva de la conciencia de sí lo que lleva lo múltiple á la absoluta unidad. Ésto es más bien lo absoluto mismo, la verdad misma. Es, por decirlo así, la bon-



dad de lo absoluto que deja á las existencias individuales el disfrute de sí mismas y las estimula al par á volver á su unidad absoluta.

Zusatz 2. Parecen las expresiones tales como *unidad trascendental de la conciencia de sí*, muy obscuras, como si ocultasen algo extraordinario. Pero la cosa es muy sencilla. Lo que Kant entiende por trascendental se ve por la diferencia de esta palabra con la de trascendente. El sér trascendente es en general lo que traspasa el límite del entendimiento y en este sentido se produce ante todo en las matemáticas. Por ejemplo, se enseña en geometría que hay que representarse la circunferencia como compuesta de un número infinito de líneas infinitamente pequeñas. Aquí se pone expresamente como idénticas dos determinaciones, la recta y la curva, que son absolutamente diferentes para el entendimiento. Ahora, la conciencia de sí, idéntica consigo misma é infinita en sí misma, es también un sér trascendente de esta especie, á diferencia de la conciencia ordinaria que es determinada por una materia finita. Sin embargo, Kant ha llamado á esta unidad *trascendental*, entendiendo que es una unidad puramente subjetiva y que tampoco pertenece á los objetos tales como son en sí mismos.

Zusatz 3. Lo que podría parecer muy extraño á la conciencia natural, es que las



categorías deban ser consideradas como sólo propias de nosotros, como elementos subjetivos. Y, en verdad, hay algo de singular en este modo de considerarlas. Lo que hay aquí de verdadero es que las categorías no están contenidas en la sensación inmediata. Un trozo de azúcar, por ejemplo, es duro, blanco, dulce, etc. Decimos que todas estas cualidades se hallan reunidas en un objeto, y esta unidad no está en la sensación. Lo mismo ocurre cuando consideramos dos hechos relacionados como de causa ó efecto. Lo que se percibe aquí son los dos hechos distintos que se suceden en el tiempo. Pero que uno sea la causa y otro el efecto, su conexión causal, es lo que no es percibido ni aprehendido sino por el pensamiento. Pero si las categorías, la unidad, la causa, el efecto, etc., son de la esfera del pensamiento como tal, no se sigue en manera alguna de aquí que ellas no sean sino nuestras determinaciones y que no sean también las determinaciones de los objetos. Sin embargo, así las concibe Kant, y su filosofía es el idealismo subjetivo, en cuanto el yo, el sujeto cognoscente procura la forma, como la materia del conocimiento, aquélla como yo pensante y ésta como yo senciente. Por lo que concierne al contenido de este idealismo subjetivo, sería trabajo perdido indagarlo. Se podría quizá creer que se quita su realidad á los objetos al transportar su uni-



dad al sujeto. Pero sólo poseyendo el simple sér es como los objetos y nosotros alcanzamos nuestra realidad. La verdad del contenido está fundada sobre el contenido mismo. Y como las cosas son simplemente, su verdad no es avanzada. El tiempo se eleva por cima del sér que un instante después no es.

Se podría decir también que el idealismo subjetivo deja al hombre la facultad de imaginar y de representarse una porción de cosas. Pero, si es la masa de las intuiciones sensibles lo que debe constituir su mundo, el hombre no tiene razón al mostrarse orgulloso de semejante mundo. Así esta distinción de la subjetividad y de la objetividad no tiene importancia, porque lo que importa es el contenido, y éste es tanto subjetivo como objetivo. Considerado por el lado de la simple existencia, también el crimen tiene una realidad objetiva. Pero esta es una existencia que se niega á sí misma, como ocurre en la pena.

XLIII. De un lado, por las categorías es por lo que la simple percepción alcanza á la objetividad, á la experiencia; pero, de otro, estas nociones en cuanto simples unidades de la conciencia subjetiva, son condicionadas por una materia dada y en sí mismas son nociones vacías y no tienen su aplicación y su uso sino en la experiencia, cuyo otro elemento, las determinaciones de la



sensibilidad y de la intuición es también un elemento subjetivo.

