

BIBLIOTECA
ECONOMICA
FILOSOFICA
Z O Z A Y A

VOLUMEN LXIV

HEGEL

Lógica

TOMO III



SOCIEDAD GENERAL DE LIBRERIA

14
10



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. MAQUIAVELÓ.—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 LXIV



MISCELANEA LITERARIA

POR

ANTONIO ZOZAYA

—
ESTUDIOS CRÍTICOS. — ARTÍCULOS LITERARIOS
POESÍAS
—

1,50 pesetas en toda España.

LA CRISIS RELIGIOSA

POR

ANTONIO ZOZAYA

—
SUMARIO

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

—
DOS PESETAS EN TODA ESPAÑA



BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA

VOL. LXIV

HEGEL

LÓGICA

TRADUCCIÓN DE

ANTONIO ZOZAYA

TOMO III

MADRID

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN
PLAZA DEL PROGRESO, 3, 2.º

1893



Queda hecho el depósito que marca la ley

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



LÓGICA
DE
HEGEL

CXVIII. La igualdad no es sino la identidad de dos términos que no son los mismos ni idénticos, y la desigualdad es una relación de términos desiguales. Por tanto, la igualdad y la desigualdad no son dos lados ó puntos de vista indiferentes uno á otro, sino que uno aparece en otro. Así la diferenciabilidad es la diferencia de la reflexión ó diferencia en sí misma, determinada.

Ziz. Mientras que los términos puramente diferentes se producen como indiferentes uno á otro, la igualdad y la desigualdad, al contrario, son dos determinaciones absolutamente en relación y de las cuales una no puede ser pensada sin otra. Este paso de la simple diferenciabilidad á la oposición se verifica también en la conciencia ordinaria,



porque concedemos que la comparación sólo tiene sentido presuponiendo una diferencia, y, á la inversa, la diferenciación presupone la existencia de la igualdad. Por esto no se atribuye gran penetración á quien, diferenciando las cosas, sólo ve las diferencias de evidencia inmediata, tal como la de una pluma de escribir y una cabaña; cómo, de otra parte, no se dirá que ha ido muy lejos en la facultad de comparar quien compara objetos muy parecidos como un haya y una encina, un templo y una iglesia. Por consiguiente, lo que pedimos es la identidad en la diferencia y ésta en la identidad. Ocurre, sin embargo, á menudo, en las ciencias empíricas, que se olvida una de estas determinaciones y que ora se procura exclusivamente llevar las diferencias á la identidad, ora descubrir diferencias nuevas. Ocurre, sobre todo, en la ciencia de la naturaleza. Aquí, por una parte, se procura descubrir substancias, formas, especies siempre nuevas ó bien siguiendo otro camino mostrar como compuestos los cuerpos considerados hasta aquí como simples, riéndose de los antiguos por haberse atendido á cuatro elementos que ni aun son elementos simples. Pero, por otra parte, no se ve sino la identidad, por lo cual, v. gr., no sólo se considera esencialmente idénticas las esferas eléctrica y química, sino que no se ve en los procesos orgánicos de la digestión y la asimilación sino un simple



proceso químico. Hemos observado (§ 103, *Ztz.*) que, en tanto que se llama á veces por irrisión, á la nueva filosofía, filosofía de la identidad, es ella, por el contrario, la que muestra el vacío de la identidad del entendimiento, es decir, de la que hace abstracción de la diferencia. Al mismo tiempo, tampoco se para en la simple diferencia, sino que aprehende la unidad interna de las cosas.

CXIX 2.) La diferencia en sí es la diferencia esencial, lo *positivo* y lo *negativo*, de tal modo, que lo *positivo* constituye una relación idéntica consigo misma, *no siendo* lo negativo, y que éste es una diferencia para sí *no siendo* lo positivo. Por cuanto de este modo cada uno de ellos no es para sí sino no siendo el otro, cada uno de ellos aparece en el otro y no es sino en tanto que el otro es. La diferencia de la esencia es, pues, la oposición, según la cual el término diferenciado no tiene delante un contrario en general, sino *su* contrario, es decir, cada uno de los dos contrarios no tiene su determinación especial sino en su relación con el otro, no se refleja sobre sí mismo sino en tanto que se refleja sobre el otro y que es también el otro. Cada uno de ellos es así su otro del otro.

OB. La diferencia en sí da la proposición: *Todas las cosas son esencialmente diferenciadas*, o, como también se expresa: *De dos predicados opuestos sólo uno conviene á una*



cosa, y no hay tercer término entre ambos.— Contradice esta proposición del modo más terminante el principio de identidad en cuanto, según este principio, una cosa no debe estar en relación sino consigo misma, mientras que, según esta proposición, debe ser un término opuesto, un término que está en relación con su contrario. Este es el procedimiento irracional ordinario de la abstracción, que coloca dos proposiciones contradictorias, haciendo de ellas leyes, una al lado de otra, sin compararlas siquiera.— La proposición que enuncia la exclusión del tercer término es la proposición del entendimiento determinado que quiere separar la contradicción, y que, al separarla, cae en ella. A debe ser ó $+ A$ ó $- A$. Aquí se enuncia ya el tercer término, A, que no es ni $+ A$ ni $- A$, y que es puesta tanto como $+ A$ que como $- A$. Supongamos que $+ V$ signifique seis millas al Oeste, y $- V$ seis millas al Este. $+ V$ y $- V$ se destruyen, pero las seis millas de extensión no dejan de quedar lo que son, con oposición ó sin ella. Se puede aún decir que el simple *más* y *menos* del número ó de la dirección abstracta tienen el *cero* por tercer término. En todo caso se deberá reconocer que esta oposición vacía, ese $+ V$ y ese $- V$, no halla aún su aplicación en determinaciones abstractas como el número, la dirección, etc.

En la teoría de las nociones contradicto-



rias se llama á una de las dos nociones lo azul, v. gr. (así en ella se llama también nociones á cosas tales como la representación sensible del color), y á la otra lo que no es azul, de suerte que este otro término no es un término afirmativo, lo amarillo, por ejemplo, sino un término negativo puramente abstracto.—Se verá en el párrafo siguiente que lo negativo es en sí mismo tanto como lo positivo; lo cual está ya implicado en la determinación según la cual el término opuesto á otro es otro que éste.—Se pretende patentizar el vacío de la oposición de lo que se llama nociones contradictorias por la expresión sonora de esta ley universal: *de todos los predicados opuestos, sólo uno puede afirmarse de cada cosa*; de suerte que, según esta ley, el espíritu sería blanco ó no blanco, amarillo ó no amarillo, y así hasta lo infinito.

Como se olvida que la identidad y la oposición son ellas mismas opuestas, la proposición que expresa la oposición se emplea también bajo forma de principio de contradicción, para acabar en aquella que expresa la identidad y se declara lógicamente falsa una noción que no tenga alguno de los dos caracteres contradictorios ó que tenga ambos, como v. gr., la de un círculo cuadrado. Ahora, aunque un círculo poligonal y un arco de círculo rectilíneo están precisamente en oposición con esta proposición, los



geómetras no han temido considerar el círculo como un polígono de infinito número de lados. Pero hay que decir también que la simple determinabilidad del círculo ó de un sér en general no es una noción. En la noción del círculo se hallan contenidos como caracteres igualmente esenciales el centro y la circunferencia, entre los cuales hay, sin embargo, oposición y contradicción.—La polaridad, que desempeña tan gran papel en la física, contiene una determinación más justa de la oposición. Pero si la física se atiene, en lo que concierne al pensamiento, á la lógica ordinaria, retrocederá ante las consecuencias á que será llevada desarrollando la noción de polaridad.

Zusatz 1. En lo positivo se tiene de nuevo la identidad, pero en un sentido más elevado, á saber, en cuanto relación consigo misma, que es al mismo tiempo que *no es* por lo negativo. Lo negativo para sí no es otra cosa que la diferencia misma. La identidad como tal es primero la identidad indeterminada. Lo positivo, por el contrario, es la identidad en cuanto determinada respecto de su contrario, y lo negativo es la diferencia como tal determinada de modo que no sea la identidad. Esta es la diferencia de la diferencia en sí misma.—Se cree tener en lo positivo y en lo negativo una diferencia absoluta; pero ambas determinaciones son en sí una sola y misma cosa, y lo positivo se



puñera llamar negativo, y reciprocamente. Así es como el haber y el deber no son dos especies de propiedades particulares que existen independientemente. Lo que en uno, el deudor, es lo negativo; en otro, el acreedor, es lo positivo. El camino hacia el Este lo es también hacia el Oeste. Lo positivo y lo negativo se condicionan, pues, esencialmente, y no son sino en su relación recíproca. El polo Norte del imán no puede existir sin el polo Sur; ni éste sin aquél. Cuando se parte un imán no se tiene en uno de sus pedazos el polo Norte y en otro el polo Sur. Asimismo la electricidad positiva y la negativa no son dos electricidades diferentes que existen cada una por sí. En la oposición, uno de los dos términos no tiene enfrente solamente un contrario, sino *su* contrario. La conciencia ordinaria considera los términos diferenciados como indiferentes uno en presencia de otro. Se dice: soy un hombre, y en derredor mío hay el aire, el agua y seres otros que yo en general. Aquí todas las cosas están separadas. El objeto de la filosofía consiste, por el contrario, en suprimir la indiferencia y en reconocer la necesidad de las cosas de tal modo que un contrario aparezca como opuesto á *su* contrario. La naturaleza inorgánica, por ejemplo, no debe ser considerada como simplemente otra que la orgánica, sino como su contrario necesario. Ambas están ligadas por una relación



recíproca esencial, y una no es sino en tanto que excluye á la otra, y que, por lo mismo, está en relación con ella. Asimismo la naturaleza no es sin el espíritu, ni éste sin la naturaleza. Mucho se gana desembarazando al pensamiento de este modo de concebir las cosas, según el cual se dice: pero lo contrario es también posible. Cuando se habla así no se es aún libertado de la contingencia, mientras que, como hemos observado, el verdadero pensamiento es el que piensa la necesidad. — Cuando la ciencia nueva de la naturaleza ha extendido á la naturaleza entera reconociéndola como una ley general cuya la oposición que había primeramente observado como polaridad en el magnetismo, ha marcado sin duda un progreso esencial en la ciencia. Mas tampoco se debe, después de haber reconocido la oposición, colocar y afirmar luégo á su lado la simple diferenciabilidad. Por ejemplo, se establece de un lado, y con razón, entre los colores la oposición polar (los colores suplementarios, como se les llama) y luégo no se ve, de otro lado, sino la diferencia indeterminada y puramente cuantitativa del rojo, del amarillo, del verde, etc.

Zitz. 2. En lugar del principio *exclusi tertii*, que es el principio del entendimiento abstracto, se debiera colocar el principio: *Todas las cosas son opuestas.* Nada hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el



mundo del espíritu, ni en el de la naturaleza, á que pueda aplicarse el *ó esto ó aquello* del entendimiento como tal. Todo lo que es, es un sér concreto, y por tanto contiene la diferencia y la oposición. La finidad de las cosas finitas consiste en que su existencia inmediata no corresponde á lo que son en sí. Por ejemplo, la naturaleza inorgánica del ácido es en sí al mismo tiempo la base, lo cual equivale á decir que el ácido está absolutamente en relación con su contrario. Esto es lo que hace que no permanezca inmóvil en la oposición, sino que se esfuerce en realizar lo que es en sí. Lo que mueve al mundo en general es la contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar. Lo que hay de cierto en esta opinión es que no es posible detenerse en la contradicción, y que ésta se suprime á sí misma. Pero la contradicción suprimida no es en modo alguno la identidad abstracta, porque ésta no es ella misma, sino un lado de la contradicción. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción es la *razón de ser* que contiene tanto la diferencia como la identidad como suprimidas y como simples momentos ideales.

CXX. Es lo positivo aquella diferencia que debe ser para sí y que al mismo tiempo no debe hallarse en el estado de indiferencia respecto de la relación con su contrario. Lo negativo debe, á su vez, constituir un tér-



mino independiente y una relación negativa consigo mismo, debe ser para sí; pero en cuanto negativo debe tener esa relación negativa consigo mismo, su lado positivo, tanto como en su contrario. Así lo positivo y lo negativo son la contradicción realizada; son *en sí* los mismos. Pero son también ambos los mismos *para sí*; cada uno de ellos suprime á su contrario y se suprime al par. Pasan así á la *razón de ser*.—O bien se puede decir: la diferencia esencial, en cuanto diferencia en y para sí, no es sino diferenciándose inmediatamente de consigo misma, y, por consiguiente, contiene la identidad. En otros términos, la diferencia total, que es en y para sí, es tanto ella misma como la identidad — La diferencia que está en relación consigo misma implica la identidad consigo misma, y el término opuesto es en general aquel que contiene los dos términos, á sí mismo y á su contrario. La interioridad de la esencia así determinada es la *razón de ser*.

γ).— *La razón de ser.*

La razón de ser es la unidad de la identidad y de la diferencia, la verdad de lo que se ha producido como diferencia é identidad. Es la reflexión sobre sí que es también reflexión sobre otro que sí y recíprocamente. Es la esencia puesta como totalidad.



OB. El principio de la razón de ser se expresa así: «Todo tiene su razón suficiente.» Es decir, la verdadera esencia de una cosa no consiste en ser determinada como idéntica á sí misma, ó como diferente, ó como puramente positiva ó negativa, sino en tener su razón de ser en otra que, en su identidad consigo misma, constituye su esencia. Esta tampoco constituye una reflexión abstracta sobre sí, sino sobre otra que sí misma. La razón de ser es la esencia que ha vuelto sobre sí misma; y la esencia es esencialmente razón de ser, y no lo es sino en tanto que es razón de ser de alguna cosa distinta de ella.

Zlx. Cuando se dice de la razón de ser que es la unidad de la identidad y de la diferencia, no se debe entender por unidad la identidad abstracta; de otro modo tendríamos otra denominación, pero, según el pensamiento, tendríamos de nuevo esta identidad del entendimiento que hemos reputado falsa. Para evitar, pues, esta confusión, se podrá decir que la razón de ser no es sólo la unidad, sino la diferencia de la identidad y de la diferencia. Así la razón de ser, que se produce primero como supresión de la contradicción, constituye así una contradicción nueva. Como tal no es, sin embargo, una determinación que se fija inmóvil en sí misma, sino que se rechaza más bien á sí misma. La razón de ser no es tal sino en tanto



que lo es de alguna cosa. Y lo que de ella sale es ella misma, aquello en que reside su formalismo. La razón de sér y aquello de que es tal, constituyen el mismo contenido y su diferencia es la simple de la forma de la relación consigo y de la mediación ó posición. Cuando indagamos la razón de las cosas, nos colocamos en el punto de vista de la reflexión de que se ha hablado antes (§ CXII. *Zusatz*) Queremos ver las cosas en cierto modo de dos maneras: primero, bajo su forma inmediata y luégo en su razón, en que ya no están de este modo inmediato. Y tampoco es otra la ley del pensamiento conocida bajo el nombre de principio de razón suficiente, por la cual se expresa precisamente, que se debe considerar las cosas como mediatizadas. Además, al sentar la lógica formal esta ley da un triste ejemplo á las otras ciencias. Porque en tanto que las prescribe no conceder valor á su contenido bajo su forma inmediata, ella, por su parte, establece leyes del pensamiento sin deducirlas y sin mostrar su mediación. Si tiene el lógico el derecho de afirmar que nuestra facultad de pensar está constituida de modo que en todas las cosas se debe buscar su razón, el médico, cuando se le pregunta por qué un hombre que cae en el agua se ahoga, tendrá tambien el derecho de contestar que el hombre está hecho de modo que no puede vivir bajo el agua. Así el jurisconsulto á quien se



pregunta por qué el culpable es castigado, podrá contestar que la sociedad civil está constituida de tal modo que el crimen no puede quedar impune. Pero, en cuanto á la lógica, aun no teniendo en cuenta el deber que tiene de demostrar esta ley del pensamiento, deberá de todos modos contestar á esta pregunta: ¿qué se debe entender por razón de sér de las cosas? La explicación ordinaria, que es *lo que tiene una consecuencia*, parece á primera vista más clara y precisa que la determinación de la noción tal como antes se ha producido. Pero si se insiste y se pregunta: ¿qué es una consecuencia? y se contesta que es lo que tiene una razón, se verá que la precisión de esta explicación procede de que se presupone lo que aquí se produce como resultado del movimiento de los pensamientos precedentes. Pero la tarea de la lógica consiste precisamente en demostrar que los pensamientos puramente representados y que por lo mismo no son aprehendidos en su noción y demostrados, son grados del pensamiento que se determina él mismo.—En la vida ordinaria, y también en las ciencias finitas, se utiliza á veces esta forma de la reflexión creyendo alcanzar por su aplicación la naturaleza especial del objeto que se examina. Pero si, de un lado, nada se puede objetar contra este modo de considerar las cosas que se presenta como el medio más natural de conocer, se debe, de otro,



observar que no puede satisfacer completamente ni en la relación teórica ni en la práctica, porque la razón de ser no posee aún un contenido determinado en y para sí, lo que hace que, cuando consideramos las cosas bajo este punto de vista, no alcanzamos sino la diferencia formal de la inmediatez y de la mediación. Se observa, v. gr., un fenómeno eléctrico y se pregunta su razón de ser. Si se contesta que lo es la electricidad, se habrá cambiado sencillamente este mismo contenido que se tenía bajo forma inmediata en la forma de una existencia interna. — Sin embargo, la razón de ser no es una determinación simplemente idéntica consigo misma, sino que contiene también la diferencia, y, por tanto, se puede asignar muchas razones á un solo y mismo contenido. Y esta diversidad de razones, puede, según la noción de la diferencia, llegar hasta la oposición bajo forma de razones de ser que se producen *para* y *contra* el mismo contenido. Considérese, v. gr., una acción, el robo; se tiene aquí un contenido en que se puede distinguir muchos lados. Se ha violado la propiedad; pero el ladrón, impulsado por la necesidad, ha encontrado el medio de satisfacer sus necesidades; y puede también ocurrir que el robado no hiciera buen uso de sus bienes. Ahora bien: es justo que la violación de la propiedad sea el punto de vista decisivo ante el cual los otros deban borrar.



se. Sólomente que no es en el principio de la razón de sér donde reside este punto decisivo. Es verdad que, según el modo ordinario de concebir esta ley del pensamiento, hablando de ella, no es sólomente de la razón de sér, sino de la razón *suficiente* de lo que se oye hablar; y así se pudiera creer que relativamente á la acción que acabamos de citar como ejemplo, además de la violación de la propiedad, hay los otros puntos de vista que hemos indicado que son también razones de sér. Sólomente que éstas no serán suficientes. Pero hay que observar á este propósito que cuando se habla de una razón suficiente, este predicado es supérfluo ó es tal que vá más allá de la categoría de la razón de sér como tal. Y es supérfluo, es una tautología, si se debe sólomente entender por esto que *la razón de sér puede dar razón*, porque la razón de sér no es tal sino en tanto que tiene este poder. Cuando huye un soldado del campo de batalla para conservar su vida, obra contra su deber. Pero no se puede decir que la razón que le obliga á huir no es suficiente; de otro modo permanecería en su puesto. Hay que decir, además, que si, de un lado, todas las razones son suficientes, de otro, ninguna razón como tal lo es, porque, como acabamos de observar, la razón de ser no tiene aún un contenido determinado en y para sí, y por tanto no es activa y no engendra por sí misma. Este contenido determi-



nado en y para sí, y por tanto activo por sí mismo, le encontraremos luégo en la noción. Ella es la que ha tenido presente Leibnitz al hablar de la razón suficiente y al querer que se considere las cosas desde este punto de vista. Lo que Leibnitz tiene presente al enunciar esta ley, es ese modo puramente mecánico de concebir las cosas, hoy aún tan en boga, y que él declara insuficiente, con justo título. Es, v. gr., una manera puramente mecánica de concebir el proceso orgánico de la circulación de la sangre refiriéndola á la contracción del corazón; como son teorías mecánicas las que enseñan que el fin de la pena consiste en colocar al culpable en la imposibilidad de dañar, ó en intimidarle ó en algo análogo. Y se falsea el pensamiento de Leibnitz cuando se cree que ha querido atenerse á un punto de vista tan pobre como ese principio formal de la razón de sér. El modo de concebir que ha querido inculcar, es muy contrario á este formalismo que, cuando se trata del conocimiento especulativo, se atiende á simples razones. Leibnitz coloca en este punto las *causas eficientes* y las *causas finales* unas en frente de otras y exige que nadie se detenga en las primeras, sino que se eleve á las últimas. Según esta diferencia, la luz, por ejemplo, el calor, la humedad serán las *causas eficientes*, pero en modo alguno las *causas finales* del crecimiento de la planta, no siendo las



causa finalis, sino la noción misma de la planta.--Aquí se puede observar también que el punto de vista de la razón de ser especialmente en su aplicación al derecho y á la moral es el punto de vista y el principio de la sofística. Cuando se habla de la sofística se tiene generalmente el hábito de ver en ella un procedimiento que tiene por único objeto corromper la justicia y la verdad y representar las cosas bajo un falso aspecto. Pero esta tendencia no pertenece exclusivamente á los sofistas, cuyo punto de vista no es otro que el del *razonamiento*. Aparecieron los sofistas entre los griegos en una época en que éstos no se atenan ya á la autoridad y á la costumbre en las cosas de religión ó de moral y en que sentían la necesidad de elevarse por el pensamiento á la conciencia de las cosas que debían tener valor para ellos. Los sofistas animaron este deseo enseñando á indagar los varios puntos de vista bajo los cuales se puede considerar las cosas, cuyos puntos no son ante todo sino razones de ser. Pero como la razón de ser no posee aún un contenido determinado en y para sí y como se puede hallar razones de ser para la inmoralidad, y la injusticia lo mismo que para la moralidad y la justicia, depende del sujeto, de la intención y del punto de vista individual decidiría por una ó por otra razón. Así el fundamento objetivo de cuanto tiene un valor absoluto y de lo que es reconocido por



todos se halla minado y este lado de la sofística es el que la ha atraído justamente su mala reputación. Sabido es que Sócrates combatió á los sofistas. No lo hizo, sin embargo, oponiendo á sus razonamientos la autoridad y la costumbre, sino más bien demostrando por la dialéctica cuán inseguro se está sobre el terreno de las simples razones de sér y haciendo valer, por el contrario, lo justo y lo bueno, lo universal en general ó la noción de la voluntad. Cuando en nuestros días, no sólo en las discusiones sobre cosas temporales, sino en lo más sagrado se emplea á veces con preferencia este modo de razonar, y, por ejemplo, se alega todas las razones posibles para despertar el reconocimiento á Dios, Sócrates, lo mismo que Platón, no dejarían de declarar como sofístico tal procedimiento, porque, como hemos dicho, en la sofística no se considera ante todo el contenido, que puede ser siempre verdadero, sino la forma de las razones por las cuales se puede defender todo y también atacarlo. En un tiempo de crítica y razonamiento como el nuestro, no es menester haber ido muy lejos para hallar una razón buena á todas las cosas aun las más absurdas. Todo lo que se destruye en el mundo se destruye con buenas razones. Cuando se es llevado á este terreno, hay que batirse al principio en retirada. Pero en cuanto se experimenta lo que valen esas buenas razones, se



hace oídos de mercader y nadie se deja imponer por ellas.

CXXII. La esencia es primeramente apariencia y mediación en sí misma. En cuanto totalidad de la mediación, su unidad consigo misma es ahora puesta como un momento en que la diferencia es suprimida y con ella la mediación. Se trae así un estado inmediato á el sér, pero el sér que se halla mediatizado por la supresión de la mediación. Esta es la *existencia reflejada*.

OB. La razón de sér no tiene aún un contenido determinado en y para sí, no es el fin, y por tanto, no obra ni produce; sólomente una existencia sale de ella. La razón de ser determinada sólo tiene un valor formal. Es una determinabilidad en cuanto es pensada como estando en relación consigo misma, como una afirmación respecto de la existencia inmediata á ella unida. Por lo mismo que es la razón de sér se puede decir que es *buena*; porque el bien, considerado abstractamente, no es sino una simple afirmación, y toda determinabilidad que se puede convenientemente afirmar de cierta manera, es buena. Se puede, pues, hallar una razón de sér para todas las cosas, y una *buena razón de sér* (por ejemplo, un buen motivo) puede producir un efecto, como puede no producirle, puede tener una consecuencia ó no tenerla. Un principio de acción que produce un efecto, no le produce sino porque la vo-



luntad, por ejemplo, viene á agregarse á él, le comunica la actividad y hace de él una causa.

b.—LA EXISTENCIA REFLEJADA

CXXIII. La *existencia reflejada* es la unidad inmediata de la reflexión sobre sí y de la reflexión sobre otro que sí. Constituye, pues, un conjunto indefinido de existencias que se reflejan unas sobre otras, de existencias relativas que dependen unas de otras y engendran un número infinito de relaciones formadas por las razones de sér y por aquello de que son razones de sér. Estas razones de sér son también existencias y todas estas existencias son, por muchos lados, lo mismo razones de sér que cosas que las tienen.

Ztz. La expresión *existencia* (tomada de *existere*) indica el sér engendrado, y la existencia es el sér que sale de la razón de sér, el sér traído por la supresión de la mediación. La esencia, en cuanto sér suprimido, se ha producido primero como *apariencia*, cuyas determinaciones son la identidad, la diferencia y la razón de sér. Esta es la unidad de la identidad y de la diferencia, y como tal se diferencia también de sí misma. Pero esta diferencia de la razón de sér de sí misma es tan poco la simple diferencia como la razón de sér es ella misma la identidad abstracta. La razón de sér se suprime ella mis-



ma, y aquello en que se suprime, el resultado de su negación es la existencia. Esto en tanto que sale de la razón de ser la contiene, y el movimiento de la razón de ser consiste precisamente en suprimirse y en pasar á la existencia. Esto es lo que se puede comprobar también en la conciencia ordinaria, porque cuando consideramos la razón de ser de alguna cosa, esta razón no es un momento interno abstracto, sino más bien una existencia. Así, vr. gr., consideramos la pólvora como la razón del incendio de un edificio ó bien aún las costumbres y relaciones de un pueblo como razón de su legislación. Esta es, sobre todo, la forma bajo la cual se presenta primeramente á la reflexión el mundo de las existencias. Es un conjunto indefinido de existencias que, reflejándose á la vez sobre sí mismas y unas sobre otras, son unas de otras razón de ser. En este juego variado y movable del mundo, en cuanto conjunto de las existencias, no se descubre primeramente en parte alguna un punto fijo, sino que todo aparece como relativo, condicionado y condicionante al par. El entendimiento reflexivo se aplica á descubrir y á seguir estas relaciones que se presentan por doquiera. Pero la cuestión referente al objeto final queda aquí sin respuesta, de donde nace la necesidad de la razón especulativa de ir adelante en el desenvolvimiento de la idea lógica, y de franquear este punto de vis-



ta de determinaciones puramente relativas.