Zusatz. Enseñar que las categorías son en sí mismas elementos vacíos, es enseñar una doctrina infundada por la razón de que, de todos modos, al ser determinadas, tienen las categorías su contenido. Este contenido no cae, es verdad, bajo la percepción sensible, no es un contenido que esté en el espacio y en el tiempo. Pero esto no es una falta, sino más bien una perfección. Esto es lo que reconoce la misma conciencia ordinaria cuando, por ejemplo, dice de un libro ó de un discurso que su contenido es tanto más rico cuantos más pensamientos encierra, más resultados generales, etc., y cuando, por el contrario, no concede valor á una novela en que no hay situaciones, hechos individuales y otros semejantes rasgos. Así la conciencia ordinaria reconoce también que la naturaleza del contenido exige algo más que la materia sensible. Este algo son los pensamientos, y aquí, ante todo, las categorías. A este propósito hay que observar también que la doctrina, según la cual las categorías son nociones vacías tiene esto de verdadero: que es preciso no detenerse en ellas y en su totalidad—la idea lógica—sino, por decirlo así, ir adelante y elevarse á las esferas reales de la naturaleza y el espíritu. No con- vendrá, sin embargo, representarse este ir adelante como si así la idea lógica recibiese



un contenido extraño y que le viniese de afuera, sino como un movimiento engendrado por la actividad propia de la idea lógica que se desarrolla y determina ulteriormente como naturaleza y como espíritu.

XLIV. Se sigue de aquí, que las categorías no pueden ser, según Kant, determinaciones de lo absoluto, porque lo absoluto no cae bajo la percepción. Y, en cuanto al entendimiento ó al conocimiento por las categorías, es impotente para aprehender las cosas en sí.

OBSERVACIÓN. Por la *cosa en sí* (y bajo esta denominación se comprende también el espíritu, Dios, etc.), se entiende el objeto en que se hace abstracción de todo lo que es para la conciencia, de todas las determinaciones del sentimiento, así como de todos los pensamientos determinados que á él se refieren. Fácil es ver lo que le queda: una pura abstracción, el sér absolutamente vacío y siempre determinado como un sér que no se puede alcanzar, como una negación de la representación, del sentimiento, del pensamiento determinado, etc. Es también fácil ver que este *caput mortuum* es el mismo producto del pensamiento y precisamente del pensamiento que es llevado hasta la abstracción pura, del yo vacío que se da por objeto esta identidad vacía de él mismo. La determinación negativa, que recibe esta identidad abstracta en cuanto objeto, se halla



así colocada entre las categorías kantianas y es algo tan conocido como esta identidad vacía. Debe asombrar, según esto, oír tan frecuentemente repetir que no se sabe lo que es la cosa *en sí*; porque nada hay más fácil de conocer.

XLV. Ahora la razón es la facultad de lo incondicional que aperece lo que hay de condicionado en estos conocimientos experimentales. Lo que se entiende aquí por objeto de la razón, lo incondicional ó lo infinito no es otra cosa que el ser igual á sí mismo; ó bien es la identidad originaria del yo en el pensamiento, de que se ha tratado en el § 42. Por razón se entiende ese yo abstracto, ó este pensamiento abstracto que se da por objeto ó por fin esta identidad pura. (Cf. Rem. del párrafo precedente). Los conocimientos experimentales son inadecuados á esta identidad absolutamente indeterminada, por cuanto tienen en general un contenido determinado. Si se hace de un tal sér incondicional lo absoluto, la verdad de la razón (la idea), los conocimientos experimentales constituirán lo falso, el mundo fenomenal.

Zusatz. Kant ha sido el primero que ha señalado de una manera determinada la diferencia del entendimiento y de la razón; asignando al primero por objeto lo finito y lo condicionado y á la última lo infinito y lo incondicional. Aun reconociendo como un



resultado muy importante de la filosofía kantiana el haber puesto en claro la finidad del conocimiento del entendimiento que no se apoya sino sobre la experiencia, y el haber mostrado que el fenómeno es el contenido de este conocimiento, no se debe, sin embargo, parar en este resultado negativo y reducir la incondicionalidad de la razón á la identidad abstracta y sin diferencia. Elevando de este modo la razón por cima de lo finito y de lo condicionado, se hace en realidad de ella también un sér finito y condicionado, porque el verdadero infinito no es un simple *más allá* de lo finito, sino que es lo infinito que contiene lo finito como un momento subordinado. Esto se aplica igualmente á la *idea* que Kant, es cierto, ha ensalzado, reivindicándola para la razón y distinguiéndola de las determinaciones abstractas del entendimiento y de las representaciones puramente sensibles que en la vida ordinaria se acostumbra á llamar también ideas. Pero relativamente á ella también, se ha detenido en el punto de vista negativo y en el simple *deber ser*.—De todos modos, haber determinado como simples fenómenos los objetos de nuestra conciencia inmediata que forman el contenido del conocimiento empírico, resultado es muy importante que se debe á la filosofía de Kant. La conciencia ordinaria, es decir, sensible, considera los objetos que se ofrecen á su



conocimiento como apoyándose sobre sí mismos y como independientes en su existencia individual; y si hay entre ellos relaciones mútuas y si se condicionan unos á otros, no considera esta dependencia recíproca como un lazo propio á su esencia, sino como un lazo exterior. Por el contrario, se debe, sin duda, admitir que los objetos de que tenemos un conocimiento inmediato, son simples fenómenos, es decir, tienen la razón de su sér, no en sí mismos, sino en otro principio. Importa, no obstante, determinar este otro principio. Según la filosofía kantiana, las cosas que conocemos no son para nosotros sino fenómenos y su *en sí* es una esfera que no podemos alcanzar. La conciencia natural se ha alzado con razón contra este idealismo subjetivo para el cual el contenido de nuestra conciencia no es sino nuestro contenido, un contenido puesto por nosotros. En el hecho, la verdadera relación es esta: las cosas que conocemos de un modo inmediato son fenómenos, no sólomente para nosotros, sino en sí mismas; y, por tanto, la determinación especial de las cosas finitas consiste en tener la razón de su sér, no en sí mismas, sino en la idea divina universal. Este modo de concebir las cosas es también un idealismo, pero un idealismo que, á diferencia del subjetivo de la filosofía crítica, debe ser designado con el nombre de idealismo absoluto. Este idealismo se eleva



muy por encima de la realidad de la conciencia ordinaria, pero su contenido, lejos de ser patrimonio exclusivo de la filosofía es más bien el fundamento de toda conciencia religiosa en tanto que ésta considera también el conjunto de los seres, el mundo existente en general como engendrado y gobernado por Dios.

XLVI. Se siente, sin embargo, la necesidad de conocer esta identidad ó cosa en sí vacía. Conocer un objeto quiere decir conocerle, según su contenido determinado. Pero un contenido determinado encierra relaciones múltiples consigo mismo y con muchos otros objetos. Para determinar este infinito ó la cosa en sí, la razón no tiene otro medio que las categorías. Pero, empleando las categorías, excede sus límites y deviene trascendente.

OBSERVACIÓN. Se tiene aquí la segunda parte de la crítica de la razón, que es en sí misma más importante que la primera. En esta, en efecto, como se ha visto arriba, se enseña que las categorías tienen su fuente en la unidad de la conciencia de sí, que, por tanto, el conocimiento por las categorías nada contiene en realidad de objetivo y que la objetividad que se les atribuye (§ 40, 41), no es ella misma, sino un estado subjetivo. Vista por este lado la crítica kantiana es un idealismo puramente subjetivo (vulgar), que no penetra en el contenido, que no tiene



ante sí más que las formas abstractas de la subjetividad y que se encierra de un modo exclusivo en ésta, como si fuese la determinación última y la afirmación absoluta. Pero en la indagación referente á la aplicación, como se la llama, que la razón hace de las categorías, al conocimiento de su objeto, se examina, al menos por algunos lados, el contenido de las categorías, ó al menos hay ocasión de examinarlas. Es interesante ver cómo Kant concibe esta aplicación de las categorías á lo incondicional, es decir, á la metafísica. Aquí expondremos y examinaremos este procedimiento brevemente.

XLVII. El primer sér incondicional que aquí se considera es el alma (véase § 34).— Yo me reconozco siempre en mi conciencia, α) como sujeto determinante, β) como sér individual, ó abstractamente simple, γ) como uno é idéntico bajo la multiplicidad de las cosas de que tengo conciencia, δ) como sér que, en cuanto pensante, me distingo de cuanto está fuera de mí.

OBSERVACIÓN. Kant hace aquí justamente observar que el procedimiento de la antigua metafísica consistía en poner en lugar de estas determinaciones empíricas, determinaciones del pensamiento, categorías, de donde nacen estas cuatro proposiciones, α) el alma es substancia, β) es una substancia simple, γ) es en los diferentes tiempos de su existencia numéricamente idéntica, δ) está en rela-



ción con las cosas que hay en el espacio. Ahora, hay, según Kant, un vicio en esta transición, el de confundir dos determinaciones diferentes (Paralogismo), á saber: las determinaciones empíricas con las categorías y no es legítimo concluir de las primeras á las últimas, y, sobre todo, colocar éstas en lugar de aquéllas.

Se ve que esta crítica no es otra cosa que la observación de Hume citada en el § 3^a: que las determinaciones del pensamiento, la universalidad y la necesidad, no se encuentran en la percepción y que el sér empírico se distingue por su contenido, tanto como por su forma, de las determinaciones del pensamiento.