CXXIV. Reflejándose la existencia sobre otra existencia, se refleja sobre sí misma. Estos dos momentos son inseparables. La razón de sér es su unidad de que ha salido la existencia. Esta contiene, pues, la relatividad y sus relaciones múltiples con otras existencias, y se refleja sobre sí misma en cuanto razón de sér. Existiendo así es *cosa* (*Ding.*)

Ob. La *cosa en sí*, que tan gran papel desempeña en la filosofía kantiana, se ve aquí producirse tal cual es, como constituyendo el momento de la reflexión sobre sí, momento en que se la fija enfrente de la reflexión sobre otro y de las determinaciones diversas. Y de esta cosa vacía se hace el fundamento de estas determinaciones.

Ztz. Se puede muy bien conceder que la *cosa en sí* no puede ser conocida si por conocer se entiende el conocimiento de un objeto en su determinabilidad concreta, porque la cosa en sí no es sino la cosa completamente abstracta é indeterminada. Además, como se habla de la cosa en sí se puede, con igual razón, hablar de la *qualidad en sí*, de la *cantidad en sí*, y, en general, de todas las categorías, considerándolas en su momento inmediato y abstracto, es decir, haciendo abstracción de sus desenvolvimientos y de su determinabilidad interna. No es, pues, sino un hecho arbitrario del entendimiento esta



fijación de la cosa en su *en sí*. Pero se acostumbra á aplicar este en sí al contenido de las cosas de la naturaleza, lo mismo que á las del espíritu. Así se habla de la electricidad ó de la planta en sí, como del hombre ó del estado en sí, creyendo señalar por este en sí la naturaleza verdadera y especial de estos objetos. Pero ocurre con estos objetos como con la cosa en sí en general: que, al pararse en su en sí, no se les aprehende en su verdad, sino bajo la forma exclusiva de una simple abstracción. El hombre en sí, por ejemplo, es el niño cuya tarea consiste en no permanecer en este en sí abstracto, en hacer que lo que es primeramente solo en sí un sér libre y racional—lo devenga también para sí. Así mismo el Estado en sí es el no desarrollado patriarcal en que las funciones políticas contenidas en la noción de Estado no han alcanzado aún su forma constitutiva y racional. Se puede también considerar el germen en igual sentido como la planta en sí. Se ve por estos ejemplos, cuán erróneo es creer que el en sí de las cosas ó la cosa en sí es un objeto inaccesible á nuestro conocimiento. Todas las cosas son primeramente en sí, pero no se detienen en este en sí en manera alguna. Y así como el germen que constituye el en sí de la planta, no es tal sino para desarrollarse, así la cosa en general va más allá de su simple en sí, en cuanto reflexión sobre sí misma, se refle-



ja sobre otra que sí misma y adquiere así *propiedades*.

C

LA COSA

CXXV. La cosa es una totalidad en cuanto es la unidad en que se halla puesto el desenvolvimiento de las dos determinaciones, de la *razón de sér* y de la *existencia reflejada*. Según uno de sus movimientos, la *reflexión sobre lo otro*, encierra en sí la diferencia, aquella por la cual en cosa determinada y concreta α). Estas determinaciones se diferencian una de otra; es la *cosa* y no en sí mismas se reflejan sobre sí mismas. Constituyen las *propiedades* de la cosa y su relación con ésta es formada por el verbo *haber ó tener*.

OB. El verbo *haber ó tener* viene á reemplazar aquí como relación al verbo *sér*. Se dice de *alguna cosa* que (*Etwas*) que *tiene cualidades*. Pero impropriamente se aplica este verbo á alguna cosa porque la cualidad no hace sino uno con la alguna cosa que deja de *sér* en cuanto pierde su cualidad. La *cosa*, por el contrario, que se refleja sobre sí misma, constituye una identidad que se distingue de sus diferencias ó determinaciones.

Con razón se emplea en muchas lenguas



el verbo *haber* para designar el pasado. Porque el pasado es el sér suprimido que tiene en el espíritu su momento de la reflexión sobre sí y sólo en el espíritu continúa subsistiendo, el cual se diferencia al mismo tiempo de este sér que se halla absorbido en él.

Zlz. En la cosa se reproducen *en cuanto existencias* las diversas determinaciones reflejadas. Así la cosa es primeramente, en cuanto cosa en sí, lo que es idéntico á sí. Pero como se ha visto, la identidad no existe sin la diferencia, y las propiedades que tiene la cosa son las diferencias existentes bajo la forma de diferenciabilidad. Mientras que precedentemente las diferencias eran indiferentes unas respecto á otras y su relación no era puesta sino por un acercamiento exterior, tenemos ahora en la cosa un lazo que une entre sí á las diversas propiedades. Además, no se debe confundir la propiedad con la cualidad. Se dice, es cierto, de alguna cosa que *tiene* cualidades. Pero esta expresión es inadecuada, en cuanto *tener* indica una independencia que no pertenece á la alguna cosa, la cual es idéntica á su cualidad. La alguna cosa es lo que es sólo por su cualidad, mientras que la cosa no existe, es cierto, sino en tanto que tiene cualidades; pero no está ligada á tal ó cual cualidad determinada y, por tanto, puede perderla sin dejar de ser lo que es.



CXXVI. β) Pero la reflexión sobre lo otro es también en la razón de sér inmediatamente reflexión sobre sí y, por consiguiente, las propiedades son también idénticas consigo mismas independientes y libertadas del lazo que las une en la cosa. Pero como son determinabilidades de la cosa que (en cuanto se reflejan sobre sí mismas, difieren unas de otras, no son cosas en cuanto concretas, sino existencias reflejadas sobre sí mismas en cuanto determinabilidades abstractas; son, en una palabra, *materias*.

Ob. Las materias, tales como las materias magnéticas y eléctricas, no son llamadas *cosas*. Son las cualidades especiales que hacen uno con su sér, que constituyen determinaciones inmediatas, pero reflejadas, existencias concretas.

Ztz. Esta independencia que las propiedades de la cosa alcanzan deviniendo estas *materias ó substancias* de que la cosa se compone, está bien fundada sobre la noción de la cosa y por esto se la comprueba también en la experiencia. Sólomente es ir contra el pensamiento y la experiencia, de que ciertas propiedades de una cosa, tales como el color, el olor, etc., pueden ser consideradas como substancia colorante, odorífica, etcétera, concluir que todas las cosas están así completamente constituídas y que para alcanzar la naturaleza específica de las cosas no hay sino descomponerlas en sus substan-



cias componentes. Esta descomposición en sustancias independientes no tiene su lugar especial sino en la naturaleza inorgánica, y el químico está en su derecho cuando descompone por sí la sal ordinaria en sus sustancias, y al decir que se compone de ácido clorídico y de sodio. Así el geólogo considera con razón el granito como compuesto de cuarzo, de feldspato y de mica. Estas sustancias de que la cosa está formada, son á su vez en parte cosa, que como tales pueden ser descompuestas en sustancias más abstractas, tales como, v. gr., el ácido sulfúrico, que se compone del azufre y del ácido. Pero si es justo representarse sustancias ó materias semejantes como teniendo una existencia independiente, no ocurre lo mismo con otras propiedades que se consideran sin embargo, ordinariamente también como independientes. Así se habla, por ejemplo, de una sustancia calorífica, de una materia eléctrica ó magnética, cuyas sustancias ó materias no son sin embargo sino puras ficciones del entendimiento. Este es el modo como procede el entendimiento en su reflexión abstracta. Toma arbitrariamente categorías particulares que no tienen valor sino en un grado determinado de desenvolvimiento de la idea, y se sirve de ellas, como se dice, para explicar todo aunque se ponga en oposición con la intuición y la experiencia más sencillas. Así es como se transporta este



modo de considerar las cosas como compuestas de substancias independientes á un dominio en que carece de significación. Ya se puede comprobar que esta categoría es insuficiente en los límites de la naturaleza, en la vida orgánica. Se dice muy bien que el animal se compone de huesos, músculos, nervios, etc. Pero se ve inmediatamente que se trata aquí de muy otra cosa que de la composición del granito formado de las substancias que acabamos de nombrar. Estas substancias son completamente indiferentes respecto á su unión y pueden lo mismo subsistir sin ella, mientras que las diferentes partes y miembros del organismo no pueden subsistir sino en su unión y separadas dejan de existir como tales.

CXXVII. La materia es así la reflexión sobre lo otro abstracto ó indeterminado; ó bien es la reflexión sobre sí y reflexión sobre sí determinada. Por consiguiente es la *cosa existente*, aquello por lo cual la cosa subsiste: de este modo es en las materias donde la reflexión de la cosa sobre sí misma tiene su fundamento (lo contrario de lo que se ha visto § CXXV), y la cosa no subsiste por sí misma, pero está compuesta de materias de que sólo es la relación superficial, el lazo exterior.

CXXVIII. γ) La materia, en cuanto unidad inmediata de la existencia consigo, es indiferente á toda determinabilidad. Por



consiguiente, las diferentes materias se reúnen en una sola, la existencia concreta pasa á la determinación reflejada de la identidad, enfrente de la cual estas determinaciones diversas y su relación exterior que tienen entre sí en la cosa, constituyen la *forma*, la cual es la determinación reflejada de la diferencia, pero puesta como *existente* y como *totalidad*.

Ob. Esta materia una y sin determinación, es también lo que la cosa en sí. Solamente que ésta es en sí un momento completamente abstracto, mientras que la materia misma en sí es para lo otro y, ante todo, para la forma.

Ztz. Las diferentes materias de que se compone la cosa son en sí las mismas. Tenemos así una materia en general en la cual la diferencia es puesta como siéndola exterior, como simple forma. Considerar las cosas como teniendo todas por fundamento una sola y misma materia y como no distinguiéndose unas de otras sino de un modo exterior por su forma, es una concepción familiar á la conciencia reflejada. La materia es aquí concebida como absolutamente indeterminada, pero como susceptible de toda determinación y al mismo tiempo como inmutable é idéntica á sí misma en toda transformación y todo cambio. Pero esta indiferencia de la materia respecto de las formas determinadas, no es cierta sino para las



cosas finitas. Es, v. gr. indiferente á un trozo de mármol recibir la forma de tal ó cual estatua ó de una columna. No hay que olvidar, sin embargo, que la materia, tal como un trozo de mármol, no es indiferente á la forma sino relativamente (relativamente al escultor), pero que no es en modo alguno sin forma. El mineralogo considera, pues, el mármol que no es sino relativamente amorfo como una formación geológica determinada que se distingue de otras formaciones igualmente determinadas, tales como el pórfido, etc. Es, por consiguiente, el entendimiento el que, por sus procesos de abstracción, aísla la materia y la fija como si fuese en sí amorfa, mientras que de hecho el pensamiento de la materia contiene la forma, lo que hace también que, en ninguna parte, encuentra la experiencia una materia amorfa. La concepción de una materia originaria amorfa es además muy antigua y se la halla entre los griegos primero bajo la forma mitica del caos, que se representa como el fundamento amorfo del mundo. A esta representación se refiere como consecuencia la doctrina de que Dios no es el creador del mundo, sino un simple arquitecto, el Demiurgo. Pero una intuición más profunda de Dios es que ha creado el mundo de la nada: lo cual implica de una parte, que la materia como tal, no posee independencia, y, de otra, que la forma no se agre-



ga á la materia de fuera, sino que, en cuanto totalidad, contiene el principio de la materia. Y esta forma libre é infinita, la veremos luégo producirse como noción.

CXXXIX. La cosa se divide así en materia y forma, cada una de las cuales es la totalidad de la cosa y es independiente para sí. Pero la materia que debe constituir la existencia positiva, indeterminada de la cosa, contiene, en cuanto existencia, lo mismo la reflexión sobre lo otro, que la reflexión sobre sí. Como unidad de estas dos determinaciones, es ella misma la totalidad de la forma. Pero esta, á su vez, como totalidad de las determinaciones de la reflexión sobre sí ó como forma que está en relación consigo misma, contiene lo que debe constituir las determinaciones de la materia. Ambas son, pues, las mismas en sí. La posición de esta unidad constituye la relación de la materia y de la forma, también diferenciadas.

CXXX. La cosa, en cuanto es esta totalidad, contiene esta contradicción: por su unidad negativa es la forma en que la materia se halla determinada y puesta como teniendo propiedades (§ CXXV) y, al mismo tiempo, está compuesta de materias que en la reflexión de la cosa sobre sí misma son á la vez independientes y negadas. La cosa es así la existencia esencial constituida de tal modo que se suprime y se absorbe en sí misma, que es *fenómeno*.



OB. Esta coexistencia en la cosa de materias independientes y negadas á la vez, la representa la física como *porosidad* de la materia. Toda materia (la colorante, odorífica, etc., algunos comprenden la materia sonora, calorífica, eléctrica, etc.), es así negada y en esta negación, sus poros, se hallan otras materias independientes que tienen también sus poros y que dejan penetrar en ellos otras materias. Los poros no están, en manera alguna, fundados en la experiencia; sino que son invenciones del entendimiento que se representa de este modo el momento de la negación de las materias independientes y que oculta el desenvolvimiento ulterior de la contradicción por esta explicación confusa y embrollada, según la cual, todas las materias serían independientes y al mismo tiempo todas negadas unas en otras. Esto ocurre también respecto al espíritu cuando se introduce en sus facultades ó en sus varios modos de actividad una hipostasis análoga. La unidad viva del espíritu es desfigurada y no se vé aquí ya sino facultades que obran unas sobre otras. — Así como los poros (y no se trata aquí de los poros que se observa en la materia orgánica, como la madera, la piel, etc., sino en el color, el calórico, ó bien en los metales, los cristales y otras materias semejantes), no tienen su fundamento en la experiencia, así la materia misma, luégo la forma separada de la



materia, la cosa como compuesta de diversas materias, ó bien como subsistente por sí misma y no teniendo sino propiedades, todo esto es también producto del entendimiento reflexivo que, cuando pretende exponer lo que observa, engendra una metafísica llena de contradicciones de que, sin embargo, no tiene conciencia.

B

FENÓMENO

CXXXI. La esencia debe producirse como fenómeno. Su *aparecer* (*Scheinen*), es en ella la supresión de ella misma, por la cual llega á ese estado inmediato en que, en cuanto reflexión sobre sí, subsiste (la materia), y, en cuanto reflexión sobre lo otro es la forma, — la materia que se suprime ella misma. La esencia no se distingue del sér y no es la esencia sino porque *aparece* y esta determinación desarrollada es lo que constituye el *fenómeno*. Por consiguiente, la esencia no está ni antes ni después del fenómeno, pero en cuanto es la esencia que *existe*, la existencia es fenómeno.

Ztz. La existencia puesta en su contradicción, es el fenómeno que no hay que confundir con el simple aparecer. Esta es la verdad más próxima al sér ó á la inmedia-



tividad. Lo inmediato no es lo que creemos tener en él, no es algo independiente y que se apoya sobre sí mismo, sino que es apariencia, y como tal está envuelto en la simplicidad de la esencia. Esta es primero la totalidad de esta apariencia, pero no se detiene en este estado interno y pasa en cuanto razón de sér á la existencia, la cual, en cuanto no tiene su razón de sér en sí misma, sino en un otro, es precisamente el fenómeno. Cuando hablamos de fenómenos les unimos la representación de una multiplicidad indefinida de cosas existentes, de que el sér no es sino una mediación y que, por tanto, no se apoyan sobre sí mismas, ni tienen valor sino á título de momentos. De donde se sigue también que la esencia no está colocada detrás ó más allá del fenómeno, sino que es más bien la bondad infinita, si se puede decir así, que descende á la esfera de la apariencia y de la existencia inmediata y no rehúsa á la apariencia el placer de la existencia. Esta existencia fenomenal no tiene en sí misma su apoyo y su sér, sino en otro. Dios en cuanto esencia y también en cuanto bondad que para formar el mundo concede la existencia á su apariencia, se afirma al mismo tiempo como poder que le domina y como justicia que hace descender al rango de simples fenómenos las cosas de este mundo, en tanto que estas se vanaglorian de existir en su independencia.



El fenómeno es una esfera muy importante de la idea lógica y se puede decir que lo que distingue á la filosofía de la conciencia ordinaria, es que aquélla considera como puros fenómenos las cosas á las cuales la conciencia ordinaria atribuye una existencia propia é independiente. Pero importa aprehender bien la naturaleza del fenómeno. Cuando se dice de una cosa que no es más que un fenómeno cabe engaño en el sentido de esta expresión, entendiendo que, si se compara el sér inmediato con el simple fenómeno, el primero constituye un grado más alto que el segundo. De hecho, lo que ocurre es lo contrario, porque el fenómeno aventaja al simple sér. El fenómeno constituye la verdad del sér y una más alta determinación que el último, en cuanto contiene el doble momento de la reflexión, la reflexión sobre sí y la sobre otro, mientras que el sér ó la inmediatividad es el momento exclusivo sin relación y que (en apariencia) no se apoya sino sobre sí mismo. Pero al decir que una cosa es un *puro* fenómeno se oye también indicar su falta, la cual consiste en que el fenómeno es aún una existencia esencialmente quebrantada y que no tiene su punto de apoyo en sí misma. Lo que se eleva por cima de la simple fenomenalidad es, ante todo, la realidad que constituye la tercera esfera de la esencia y de que se hablará más adelante.—En la historia de la filosofía moderna



á Kant toca el mérito de haber señalado de nuevo la diferencia de la conciencia ordinaria y de la conciencia filosófica. Pero Kant se ha detenido, por decirlo así, á mitad de camino cuando no ha visto en el fenómeno sino un elemento subjetivo, y ha colocado fuera de él una esencia abstracta en cuanto cosa en sí inaccesible á nuestro conocimiento. No ser sino fenómeno, es la naturaleza especial del mundo objetivo inmediato, y conociéndole como tal, conocemos así la esencia que no queda detrás ó más allá del fenómeno, sino que se manifiesta como esencia precisamente descendiendo al fenómeno. Por lo demás no se puede inculpar á la conciencia irreflexiva si, cuando se esfuerza en alcanzar cierta unidad, encuentra difícil descansar sobre esta enseñanza del idealismo subjetivo, que nada tenemos que hacer sino con los fenómenos. Sólomente esta conciencia halla cómodo, cuando quiere salvar la objetividad del conocimiento, atenerse al sér inmediato abstracto y, sin ir más lejos, considerarle como constituyendo lo verdadero y lo real. En su opúsculo: *Sonnenklarer Bericht un der grossen publikum über das eigentliche Wesen der neuesten philosophia*. («Explicación más clara que el sol dirigida al gran público de la esencia especial de la nueva filosofía,») y bajo la forma popular de un diálogo con el lector, ha querido mostrar Fichte la diferencia del idealismo subjetivo y de la concien-



cia inmediata y se ha esforzado en justificar el punto de vista del idealismo subjetivo. En este diálogo se lamenta el lector de la necesidad que le impide colocarse en el punto de vista del autor, y se muestra desolado porque las cosas que le rodean no sean cosas reales, sino sólo fenómenos. Sin duda no se puede hallar mal que el lector formule sus quejas, puesto que se le pide que se encierre en un círculo infranqueable de representaciones subjetivas. Pero hay que decir al par y dejando á un lado el modo subjetivo de considerar el fenómeno, que tenemos razón de estar satisfechos de que las cosas que nos rodean sean simples fenómenos, porque si tuviésemos que habérnoslas con existencias inmutables é independientes, pronto moriríamos de hambre del espíritu y del cuerpo.

a.—**El mundo de los fenómenos.**

CXXXII. El fenómeno existe de tal modo, que aquello por lo cual subsiste es inmediatamente suprimido, y que no es sino un momento de la forma misma. La forma contiene aquello por lo cual el fenómeno subsiste ó la materia como una de sus determinaciones. De este modo el fenómeno tiene su fundamento en la forma en tanto que éste forma su esencia, su reflexión sobre sí fren-



te á frente de su momento inmediato; pero por esto no tiene este fundamento sino en otra determinabilidad de la forma. Este fundamento es también á su vez un fenómeno, lo que hace que el fenómeno se desenvuelva á través de una mediación infinita de la materia por la forma, y por tanto también por la negación de la materia. Esta mediación infinita constituye al mismo tiempo una unidad de relación consigo, y así la existencia desarrollándose ha devenido una totalidad, el mundo fenomenal, el mundo de la finidad de la reflexión.

b.—Contenido y forma.

CXXXIII. La exterioridad del mundo de los fenómenos es una totalidad y está completamente contenida en su relación consigo. La relación del fenómeno consigo mismo es así completamente determinada y encierra en sí misma la forma, y mientras se halla en este estado de identidad, la encierra como materia esencial. La forma es así *contenido*, y, según su determinabilidad desarrollada, es la *ley* del fenómeno. Sobre la forma, en tanto que no se ha reflejado sobre sí misma, gira el lado negativo del fenómeno, su dependencia y su variabilidad. Es la forma indiferente y exterior.

OB. En la oposición de la forma y del



contenido hay que poner como principio esencial que el contenido no es sin forma, sino que encierra en sí mismo la forma, y al mismo tiempo que la forma, es un elemento que le es exterior. Se tiene así un desdoblamiento de la forma que, de un lado, en cuanto cosa que se refleja sobre sí misma, es contenido, y de otro, en cuanto cosa que no se refleja sobre sí misma, es una existencia indiferente, exterior al contenido. Aquí no se tiene sino en sí la relación absoluta del contenido y de la forma, á saber, el tránsito recíproco de uno á otro, este tránsito en que el contenido no es otra cosa que el cambio de la forma en contenido, y la forma no es otra cosa que el cambio del contenido en forma. Este cambio es una de las determinaciones más importantes. Pero sólomente en la *relación absoluta* es puesto.

Ztz. Forma y contenido son dos determinaciones de que se sirve frecuentemente el entendimiento reflexivo, concibiéndolas principalmente de modo que el contenido parece constituir el elemento esencial é independiente, y la forma, por el contrario, el inesencial y dependiente. Pero lo cierto es que ambos son esenciales, y que ni hay contenido sin forma ni materia sin forma. Lo que distingue al contenido de la materia es que ésta, aunque no sea virtualmente amorfa, se produce, sin embargo, en su existen-



cia como indiferente respecto á la forma, mientras que el contenido como tal no es lo que es sino porque contiene la forma acabada. Pero la forma misma la hallamos como una existencia indiferente y exterior al contenido; lo cual ocurre porque el fenómeno está aún ligado á la exterioridad. Si consideramos, v. gr., un libro, veremos que, respecto á su contenido, es indiferente que sea escrito ó impreso, que esté encuadernado en rústica ú holandesa. Pero no se quiere decir por esto que, si se hace abstracción de esta forma indiferente y exterior, el contenido mismo no tiene forma. Hay sin duda bastantes libros que se pueden considerar, en punto á su contenido, sin forma. Pero aquí la ausencia de forma es sinónimo de deformidad; lo cual quiere decir que el contenido no está privado de forma, sino de su forma verdadera. Y esta forma es tan poco indiferente al contenido, que constituye más bien el contenido mismo. Una obra de arte á la cual falta su forma verdadera, no es una verdadera obra de arte. Y es una pobre justificación para un artista decir que, si falta á su obra su forma verdadera, el contenido es en ella bueno y aun excelente. Las obras de arte verdaderas son aquellas en que la forma y el contenido son idénticos. Se podrá decir que el contenido de la *Iliada* es el sitio de Troya, ó, de un modo más determinado, la cólera de Aquiles. Esto es todo, pero es tam-



bién muy poco. Porque lo que hace á la *Iliada* tal cual es, es la forma poética que ha modelado su contenido. El contenido de *Romeo y Julieta* es la muerte de los dos amantes, consecuencia de la enemistad de sus dos familias. Pero tampoco es esta la obra inmortal de Shakespeare. - En lo que concierne luégo á la relación de la forma y del contenido en el dominio de la ciencia, hay que recordar la diferencia de la filosofía y de las otras ciencias. La finidad de estas últimas procede en general de que el pensamiento, en cuanto actividad puramente formal, recibe su contenido como un contenido dado y que viene del exterior, y que no es aprehendido como determinado del interior por el pensamiento que encierra, y que, por tanto, la forma y el contenido no se penetran completamente. La filosofía, por el contrario, elimina esta excisión, y así es como es el conocimiento infinito. Pero no se quiere ordinariamente reconocer al pensamiento filosófico mismo sino una actividad puramente formal, y sobre todo á la lógica. No teniendo ésta por objeto sino pensamientos como tales, es claro que no tiene contenido. Así es al menos como se la concibe. Si por contenido se entiende sólamente lo que se toca con las manos, ó el sér sensible en general, habrá sin duda que conceder que la filosofía en general y la lógica en particular no tienen contenido, es decir, un



contenido que cae bajo la percepción sensible. Y sin embargo, la conciencia ordinaria y el lenguaje mismo nos enseñan que por contenido no se debe sólomente entender los objetos de la percepción sensible, ni la simple existencia en general. Cuando se dice de un libro que nada contiene, no se quiere decir que sólo contiene hojas en blanco, sino que su contenido es como si no fuese. Y examinando más, se ve que, para la conciencia desarrollada, el contenido reside en la conformidad con el pensamiento. Pero así se concede al mismo tiempo que no se debe mirar el pensamiento como indiferente al contenido y como una simple forma, y que, no sólomente en el arte, sino en toda otra esfera, la verdad y el valor del contenido son esencialmente fundados sobre la identidad del contenido y de la forma.

CXXXIV. Pero la existencia inmediata es una determinabilidad de la materia lo mismo que de la forma. Si, pues, de un lado esta existencia inmediata es exterior á la determinabilidad del contenido, de otro esta exterioridad que él contenido encierra, puesto que la materia es uno de sus momentos, le es esencial. El fenómeno así puesto constituye esa *relación* en que un solo y mismo término, el contenido, en cuanto forma desarrollada, se produce como exterioridad y oposición de existencias independientes y como en relación idéntica á la vez.



Y sólomente en esta relación las diferencias son lo que son.

c.—La relación.

CXXXV. 1). La relación inmediata es la del *todo* y de las *partes*. El contenido es el *todo*, y está compuesto de *partes* (la forma), lo contrario de sí mismo. Las partes se diferencian unas de otras y constituyen el elemento independiente. Y, sin embargo, no son partes sino en la identidad de su relación recíproca, ó en tanto que forman un todo por su conjunto. Pero el conjunto es lo opuesto y la negación de las partes.

Ztz. La relación esencial es el modo determinado y absolutamente general de la existencia del fenómeno. Todo lo que existe está en relación, y esta relación constituye lo verdadero de toda existencia. Así lo que existe no es para sí de un modo abstracto, sino sólomente en lo otro, y en este otro está en relación consigo mismo; y la relación absoluta es la unidad de la relación consigo mismo y de la relación con lo otro.