Sin duda, si la experiencia debe justificar el pensamiento, éste debe poder volverse á hallar exactamente en la percepción. En su crítica de la psicología metafísica, Kant niega que se pueda afirmar del alma su substancialidad, su simplicidad, su identidad consigo misma y su independencia que se conserva en su conexión con el mundo material.

Y la razón sobre que se funda es sólomente que las determinaciones del alma que nos procura la experiencia de la conciencia, no son exactamente las mismas que las que nos son procuradas por el pensamiento. Y, sin embargo, Kant mismo nos ha dicho precedentemente que el conocimiento en general, aún más, la experiencia misma, consiste en



que las percepciones son pensadas, es decir, en que las determinaciones que primeramente pertenecen á la percepción, se cambian en determinaciones del pensamiento. Hay que considerar, no obstante, como una feliz consecuencia de la crítica kantiana, que la filosofía del espíritu se haya libertado de las exterioridades del alma, de las categorías y, por lo tanto, de las cuestiones acerca de la simplicidad, ó de la composición, de la materialidad ó inmaterialidad, etcétera, del alma. Sin embargo, la insuficiencia de estas formas no procede, ni aun para la conciencia ordinaria, de ser pensamientos, sino de ser pensamientos que no contienen la verdad en y para sí. Cuando el pensamiento y el fenómeno no coinciden en todos sus puntos, se trata ante todo de saber cuál es defectuoso de los dos. En el idealismo kantiano, por lo que concierne al lado racional, el pensamiento es el defectuoso y su insuficiencia nace de que no es adecuado á la percepción y á la conciencia que se encierra en los límites de la percepción y que por esto, no se vuelve á hallar en tal conciencia. En cuanto al contenido del pensamiento en sí mismo, no se trata de él en manera alguna.

Zusatz. Los paralogismos son silogismos defectuosos, por tomar en las dos premisas un solo y mismo término en dos sentidos diferentes. Sobre tales paralogismos se apo-



ya, según Kant, la psicología racional de la antigua metafísica, en cuanto toma las determinaciones empíricas del alma como si le perteneciesen de una manera absoluta.— Se tiene, por lo demás, razón al decir que no se debe afirmar del alma predicados tales como la simplicidad, la invariabilidad, etcétera; pero esto, no por el argumento de Kant, que la razón excedería así sus límites, sino porque semejantes determinaciones abstractas del entendimiento son insuficientes para el alma, que es también otra cosa que el sér puramente simple, invariable, etcétera. Por ejemplo, á el alma conviene muy bien la identidad simple consigo misma, pero una identidad activa y que se diferencia ella misma en sí misma, mientras que el sér puramente simple, es decir, abstracto, es también, y por esto mismo, un sér sin vida. Que Kant por su crítica de la antigua metafísica haya eliminado del alma y del espíritu estos predicados, es lo que se debe considerar como un resultado importante. Pero el por qué de esta eliminación es lo que en él búscase en vano.

XLVIII. La razón, queriendo conocer lo incondicional del segundo objeto (§ 35), del mundo, se pierde en antinomias, es decir, en la afirmación de las dos proposiciones opuestas concernientes al mismo objeto, de tal modo que la afirmación de las dos proposiciones es señalada de igual necesidad.



Se sigue de aquí que el contenido del mundo cuyas determinaciones caen en esta contradicción, no puede ser el contenido en sí, sino sólomente el fenómeno. La solución de la antinomia consiste en que la contradicción no está en el objeto en y para sí, sino en la razón que le conoce.

OBSERVACIÓN. Aquí es donde se enseña que es el contenido mismo, es decir, las categorías en sí mismas, las que engendran la contradicción. Este pensamiento que la contradicción, que las determinaciones del entendimiento introducen en la razón, es esencial y necesario, señala uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía contemporánea. Pero, cuanto más profundo es este punto de vista, más superficial es la solución que se propone de la contradicción. Esta solución es una debilidad por las cosas temporales. La contradicción es una mancha que no debe empañar la esencia del mundo, sino que debe ser exclusivamente reservada á la razón pensante, á la esencia del espíritu. Se concederá sin dificultad que el espíritu halla contradicciones en el mundo fenomenal—y este es el mundo del espíritu subjetivo, de la sensibilidad y del entendimiento. Según esto, asombrará ver esta especie de buena fe y humildad con que, cuando se compara la esencia del mundo con la del espíritu, se pone en principio que no es la esencia del mundo, sino la



esencia pensante, la razón que contiene la contradicción. Y de nada sirve, en cierto modo, esquivar la dificultad diciendo que la razón no cae en la contradicción sino aplicando las categorías; porque se enseña al par que tal aplicación es necesaria, y que la razón no podría conocer sin servirse de las categorías. El conocimiento es, en efecto, el pensamiento determinante y determinado. Una razón que no es sino un pensamiento vacío é indeterminado, nada piensa. Reducir la razón á esta identidad (§ siguiente) es, sin duda, desembarazarla de la contradicción, pero quitarla todo valor y contenido.