La relación del todo y de las partes es una relación falsa en el sentido de que la noción y la realidad no coinciden en ella. La noción del todo consiste en contener partes. Pero cuando se pone el todo tal cual es según su noción, es decir, cuando se le divide



en partes, deja de ser el todo. Hay sin duda cosas que corresponden á esta relación, sólomente que son por esto mismo existencias inferiores é imperfectas. Hay que recordar á este propósito que cuando en una explicación filosófica se trata de lo falso, no hay que entender la cosa sino como si lo falso no existiese. Un mal estado ó un cuerpo enfermo pueden muy bien existir, pero estos objetos son falsos en cuanto su noción y su realidad no corresponden una á otra.-- La relación del todo y de las partes es la relación inmediata que por esto mismo se acerca más al entendimiento reflexivo, y en el cual éste se detiene cuando se trata, sin embargo, de relaciones más profundas. Así, por ejemplo, no se debe considerar los miembros y los órganos de un cuerpo vivo como si fuesen simples partes, porque lo que son lo son en su unidad y diferenciándose uno de otro. Bajo el escarpelo del anatómico es donde los miembros y los órganos devienen simples partes. Pero en este estado no se tiene ya un cuerpo vivo, sino un cadáver. No se quiere decir por esto que no se deba descomponer así el cuerpo vivo, sino sólomente que la relación exterior y mecánica del todo y de las partes es insuficiente para aprehender la vida orgánica en su verdad, Y esta insuficiencia es mayor aún cuando se trata del espíritu y de las diversas esferas del mundo espiritual. Aunque la psicología no habla



expresamente de las partes del alma ó del espíritu, sin embargo, en cuanto sigue los procesos abstractos del entendimiento, se atiende en el fondo á esta relación finita; es decir, las diversas formas de la actividad del espíritu, que llama fuerzas y facultades, las considera en su aislamiento, se limita á enumerarlas y á describirlas juxtaponiéndolas.

CXXXVI. 2). La unidad y la identidad de esta relación absoluta, que contiene la relación consigo, implican por esto mismo inmediatamente su relación *negativa* consigo, y esto como mediación en que un solo y mismo término es indiferente respecto á la diferencia y en que es la relación negativa consigo la que hace que cada término, reflejándose sobre sí mismo, se diferencie y se refleje sobre el otro y recíprocamente, reflejándose sobre el otro, vuelve á su primera relación consigo mismo y á su indiferencia. Esta es la *fuerza y su manifestación exterior*.

OB. La relación del todo y de las partes es la relación inmediata, y, por consiguiente, una relación superficial, la identidad consigo que se cambia en diferencia. Se va del todo á las partes y de éstas al todo, y se olvida en uno de los dos términos su oposición con el otro en cuanto se toma sucesivamente cada uno de ellos por separado y como una existencia independiente. O bien



aún, como las partes deben subsistir en el todo y éste á su vez debe componerse de partes, se considera como elemento subsistente ora el todo y ora las partes, y en ambos casos se considera inesencial lo contrario al elemento subsistente. La relación mecánica en su forma superficial consiste en general en que las partes son en ella como independientes unas de otras y respecto al todo.

El progreso infinito que concierne á la divisibilidad de la materia puede referirse á esta relación, y se puede ver que no es sino la alternativa abstracta de estos dos lados. Se considera una cosa primero como todo, y después se la determina como parte. Se olvida luégo esta determinación, y lo que era parte se considera como todo. Este todo deviene de nuevo parte, y así hasta lo infinito. Pero esta infinidad, considerada tal cual es, es decir, como infinito negativo, es el momento negativo de la relación absoluta consigo mismo; es la fuerza que, en cuanto unidad interna, es el todo idéntico consigo mismo y que suprime esta unidad y se manifiesta, y, recíprocamente, es la manifestación que desaparece y vuelve á la fuerza.

Pese á esta infinidad, la fuerza es también finita. Porque el contenido uno é idéntico de la fuerza y de la manifestación no constituye primeramente sino una identidad en sí, una identidad en que los dos lados de la re-



lación no hacen aún cada uno en sí mismo la identidad concreta y para sí, ó la totalidad de ambos. Por consiguiente, son aún distintos y la relación es finita. De donde se sigue que la fuerza necesita de una sollicitación exterior que obre ciegamente y que, á consecuencia de esta imperfección de la forma, su contenido es también contingente y limitado. Es un contenido que no es aún verdaderamente idéntico con la forma; no es como noción y como fin que es determinado en y para sí. Esta diferencia es de la mayor importancia, pero no es fácil de aprehender. En la noción de finalidad es donde la vemos determinarse de una manera exacta. Si se la pierde de vista, se será llevado á confundir á Dios con la fuerza. Esta confusión es la que ha llevado á Herder á su falsa concepción de Dios.

Se oye repetir que la naturaleza de la fuerza es desconocida, y que lo que se conoce es solamente su manifestación. Pero, ante todo, el círculo entero de las determinaciones de la fuerza es el mismo que el de su manifestación, y, por tanto, la explicación de un fenómeno por una fuerza es una tautología huera. Así lo que queda desconocido no es de hecho otra cosa que la forma vacía de la reflexión sobre sí, por la cual solamente la fuerza se distingue de su manifestación. Esta forma es también, sin embargo, una cosa muy conocida. Nada agrega al conte-



nido y á la ley que no pueden ser conocidos sino por su manifestación. Se pretende también generalmente que, á consecuencia de esta ignorancia, nada se puede afirmar de la fuerza. Pero entonces no se comprende por qué se ha introducido esta forma de la fuerza en la ciencia.

Es, no obstante, cierto decir, por otra parte, que la naturaleza de la fuerza es algo desconocido. Pero esto consiste en que aquí no se tiene aún ni la necesidad de la conexión interna del contenido, ni la necesidad del contenido mismo, y esto porque el contenido es en sí mismo limitado, y, por consiguiente, su determinabilidad la recibe por mediación de un término que está fuera de él.

Ztz. I. Se debe considerar la relación de la fuerza y de su manifestación relativamente á la relación inmediata del todo y de las partes como una relación infinita en cuanto la identidad de los dos lados que no existía sino virtualmente en la relación del todo y de las partes, se halla ahora puesta en la relación de la fuerza y de su manifestación. El todo, aunque en sí compuesto de partes, deja, sin embargo, de ser un todo, puesto que es dividido, mientras que la fuerza se afirma como tal manifestándose, y en su manifestación vuelve sobre sí misma, porque la manifestación es también la fuerza. Pero hay que decir, además, que esta relación es



también una relación finita. Y su finidad procede de que es mediatizada, mientras que la finidad de la relación del todo y de las partes procede, al contrario, de su forma inmediata. La finidad de la relación mediata de la fuerza y de su manifestación consiste primeramente en que cada fuerza es condicionada y no puede subsistir sino por mediación de otra. La fuerza magnética, v. gr., tiene su soporte en el hierro, cuyas otras propiedades (color, peso específico, relación con los ácidos, etc.), son independientes de esta relación con el magnetismo. Lo mismo ocurre con todas las demás fuerzas. Todas son condicionadas y mediatas. Además, la finidad de la fuerza procede también de que para manifestarse necesita de una sollicitación. Aquello por lo cual la fuerza es sollicitada es ello mismo la manifestación de una fuerza que para manifestarse debe también ser sollicitada. Se tiene así de nuevo el progreso infinito, ó bien la reciprocidad del sollicitante y del sollicitado en que jamás se alcanza al comienzo absoluto del movimiento. La fuerza no es aún el fin que se determina á sí mismo. Su contenido es dado de un modo determinado; y manifestándose es, como se dice, ciega en sus efectos. Lo que se debe entender por esto es precisamente que la manifestación abstracta de la fuerza se distingue de la actividad según el fin.



Ztz. II. Aunque se debe rechazar como desprovista de fundamento la afirmación tan repetida de que es la manifestación de la fuerza y no la fuerza misma la que se puede conocer, y se la debe rechazar por la razón de que la fuerza consiste precisamente en manifestarse, y que, por tanto, en la totalidad de la manifestación, considerada como ley conocemos la fuerza misma, no hay que desconocer, sin embargo, que en la afirmación de la incomprendibilidad del en sí de la fuerza hay como un justo presentimiento de la finidad de esta relación. Las manifestaciones particulares de una fuerza se nos ofrecen primero en su multiplicidad indeterminada y en su individualización como contingentes. Referimos luego esta multiplicidad á su unidad interna que designamos con el nombre de fuerza y reconociendo en ella la ley que domina, adquirimos la conciencia de la necesidad del sér en apariencia contingente. Pero las diversas fuerzas aparecen también como múltiples y en su simple juxtaposición como contingentes. Así es como en la física empírica se habla de la fuerza de gravedad, de las fuerzas eléctrica, magnética, etc., y como para la psicología empírica la memoria, la imaginación, la voluntad, son igualmente fuerzas. Aquí vuelve la necesidad de reunir en la conciencia estas fuerzas diversas en una cierta unidad. Pero no se satisface esta necesidad refiriéndolas á una



fuerza originaria común. Lo que se tiene en esta fuerza originaria no es en realidad sino una abstracción vacía, tan vacía como la cosa en sí. Esto es lo que hace que la relación de la fuerza y de su manifestación sea una relación esencialmente mediata, y que sea, por consiguiente, contrario á la noción de fuerza considerarla como originaria ó como teniendo en sí misma su razón. Relativamente á la naturaleza de la fuerza se puede bien admitir esta doctrina según la cual el mundo será una manifestación de la fuerza divina. Pero no se debe admitir que Dios mismo no es sino una simple fuerza, porque la fuerza es una determinación subordinada y finita. En este sentido, en los albores de la ciencia, la Iglesia condenó como impía la tentativa de querer referir todos los fenómenos de la naturaleza á las fuerzas que son su substracto. La Iglesia condenó esta tentativa porque si es la fuerza de gravedad, la vegetativa, etc., la que produce el movimiento de los cuerpos celestes, el crecimiento de las plantas, nada queda para el gobierno divino del mundo y Dios es rebajado al papel de simple espectador ocioso del juego de estas fuerzas. Los sabios y particularmente Newton, aun sirviéndose para explicar los fenómenos naturales de la forma refleja de la fuerza, han declarado expresamente, es cierto, que no creían así en modo alguno atentar á la gloria y al poder de Dios como



creador y providencia del mundo. No se puede negar, sin embargo, que en esta explicación de los fenómenos de la naturaleza, por las fuerzas, el entendimiento discursivo acaba por aislar las fuerzas y por considerarlas á cada una en su finidad como constituyendo un término último; de tal suerte que en frente de este mundo finito de fuerzas y de materias independientes no queda como determinación de la naturaleza divina sino la infinidad abstracta de una esencia inaccesible y extramundana. Este es el punto de vista del materialismo y de la doctrina moderna de la aclaración (*Anklärung*) que, desesperando de afirmar lo que es Dios, se limita á afirmar que es. Pero si en este debate la Iglesia y la conciencia religiosa, de un lado, tienen razón al declarar que estas formas finitas del entendimiento son insuficientes para elevarse al verdadero conocimiento de la naturaleza, así como desde las esferas diversas del mundo espiritual, se debe reconocer, de otro lado, que la ciencia empírica tiene también razón al no atenerse á la creencia abstracta en la creación y en el gobierno divino del mundo y al reivindicar y someter este último y los seres que contiene al conocimiento científico. Si nuestra conciencia religiosa fundada sobre la autoridad de la Iglesia nos enseña que es Dios quien por su voluntad omnipotente ha creado el mundo, que es Él quien dirige los astros en sus mo-



vimientos y quien comunica á toda criatura su sér y su bien, queda siempre la cuestión del *por qué* y la respuesta á esta cuestión es lo que constituye el campo común de la ciencia, de la empírica lo mismo que de la filosofía. Cuando la conciencia religiosa rehúsa reconocer este problema y el derecho que implica y apela á la inexcrutabilidad de los decretos divinos, se coloca, ella también, sobre el terreno del entendimiento explicativo, de que se ha hablado antes. Y tal apelación debe ser sencillamente considerada como la afirmación arbitraria de una humildad que no es én modo alguno la cristiana, sino la del orgullo y del fanatismo y que está en oposición con el precepto de la religión cristiana que nos prescribe expresamente conocer á Dios en espíritu y en verdad,

CXXXVII. La fuerza, en tanto que es el todo que está en una relación negativa consigo mismo, se rechaza á sí misma y se manifiesta. Pero como esta reflexión sobre lo otro —la diferencia de las partes— es también una reflexión sobre sí, la manifestación de la fuerza es una mediación á través de la cual la fuerza vuelve sobre sí misma y se restablece como tal. Es su manifestación misma la que opera la supresión de la diferencia de los dos lados de la relación y pone la identidad que constituye en sí el contenido. Halla la fuerza, por consiguiente, su verdad en una relación cuyos lados son sim-



plemente diferenciados, como lado *interior* y *exterior*.

CXXXVIII. 3). El lado interior es la razón de ser en cuanto simple forma, de uno de los dos lados del fenómeno y de la relación absoluta; es la forma vacía de la reflexión sobre sí enfrente de la cual se halla la existencia en cuanto forma también del otro lado de la relación, con la determinación vacía de la reflexión sobre lo otro en cuanto lado exterior. Su identidad es el contenido, es la unidad acabada de la reflexión sobre sí y de la reflexión sobre lo otro realizada por el movimiento de la fuerza. Forman así un solo y mismo todo y esta unidad constituye el contenido.

CXXXIX. Así, el lado exterior tiene: 1.º, el mismo contenido que el lado interior. Lo que se halla interiormente en la fuerza se halla también exteriormente. El fenómeno nada manifiesta que no sea en la esencia y nada hay en la esencia que no se manifieste.

CXL. Pero 2.º, el lado interior y el exterior son también y enteramente opuestos en cuanto determinaciones de la fuerza y son opuestos como dos abstracciones, una de la identidad consigo y otra de la simple multiplicidad ó realidad. Pero por lo mismo que son dos momentos de una sola y misma forma, son idénticos, de tal modo que lo que se halla puesto en una de estas dos abstracciones es también inmediatamente puesto en



la otra. Por consiguiente, lo que no es sino un lado interior no es también sino un lado exterior y lo que no es sino un lado exterior, tampoco es, ante todo, sino un lado interior.

OB. Error ordinario es de la reflexión considerar la esencia como una existencia puramente interna. Una concepción tal de la esencia es ella misma una concepción completamente exterior, y la esencia así concebida es una abstracción exterior y vacía.— «Ningún espíritu creado, dice un poeta (Goethe), podrá penetrar en la esencia íntima de la naturaleza; demasiado feliz cuando conoce su envoltura exterior.» Hubiera debido decir más bien que es cuando considera la esencia de la naturaleza como una existencia puramente interior cuando este espíritu no conoce sino su envoltura exterior.— En la naturaleza, como en el espíritu, la noción, el fin, la ley, en tanto que no son sino disposiciones interiores, no son sino simples posibilidades. No se tiene primeramente sino una naturaleza inorgánica, una ciencia de un tercer término, una fuerza extraña, etc. Tal es el hombre exteriormente, es decir, en su acción (porque no se dirá que esto no es cierto sino para la vida corporal exterior), tal es interiormente, y cuando no es moral, virtuoso, etc., sino interiormente, es decir, en sus designios é intenciones y su sér exterior no se conforma á éstas, uno de los dos lados es tan falso como el otro.



Ztz. La relación de lo *interno* y lo *externo*, en cuanto unidad de las dos relaciones precedentes, suprime al mismo tiempo la simple relatividad y el fenómeno en general. Pero el entendimiento, manteniendo la separación de los dos lados de las relaciones, hace de ellos formas vacías, tanto uno como otro. — Es de la mayor importancia, lo mismo en el estudio de la naturaleza que en el del mundo espiritual aprehender bien esta relación de lo *interior* y lo *exterior* y preservarse del error que hace creer que el primero constituye sólo el elemento esencial y que el segundo, por el contrario, no es sino un elemento indiferente é inessential. Caemos primero en este error cuando referimos la diferencia de la naturaleza y del espíritu á la diferencia abstracta de lo interior y lo exterior. En lo que concierne á la naturaleza, no es sólo exterior para el espíritu, sino que es en sí misma la exterioridad en general, y esto en el sentido de que la idea, que constituye el contenido común de la naturaleza y del espíritu, no existe sino exteriormente en la naturaleza, pero que también y por lo mismo, no existe en ella sino interiormente. Si el entendimiento abstracto opone á esta manera de aprehender la naturaleza sus disyunciones, su esto ó aquello, está de otro lado, nuestra conciencia natural y más aún nuestra conciencia religiosa que nos dicen que la naturale-



za es, lo mismo que el mundo espiritual, una manifestación de Dios y que su diferencia consiste en que la naturaleza no puede alcanzar á la conciencia de la esencia divina, mientras que el conocimiento de esta esencia es el objeto especial del espíritu y aquí ante todo del espíritu finito. Los que consideran la esencia de la naturaleza como una cosa puramente interior y que por esta razón nos sería inaccesible, se colocan en el punto de vista de los antiguos que consideraban á Dios como celoso, doctrina que ha sido combatida por Platón y Aristóteles. Lo que Dios es lo comunica y lo manifiesta primero en y por la naturaleza.—Hay luego que observar que la imperfección de un objeto consiste en no ser sino una cosa puramente interior y, por lo tanto, puramente exterior, ó lo que equivale á lo mismo, en no ser sino una cosa puramente exterior y por tanto, puramente interior. Así, v. gr., el niño es, en cuanto hombre en general, un sér racional. Sólomente que la razón del niño como tal no es primeramente sino un elemento interior, una disposición natural, una vocación, etc.; y este elemento puramente interior toma para el niño la forma de una cosa puramente exterior, en tanto que es la voluntad de sus padres y la doctrina de sus maestros que le rodean como un mundo racional. La educación y el desarrollo del niño consisten luego en que su razón



que antes no se hallaba en él sino en el estado virtual, y que existía *para los otros* — los hombres hechos — existe hoy *para él*. Así la razón que no se hallaba en el niño sino en el estado de posibilidad interior, se realiza. (deviene exterior) por la educación y, recíprocamente, la moralidad, la religión y la ciencia que no tenían sino la forma de una autoridad exterior, son ahora aprehendidas por la conciencia, como un elemento propio é interior. Bajo esta relación ocurre al hombre hecho lo que al niño, en tanto que el saber y la voluntad del hombre adulto permanecen como aprisionados en el estado de naturaleza. La pena, v. gr., que se aplica al culpable tiene para él la forma de una violencia exterior, aunque de hecho no es sino la manifestación de su propia voluntad criminal. — Se puede ver también por esto lo que se debe pensar de aquel que de sus actos insignifiantes y aun culpables apela á sus disposiciones internas y á la importancia de sus intenciones. Puede ocurrir que un individuo vea sus mejores intenciones y sus planes mejor combinados estrellarse contra la oposición de las circunstancias exteriores. Pero en general, aquí también la unidad de lo interior y de lo exterior halla su aplicación, de tal suerte, que es cierto decir del hombre que tal cual es tales son sus acciones y á la engañosa vanidad orgullosa de su importancia interna, hay que oponer la pa-



labra del Evangelio: «Les conoceréis por sus frutos.» Esta frase notable halla su aplicación no sólo en la moral y la religión, sino en la ciencia y el arte. En lo que concierne á este, es posible que un maestro sagáz, observando la aptitud particular de un niño, exprese la opinión de que hay en él un Rafael ó un Mozart y el tiempo muestre cuán fundada era su opinión. Pero cuando un mal pintor ó un poetastro se consuela pensando que su espíritu está interiormente lleno de altas concepciones ideales, es este un pobre consuelo, y si pretende que se le juzgue, no por sus obras, sino por sus intenciones, tal pretensión será con razón rechazada como insensata. Este es el mismo caso, pero en sentido inverso que se presenta cuando juzgando á aquellos que han realizado grandes acciones se busca apoyo en esta diferencia de lo interior y lo exterior para decirnos que exteriormente es así, pero que interiormente es de otro modo, y que estas acciones no tienen otro móvil que la satisfacción de un sentimiento de vanidad, ó de otra pasión vulgar. Este es el juicio de la envidia, que, incapáz de producir grandes cosas, quiere rebajar todo lo grande á su altura. Contra esta manera de ver hay que recordar la hermosa frase de Goethe: ante las grandes cualidades de nuestros enemigos no hay salvación sino en el amor. Respecto á este hábito de despreciar las acciones loables ajenas,



acusando de falsedad é hipocresia, se debe observar que el hombre puede sin duda disimular y ocultar muchas cosas, pero no su interior en general, que en el *decursus vitæ* debe manifestarse, de suerte que, aun bajo esta relación, el hombre no es sino la serie de sus actos. Es sobre todo esta manera de escribir la historia, que se ha llamado pragmática lo que en los tiempos modernos se ha aplicado á las grandes figuras históricas, esta distinción de lo interior y lo exterior, alterando así la inteligencia de sus hechos. En vez de limitarse á referir sencillamente las grandes cosas por estos héroes realizadas, en vez de reconocer que su interior está en armonía con sus acciones, se ha creído autorizada y obligada á buscar detrás de lo que está en la superficie y á la luz del sol, motivos ocultos y ha pensado que el historiador es tanto más profundo cuanto mejor sabe despojar de su aureola al héroe cuyas acciones se habían celebrado y, mostrando el móvil y la verdadera significación de estas acciones, hacerle descender al nivel de la medianía. Se ha recomendado como auxiliar de esta manera de escribir la historia, el estudio de la psicología, porque por ella se puede conocer los móviles que determinan al hombre á obrar. La psicología á que aludo no es sino ese microscópico conocimiento del hombre, que en vez de atenerse á lo que hay de universal y esencial en la natu-



raleza humana no se ocupa sino en lo que hay de particular y contingente en los motivos, las pasiones, etc. Así, cuando armado de este bagaje psicológico—pragmático el historiador se halla en presencia de grandes acciones y de los motivos que las han producido, y tiene que escoger entre los intereses substanciales de la patria, de la justicia, de la verdad religiosa, etc., de una parte, y los intereses subjetivos de la vanidad, de la ambición, de la concupiscencia, etc., de otra, se decidirá por estas últimas, porque de otro modo esta oposición que ha admitido de antemano entre lo interior (la intención del agente) y lo exterior (la realidad el contenido de la acción), no podría sostenerse. Pero, como en realidad lo interior y lo exterior tienen el mismo contenido, hay que admitir, en presencia de esta penetración de pasante de escuela que, si los héroes que nos presenta la historia no hubieran sido movidos sino por un interés subjetivo y formal, no hubieran podido realizar lo que realizaron y, por consiguiente, hay que reconocer aquí también esa unidad de lo interior y lo exterior y decir que los grandes hombres han querido lo que han hecho y que han hecho lo que han querido.

CXLI. Estas abstracciones vacías en que un solo y mismo contenido debe hallarse en el estado de relación, se suprimen ellas mismas pasando inmediatamente una á otra. El



contenido no es sino su identidad (párrafo CXXXVIII); son la apariencia de la esencia presta como apariencia. Por la manifestación de la fuerza, lo interno pasa á la existencia. Este paso es una mediación por abstracciones vacías. Esta mediación se absorbe en sí misma en un estado inmediato en que lo interno y lo externo son idénticos en y para sí, y cuya diferencia consiste sólomente en ser puesto. Esta identidad es la *realidad esencial*.

C

REALIDAD ESENCIAL

CXLII. La realidad esencial es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, ó de lo interno y lo externo. La manifestación de lo real es lo real mismo, de tal modo que éste guarda su naturaleza esencial en su manifestación, y que no posee esta naturaleza sino en tanto que está colocado en la existencia inmediata exterior.

Ob. Hemos visto precedentemente producirse como formas de lo inmediato el *sér* y la *existencia*. El *sér* es, en general, lo inmediato irreflejado y la *transición* de un término á otro. La existencia es la unidad inmediata del *sér* y de la reflexión, y, por lo



tanto, fenómeno; sale de la razón de sér y se absorbe en otra razón de sér. La realidad esencial es la posición de esta unidad; es la relación esencial que ha devenido idéntica consigo misma. No hay ya, pues, *transición* en ella y su exterioridad es su energía. En ella, ella se refleja sobre sí misma. Su existencia es la simple manifestación de sí misma y no de otra.

Zitz. Se tiene el hábito de oponer de un modo vulgar la realidad al pensamiento ó la idea, y así se oye á veces decir que hay ciertos pensamientos contra cuya justicia y verdad nada se puede objetar. Sólomente que no son pensamientos que se encuentra en la realidad ó que no se puede realizar. Los que hablan así, demuestran que no han aprehendido convenientemente ni la naturaleza del pensamiento ni la de la realidad. Entienden, en efecto, el pensamiento de un lado como sinónimo de representación, de plan, de designio subjétivo, y de otro lado, la realidad como sinónima de existencia exterior y sensible. En la vida ordinaria en que no se atiende tanto á las categorías y á su designación puede esto ocurrir. Es posible, v. gr., que el plan ó, como se dice, la idea, de un plan financiero sea en sí mismo completamente bueno y útil, pero que se encuentre, sin embargo, en la realidad, como se la llama y que en circunstancias determinadas sea realizable. Pero cuando el entendimiento



abstracto se apodera de estas determinaciones y lleva su diferencia hasta establecer entre ellas una oposición infranqueable, y á pretender que en este mundo real hay que borrar las ideas del cerebro, se debe rechazar tal doctrina del modo más decidido en nombre de la ciencia y de la sana razón. Porque, por una parte, las ideas no son exclusivamente plantadas en nuestro cerebro, y la idea, en general, no es alguna cosa tan impotente que su realización pueda verificarse á nuestro antojo, sino que es más bien el principio absolutamente activo y también real. Y, por otra parte, la realidad no es tan mala é irracional como el hombre práctico superficial enojado con el pensamiento imaginaria. La realidad esencial, á diferencia del simple fenómeno que es, ante todo, la unidad de lo interno y lo externo, es tan poco extraña á la razón que es más bien lo que hay más racional, y lo que no es racional debe ser por esto mismo considerado como privado de realidad. Esto es, por otra parte, lo que confirma el mismo lenguaje. Así, por ejemplo, rehusamos reconocer á un poeta ó un hombre de Estado verdadero en un poeta ó en un hombre de Estado que nada sólido y racional sabe realizar. — En este modo vulgar de concebir la realidad y en esta identificación de la realidad con el sér inmediato y sensible es donde hay que buscar la razón de esa falsa opinión tan divulgada acerca de



la relación de la filosofía de Platón y la de Aristóteles. Según esta opinión, la diferencia entre Platón y Aristóteles consiste en que para el primero lo verdadero es la idea y solamente la idea, mientras que el segundo rechaza la idea ateniéndose al sér real, lo cual hace que se le deba considerar como el fundador y el jefe del empirismo. Hay que observar á este propósito que, si la realidad constituye el principio de la filosofía de Aristóteles, no es, en modo alguno, la realidad vulgar del sér sensible, sino más bien la idea en cuanto realidad. Vista de cerca, la crítica de Aristóteles á Platón consiste en que demuestra que la idea platónica es una simple *δὴμις*, mientras que él devuelve á la idea, en la cual ésta reside, á su juicio lo mismo que al de Platón, la verdad, su valor verdadero, demostrando que la idea es esencialmente *ἐνέργεια*, es decir, un principio interno que absolutamente se manifiesta y que, por tanto, es unidad de lo interno y de lo externo ó, en el sentido de la palabra tal cual es aquí estrictamente determinada, la realidad.