Se puede luégo observar que la falta de un examen más profundo de las antinomias es lo que ha llevado á Kant á no reconocer sino cuatro. Ha llegado aquí presuponiendo, como en los paralogismos, la tabla de las categorías, aplicando también el procedimiento tan seguido después, y que consiste en ordenar las determinaciones de un objeto bajo un *schema* preparado de antemano, en vez de deducirlas de la noción misma. Otras imperfecciones de la doctrina de las antinomias tendré ocasión de señalar en mi lógica. Lo que hay que observar, ante todo, es que las antinomias no se encuentran sólomente en los cuatro objetos cosmológicos, sino en todo objeto de toda especie, en toda representación, en toda noción y en toda



idea. Penetrarse de esta verdad y conocer las cosas en esta propiedad, es el objeto esencial de la investigación filosófica. Y esta propiedad es la que constituye, como veremos luégo, el momento dialéctico de la lógica.

Zusatz. Según la antigua metafísica, se admitía primeramente que, cuando el conocimiento cae en la contradicción, no hay sino un error accidental que procede de una imperfección subjetiva en la facultad de razonar. Según Kant, al contrario, está en la naturaleza misma del pensamiento caer en la contradicción (las antinomias) cuando quiere conocer lo infinito. Aunque se deba considerar esta doctrina de las antinomias como un progreso muy importante del conocimiento filosófico, como antes hemos observado, en cuanto se ha descartado así el dogmatismo rígido de la metafísica del entendimiento, y se ha llamado la atención sobre el movimiento dialéctico del pensamiento, hay que observar, sin embargo, al par, que Kant ha llegado así también á un resultado negativo, á la imposibilidad de alcanzar al conocimiento de la esencia de las cosas, y que así la significación positiva de las antinomias le huye. Ahora bien, la significación verdadera y positiva de las antinomias consiste, en general, en que todo sér real contiene determinaciones opuestas y que, por consiguiente, conocer y, mejor dicho, conocer un objeto según la noción, es



adquirir la conciencia de este objeto en cuanto unidad de determinaciones opuestas. Pero, en tanto que la antigua metafísica empleaba, como antes hemos observado, y aplicaba en sus indagaciones las determinaciones abstractas del entendimiento, excluyendo su contrario, Kant, por el contrario, se ha limitado á demostrar las antinomias que encierra la cosmología de la antigua metafísica y, según su *schema* de las categorías, las ha referido á cuatro. La *primera*, concierne á la cuestión de si se debe pensar el mundo como limitado ó como ilimitado en el espacio y en el tiempo. En la *segunda*, se trata de saber si se debe considerar la materia como infinitamente divisible ó como compuesta de átomos. La *tercera*, se refiere á la oposición de la libertad y la necesidad, lo cual acarrea la cuestión de saber si, en el universo, se debe considerar todas las cosas como condicionadas por la relación de causalidad ó bien si se debe admitir esencias libres, es decir, comienzos absolutos de acción. Aquí viene á sumarse como *cuarta* antinomia el dilema de si el mundo, en general, tiene causa ó no. El procedimiento que Kant sigue en la exposición de estas antinomias, consiste en colocar una enfrente de otra como tesis y antítesis las determinaciones opuestas que en ella son contenidas y en demostrar ambas, es decir, en demostrar que son productos necesarios del pensamien-



empírica que tal materia tiene en un principio. Representándose la cosa así, la relación del punto de partida con el de llegada será puramente afirmativa, un razonamiento que va de un término que es y queda lo que es á otro que también es y queda lo que es. Pero este es un profundo error que nace de pretender conocer la naturaleza del pensamiento bajo esta forma del entendimiento. Pensar el mundo empírico, es esencialmente cambiar su forma empírica y revestirle de una forma general. El pensamiento ejerce así una acción negativa sobre el punto de partida. La materia percibida, cuando es determinada de un modo general, no conserva su primera naturaleza empírica, y con su envoltura su contenido interno se halla así cambiado (Cf. § 13 y 23.)

FIN DEL TOMO PRIMERO



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 *integra*s, y en su mayor parte directas



Precio de cada volumen:

**Ptas. 1,25
EN RUSTICA**

MACMILLAN DE ESPAÑA



**EN TELA:
Ptas. 1,75
CADA VOLUMEN**

PRINTED IN SPAIN

EUROPA