CXLIII. La realidad, en cuanto es esta esfera concreta, contiene estas determinaciones y su diferencia, determinaciones y diferencia que envuelve, por lo mismo que las contiene, pero que son determinadas en ella como apariencia, como simplemente puestas. — a). En cuanto identidad en gene-



ral la realidad es, ante todo, la *posibilidad*; es la reflexión sobre sí que es puesta como esencia abstracta é inesencial enfrente de la unidad concreta de lo real. La posibilidad es un elemento esencial de la realidad, pero de tal modo que no es sino su posibilidad.

OB. Kant podía muy bien considerar la *posibilidad* y también la *realidad* y la *necesidad*, como *modalidades*, puesto que estas determinaciones nada agregan á la noción en cuanto objeto, y expresan sólomente su relación con la facultad de conocer. Pero de hecho, la posibilidad es la abstracción vacía de la reflexión sobre sí; es lo que ha sido precedentemente el momento interior de la esencia. Sólomente que este momento se halla aquí determinado como suprimido, como simplemente puesto, como momento á la vez interno y externo, y de este modo no es, sin duda, puesto sino como simple modalidad, como una abstracción insuficiente que, entendida de un modo más concreto, no se refiere sino al pensamiento subjetivo. La realidad y la necesidad, por el contrario, nada menos son que simples modos ó maneras de ser de otro que ellas mismas y aun más bien lo opuesto, es decir, son puestas como cosas que no son sólomente puestas sino que poseen una naturaleza concreta y acabada.—Por esto de que la posibilidad no es, ante todo, frente á frente de la realidad concreta sino la pura forma de la



identidad consigo, la regla que á ella se refiere es que: *nada debe encerrar una contradicción*. De este modo, *todo es posible*; porque se puede, con ayuda de la abstracción, aplicar á todo contenido esta forma de identidad. Pero, por otra parte, *todo será imposible*, porque en todo contenido que es un sér concreto, la determinación puede ser considerada como una oposición determinada, y, por consiguiente, como una contradicción.—No hay pues, indagación más ociosa que aquella que tiene por objeto una posibilidad tal ó una tal imposibilidad. La filosofía, sobre todo, no debe, en modo alguno, emprender la tarea de demostrar que tal cosa es posible ó que pudiera ser de otro modo que como es ó, como también se dice, que es pensable. El historiador también debe ver por esto que no hay que hacer uso de esta falsa categoría. Pero el entendimiento que gusta de utilizar se complace con frecuencia en inventar tales posibilidades y, no hay que decirlo, una multitud de ellas.

Ztz. El pensamiento representativo concibe la posibilidad como constituyendo la determinación más rica y la más comprensiva, y la realidad, por el contrario, como constituyendo la determinación pobre y limitada. De donde la proposición: todo es posible, pero todo lo que es posible no es por esto real. Sin embargo, de hecho, es decir, según el pensamiento, la realidad es más



comprehensiva porque, en cuanto pensamiento concreto, encierra en sí la posibilidad como un momento abstracto. Esto es lo que podemos comprobar también en nuestra conciencia ordinaria cuando para distinguir lo posible de lo real, decimos de lo posible que es *sólamete* posible. De la posibilidad se acostumbra á decir que es pensable y que en esto es en lo que consiste. Por pensamiento no se entiende aquí sino un contenido aprehendido bajo la forma de la identidad abstracta. Pero como se puede aplicar esta forma á todo contenido y se puede separar éste de las relaciones en que se halla colocado, no hay cosa por absurda é insensata que sea que no pueda ser considerada como posible. Es posible que esta noche la luna caiga sobre la tierra, porque la luna es un cuerpo separado de la tierra y que puede caer lo mismo que una piedra arrojada al aire. Es posible que el sultán venga á ser Papa, porque el sultán es un hombre y como tal puede convertirse al cristianismo, hacerse sacerdote, etc. Y hablando de estas posibilidades se hace principalmente intervenir á la razón de sér que se aplica del modo que hemos mostrado que antes hemos mostrado (§ CCXXI), y según esta ley se dice aquí que todo aquello para lo cual se puede hallar una razón de sér es posible.—Cuanto más ignorante se es, menos preocupan las relaciones determinadas



del objeto que se considera y más se es llevado por esto mismo á lanzarse á toda especie de posibilidades vacías como ocurre, por ejemplo, á los oradores políticos. Los hombres prácticos y prudentes no se dejan seducir por lo posible, que no es sino un puro posible, sino que se atienen á la realidad, bajo cuyo nombre no hay que entender, sin embargo, el sér puramente inmediato y exterior. En la vida ordinaria hay palabras que muestran el poco caso que se hace de la pura posibilidad; v. gr., cuando se dice que pájaro en mano vale más que ciento volando. De otro lado, si todo puede ser considerado como posible, se puede, con la misma razón, considerar todas las cosas como imposibles. Porque un contenido, que es un todo concreto, no encierra sólomente determinaciones diferentes sino opuestas. Así, v. gr., nada hay más imposible que mi existencia, porque el yo no es sólomente una relación simple consigo mismo, sino otra cosa. Así ocurre con todo contenido en el mundo de la naturaleza, ó en el del espíritu. Se puede decir que la materia es imposible porque es la unidad de la repulsión y de la atracción. Esto se aplica igualmente á la vida, al derecho, á la libertad, y ante todo á Dios mismo, al verdadero Dios que es el Dios trino y uno noción que el entendimiento abstracto rechaza, pretendiendo que es contradictoria al pensamiento. Es en general el



entendimiento abstracto el que se complace y se pierde en estas formas vacías. La obra de la filosofía en este punto consiste en demostrar su inanidad. Que tal cosa sea posible ó imposible, depende del contenido, es decir, de la totalidad de los momentos de la realidad que, desenvolviéndose, se pone y afirma como necesidad. — V. § CXLV.

CXLIV. β). Pero lo real, distinguiéndose de la posibilidad en cuanto reflexión sobre sí, no es ello mismo sino una cosa concreta exterior, lo inmediato inesencial. O bien, considerándolo por su lado inmediato, como es ante todo (§ CXLII), la unidad inmediata de lo interno y de lo externo es también un sér exterior inesencial, y, por tanto, es un sér puramente interior (§ CXL), el sér abstracto de la reflexión sobre sí; lo cual hace que se halle el mismo determinado como sér puramente posible. En este estado de pura posibilidad, lo real es el sér *contingente*, y, á su vez, la posibilidad no es otra cosa que la *contingencia* misma.

CXLV. La posibilidad y la contingencia son los momentos de la realidad, lo interno y lo externo, puestos como simples formas que constituyen la esfera exterior de lo real. El momento de la reflexión sobre sí le hallan en lo real determinado en sí mismo, en el contenido que constituye el elemento esencial de su determinación. Por consiguiente, vista de más cerca, la finidad de lo contin-



gente y de lo posible procede de que la forma difiere del contenido; y el contenido es el que hace que tal cosa sea contingente y posible.

Ztz. La posibilidad, en tanto que no constituye sino el elemento interno de la realidad, no es tampoco y por esto mismo sino la realidad exterior, ó la contingencia. Lo contingente está constituido de modo que tiene la razón de su existencia, no en sí mismo, sino en otro. Esta es la forma bajo la cual la realidad se presenta primero á la conciencia y que se confunde á veces con la realidad misma. Sin embargo, lo contingente no es sino lo real bajo la forma exclusiva de la reflexión sobre lo otro, ó, si se quiere, lo real que no tiene sino el valor de lo posible. Consideramos así lo contingente como lo que puede sér ó no sér, de tal modo ó de otro y cuyo sér ó no sér, de tal modo ó de otro, no tiene su principio en sí mismo sino en otro. Ahora, si la labor de la ciencia consiste en elevarse por cima del sér contingente, la de la vida práctica consiste en no encerrarse en la contingencia del querer, ó el querer arbitrario. Sin embargo, se ha abusado con frecuencia y sobre todo en los tiempos modernos, de la contingencia atribuyéndola, en las cosas de la naturaleza, lo mismo que en la del espíritu un valor que de hecho no le pertenece. En lo que concierne á la naturaleza, es frecuente no extasiar-



se sino ante la riqueza y la multitud de sus formaciones. y, sin embargo, esta riqueza como tal, si se hace abstracción del desenvolvimiento de la idea que en ella se realiza, no ofrece gran interés y en la gran variedad de sus productos inorgánicos y orgánicos no nos muestra sino una contingencia indefinida. En todo caso, no hay que conceder más importancia á este juego de la naturaleza, á estas formas individuales que se producen en los animales y en las plantas, á estas aglomeraciones diversas y cambiantes de las nubes, etc., que la que se concede en el dominio del espíritu á estos productos igualmente contingentes de una voluntad arbitraria. Y la admiración que se concede á estos fenómenos muestra que se está colocado en un punto de vista muy imperfecto que hay que abandonar si se quiere penetrar en el conocimiento de la naturaleza y aprehender su armonía y proporción interior. — Lo que tiene una importancia especial es una justa apreciación de la contingencia por lo que se refiere á la voluntad. Cuando se habla de la libertad de la voluntad, se entiende ordinariamente la voluntad arbitraria, la voluntad bajo la forma de contingencia. Sin duda, la voluntad arbitraria en cuanto facultad de determinarse á tal ó cual acción, es un momento esencial de la voluntad libre según su noción, pero no es ante todo sino la libertad formal y en modo alguno la libertad misma.



La voluntad verdaderamente libre, que contiene la voluntad arbitraria como un momento subordinado, tiene la conciencia de su contenido como un contenido inmutable en y para sí y al mismo tiempo como de un contenido que le es propio. Por el contrario, la voluntad que se detiene en el libre arbitrio, aun cuando se decida por lo verdadero y lo justo, no se liberta de este pensamiento vano, que hubiera podido decidirse de otro modo si le hubiera reportado beneficio. Luego, examinando de más cerca, se ve que el libre albedrío implica una contradicción en cuanto la forma y el contenido están en él uno enfrente de otro. El contenido del libre albedrío es un contenido dado y es percibido como fundado no en la voluntad misma, sino en las circunstancias exteriores. Esto hace que, relativamente á este contenido, la libertad no tiene sino la forma de una elección. Y esta libertad formal tampoco es sino una pretendida libertad, porque en último análisis se verá que, si la voluntad se ha decidido por esto antes que por aquello, es que ha cedido á estas mismas circunstancias exteriores sobre las cuales está fundado este contenido que halla ante sí.

Ahora, aunque la contingencia no sea, según las explicaciones que preceden, sino un momento exclusivo de la realidad, y no se la deba por esta razón confundir con la realidad misma, tiene, sin embargo, como una



de las formas de la idea en general, su lugar y su papel en este mundo que tenemos delante. Desempeña ante todo su papel en la naturaleza, en cuya superficie, si se puede decir así, la contingencia tiene su libre juego. Y esta contingencia hay que reconocerla y no pretender que tal cosa no puede ser sino así y no de otro modo, pretensión de que con error se ha acusado á la filosofía. En el mundo espiritual, la contingencia tiene su puesto igualmente, como se acaba de observar relativamente á la voluntad que contiene la contingencia bajo la forma de voluntad arbitraria, pero que no la contiene sino como un momento suprimido. Y relativamente al espíritu y á su actividad, hay que guardarse también, en las indagaciones que pueden muy bien tener por objeto el conocimiento racional, de considerar como necesario, ó, según la expresión consagrada, de construir *a priori* fenómenos marcados con el carácter de contingencia. Así, aunque el lenguaje, v. gr., sea, por decirlo así, el cuerpo del pensamiento, la contingencia desempeña en él su papel, como en el derecho, en el arte, etc. Es cierto que la tarea de la ciencia, y sobre todo de la filosofía, consiste en aprehender la necesidad oculta bajo la apariencia del ser contingente. Pero, sin embargo, no hay que entender esto como si la contingencia no fuere sino el hecho de nuestra representación subjetiva, y como



si, para llegar á la verdad, hubiese que descartarla. Aquel que en sus indagaciones científicas sigue exclusivamente esta dirección, no escapará á los reproches muy merecidos de ser un pedante de miras estrechas que se agita en el vacío.

CXLVI. Esta esfera exterior de la realidad contiene, además, esta determinación: que la contingencia, en cuanto realidad inmediata é idéntica consigo misma, por su lado esencial no es sino como sér puesto, pero también como ser puesto que es suprimido; no es sino una existencia exterior. La contingencia es así un momento presupuesto cuya existencia inmediata es al mismo tiempo una posibilidad; es una determinación que debe ser suprimida, para ser la posibilidad de otra existencia. Esta es la *condición*.

Ztz. La contingencia, en cuanto realidad inmediata, es al mismo tiempo la posibilidad de otra existencia, no á título de simple posibilidad abstracta, tal como la que hemos encontrado primeramente, sino como posibilidad real. Y así es como es *condición*. Cuando se habla de la condición de una cosa, se quiere decir ante todo que se tiene una existencia, un sér inmediato, y luego que se tiene una determinación según la cual este ser inmediato debe ser suprimido para servir á la realización de otra cosa. La realidad inmediata como tal no es en general



lo que debe ser, sino que es como escindida; es una realidad finita, y su destino consumirse. Pero el otro lado de la realidad es también su naturaleza esencial. Esta se halla primero en el estado interno, como pura posibilidad que, por lo mismo, debe ser suprimida. Como realidad suprimida, acarrea el nacimiento de una nueva realidad que tiene por presuposición la primera realidad inmediata. Este es el cambio que contiene la noción de condición. Cuando consideramos las condiciones de un sér, estas condiciones nos parecen algo muy sencillo. Pero de hecho esta realidad inmediata contiene el germen de toda otra cosa. Esta otra cosa no es primero sino un sér posible, forma que se suprime luégo y pasa á la realidad. Esta nueva realidad que nace de este modo es el elemento interno y propio de la realidad inmediata que la nueva realidad consume. Así se tiene toda otra cosa, y también nada se tiene de otra; porque la primera realidad no se halla puesta sino según su esencia. Las condiciones que se ofrecen en holocausto, que van á absorberse en su razón de ser, y que son consumidas pasando á la otra realidad, no hacen sino entrar en sí mismas y á su unidad. Tal es el *processus* de la realidad. Esta no es el sér inmediato, pero, en cuanto sér esencial, suprime su propio momento inmediato mediatizándose así ella misma.

CXLVII. 5). Esta esfera exterior así des-



envuelta, como un círculo de determinaciones de la posibilidad y de la realidad inmediata, círculo que constituye su mediación recíproca, es la *posibilidad real* en general. Este círculo es, además, una totalidad, la totalidad del contenido, es la cosa determinada en y para sí, y también, según la diferencia de las determinaciones de esta unidad, la totalidad concreta de la forma, la superposición inmediata y recíproca de lo interno y lo externo. Este movimiento de la forma es una actividad. Es la actividad realizadora de la cosa, en cuanto razón de ser real, que se absorbe en la realidad y la actividad realizadora de la realidad contingente, de las condiciones, es decir, de su reflexión sobre sí misma y de su absorción en otra realidad, en la realidad de la cosa. Cuando todas las condiciones se hallan reunidas, la cosa debe realmente existir. Pero la cosa es ella misma una condición, porque, en cuanto cosa interior, tampoco es ante todo sino una presuposición. La realidad desenvuelta en que esta alternativa de lo interno y lo externo viene á reunirse en un solo y mismo término, en que la transición de estos movimientos opuestos de uno á otro término no constituye sino un solo y mismo momento, esta realidad es la *necesidad*.

Ob. Ha sido definida la necesidad, y con razón, la unidad de la posibilidad y de la realidad. Pero, así enunciada, esta determi-



nación no es aprehendida sino de un modo superficial, y, por tanto, es ininteligible. Es una noción muy difícil la de la necesidad, precisamente porque es la noción misma; pero la noción cuyos momentos son aún realidades que se debe considerar como formas quebrantadas y que pasan. Hay, pues, que exponer de un modo más completo en los párrafos siguientes los momentos que constituyen la necesidad.

Ztz. Cuando se dice de alguna cosa que es necesaria se pregunta ante todo ¿por qué razón? Lo necesario debe así producirse como un sér puesto, un sér mediato. Pero si nos detenemos simplemente en la mediación no tendremos lo que se entiende por necesidad. El sér mediato como tal no es por sí mismo, sino por otro, y por tanto es él también un sér contingente. Por el contrario, de lo necesario exigimos que lo que es, lo sea por sí mismo y, por tanto, que sea sin duda mediatizado; pero que contenga la mediación como un momento suprimido. Así es como decimos de lo necesario que *es*, entendiendo por esto que lo necesario constituye una relación simple consigo mismo en que toda condición por otro es eliminada. Se acostumbra á decir de la necesidad que es ciega, lo cual es exacto en el sentido de que en ella no se realiza aún el *processus* de la finalidad. El *processus* de la necesidad comienza con la existencia de circunstancias



dispersas que parecen no ajustarse una á otra y no tener relación alguna entre sí. Estas circunstancias son realidades inmediatas que vienen á coincidir y de cuya negación sale una nueva realidad. Tenemos aquí un contenido que es doble, según su forma. De un lado, está el contenido de la cosa de que se trata y de otro el contenido de las circunstancias diversas que primeramente aparecen y se afirman como elementos positivos. Pero el contenido de estos últimos se niega y se borra y deviene el contenido de la cosa. En cuanto condiciones, las circunstancias inmediatas desaparecen pero, en cuanto contenido de la cosa, son conservadas. Este *processus* de la necesidad es llamado ciego, porque del conjunto de estas circunstancias y de estas condiciones, sale muy otra cosa que estas últimas. Si consideramos, por el contrario, la actividad que obra según un fin, tendremos en la finalidad un contenido que ha sido concebido de antemano, y una actividad tal no es ciega, sino dotada de conciencia. Cuando decimos que el mundo está regido por la Providencia, decimos en el fondo que el fin es el principio activo y predeterminado en y para sí, de tal suerte, que lo que ocurre responde á lo que ha sido pensado y querido de antemano. Pero no se debe concluir de aquí que la necesidad y la creencia en la Providencia divina se excluyen una á otra. Lo que se halla en el fondo de la Pro-



videncia divina según el pensamiento (*Dem Gedanken nach*), lo veremos producirse pronto como *noción*. Esta es la verdad de la necesidad como, por su parte, la necesidad es ya virtualmente la *noción*. La necesidad no es ciega sino en tanto que no es pensada según la *noción*. Nada hay, por consiguiente, más absurdo que la acusación dirigida contra la filosofía de la historia de no ser sino un fatalismo ciego, porque se propone poner en claro la necesidad en los hechos. Proponiéndose este objeto, la filosofía de la historia adquiere la significación de una teodicea y los que pretenden honrar á la Providencia divina, alejando de ella la necesidad, no ven que por este procedimiento de abstracción la reducen en realidad á una voluntad arbitraria, ciega é irracional. La conciencia religiosa reconoce de un modo instintivo y expreso que la necesidad es inherente á la esencia divina, cuando habla de los decretos eternos é inmutables de Dios. El hombre, diferenciándose de Dios por sus pensamientos y su querer particular obra según su voluntad arbitraria y sus caprichos, lo cual hace que de sus acciones se vea salir muy otra cosa que lo que ha entendido y querido. Dios, por el contrario, sabe lo que quiere, su voluntad eterna no es determinada por la contingencia interna ó externa y realiza irresistiblemente lo que quiere.—El punto de vista de la ne-



cesidad tiene una gran importancia para nuestras disposiciones internas y nuestra conducta. Cuando se considera los hechos como necesarios, no se ve, á primera vista, sino una relación en que no hay libertad. Se sabe que según los antiguos la necesidad es el *destino*, mientras que para los modernos es el de la *consolación*, que consiste en que renunciamos á nuestros fines é intereses en la espera de una recompensa. El destino es, por el contrario, sin consolación. Si ahora miramos de más cerca la noción que los antiguos se formaban del destino, veremos que no hay en manera alguna en ella una idea de servidumbre, sino más bien de libertad. Esto procede de que la servidumbre consiste en detenerse en la contradicción de tal modo que se considera lo que es y lo que ocurre como una oposición con lo que debe ser y ocurrir. En el pensamiento de los antiguos, por el contrario, una cosa es porque es y es tal como debe ser. Aquí no hay oposición ni por tanto servidumbre, ni pesar, ni dolor. Esta posición frente al destino es sí, como acabamos de observar, sin consolación; pero es porque tal disposición de espíritu no necesita consolación porque aquí la subjetividad no se ha elevado aún á su significación infinita. Este punto de vista es el que se debe considerar como el decisivo y el que se debe tener presente al comparar el pensamiento antiguo



con el moderno, el pensamiento cristiano. Si por subjetividad no se entiende sino la inmediata y finita con el contenido contingente y arbitrario de sus inclinaciones y sus intereses particulares, lo que se llama en general persona, á diferencia de la cosa, en el sentido estricto de la palabra (en el sentido en que se dice: esto consiste en las cosas y no en las personas), no se podrá menos de admirar la resignada sumisión de los antiguos al destino y de reconocer que una disposición tal de espíritu ocupa un lugar más alto y digno que la moderna que persigue sus fines subjetivos de un modo egoísta y que, aun cuando se ve obligada á sacrificarse para alcanzarles no se consuela sino por la espera de una recompensa bajo otra forma.. Pero, aparte esta subjetividad falsa y finita que se coloca en frente de la cosa está la subjetividad que en su verdad es inmanente á la cosa, y que, en cuanto subjetividad infinita, es la verdad de la cosa misma. Comprendido así, el punto de vista de la consolación contiene una distinta y más alta significación; y en este sentido se debe considerar la religión cristiana como la religión de la consolación y de la absoluta consolación. El cristianismo enseña, como se sabe, que Dios quiere que todos los hombres sean salvos, enseñanza que expresa el valor infinito del sujeto. Pero esta fuente abundante de consola-



ción que encierra la religión cristiana procede sobre todo de que se concibe en ella á Dios como sujeto absoluto. Pero el sujeto absoluto contiene lo particular y así nuestra naturaleza particular es reconocida no como un momento abstracto que es preciso solamente negar, sino también conservar. Los dioses de los antiguos eran, es cierto considerados también como personas; pero la personalidad de un Júpiter, de un Apolo, etcétera, no es la verdadera personalidad, es una personalidad puramente representada; en otros términos, estos dioses son simples personificaciones que como tales no se conocen ellas mismas, sino que son solamente conocidas. Esta falta y esta impotencia de los dioses de la antigüedad la hallamos también en la conciencia religiosa de los antiguos que sometían al destino (al πεπρωμένου ó al εἰμραρμένη) no solamente los hombres, sino los dioses mismos. Y este destino se le ha representado como una necesidad envuelta y por lo tanto absolutamente impersonal, desprovista de toda identidad propia y ciega. El Dios del cristianismo, por el contrario, no es solamente conocido, sino que se conoce absolutamente él mismo; no es una personalidad puramente representada, sino la personalidad real y absoluta.

Aun remitiendo, para el desenvolvimiento de los puntos que sólo se han tocado así á la *Filosofía de la religión*, haremos obser-



var cuán importante es para el hombre que lo que halla ante sí lo aprehende en el sentido del antiguo adagio: el hombre es el artista de su fortuna. Y así el hombre no recibe sino lo que él mismo ha sembrado. El punto de vista opuesto consiste en arrojar sobre otro, sobre las circunstancias desfavorables y otras cosas semejantes la culpa de lo lastimoso que nos ocurre. Pero este es el punto de vista de la servidumbre y también la fuente del descontento. Por el contrario, cuando el hombre reconoce que lo que le ocurre no es sino la evolución de sí mismo y que la culpa no es sino suya, se conduce como hombre libre y, sucédale lo que se quiera, no cree que se obra injustamente contra él. El hombre que vive descontento de sí mismo y de su suerte, cometa precisamente, por la falsa opinión de que se es con él injusto, muchas acciones censurables y absurdas. Sin duda, en lo que nos ocurre tiene gran parte la contingencia. Pero esta contingencia tiene su fundamento en la naturaleza del hombre. En el hombre que tiene la conciencia de su libertad, la armonía y la paz del alma no son perturbadas por los sucesos adversos que le puedan acaecer. Y así es como de la noción que nos formamos de la necesidad dependen nuestra alegría y nuestro descontento y, por lo tanto, nuestro destino.

CXLVIII. Entre los tres momentos, la *condición*, la *cosa* y la *actividad*:



a. La condición es α) el momento presupuesto. Como simplemente puesta, no lo es sino en relación á la cosa; pero, como puesta *de antemano*, es para sí: es una circunstancia contingente exterior que existe independientemente de toda relación con la cosa. Pero en esta contingencia, relativamente á la cosa que es una totalidad, este momento presupuesto es un círculo completo de condiciones. β). Las *condiciones* son pasivas, son empleadas como material para la cosa y entran así en su contenido. Son, pues, adecuadas á este contenido y contienen ya su determinación entera.

b. La *cosa* es ella también α) un momento presupuesto. Como puesta no es sino cosa interna y posible y, como puesta de antemano, constituye un contenido independiente. β) Por el empleo de las condiciones recibe su existencia exterior, se realizan las determinaciones de su contenido, determinaciones que, por su parte, corresponden á las condiciones; de tal suerte que también por éstas la cosa se afirma como tal y de ellas sale.

c. La *actividad* es α) también para sí (un hombre, un carácter, por ejemplo) y como momento independiente y al mismo tiempo tiene su posibilidad en las condiciones y en la cosa; β) es el movimiento que transporta las condiciones á la cosa y ésta á aquellas como constituyendo el lado exterior de la



existencia; pero que más bien realiza la cosa haciéndola salir de las condiciones en que está virtualmente contenida y dándola la existencia por la supresión de la existencia de las condiciones mismas.

Об. En tanto que estos tres momentos son uno respecto á otro existencias independientes, este *processus* no constituye sino la necesidad exterior.—La cosa que esta necesidad realiza tiene un contenido limitado; porque la cosa es este todo en su determinabilidad simple. Pero como es exterior á ella misma en su forma, lo es también en sí misma y en su contenido y esta exterioridad en la cosa es la que constituye la limitación de su contenido.

CXLIX. Así, pues, la necesidad es la esencia una é idéntica consigo misma; pero es la esencia que tiene un contenido concreto y que aparece en el interior de sí misma, de tal modo que sus diferencias tienen la forma de realidades independientes. Y en este estado de identidad, la esencia es al mismo tiempo, en cuanto forma absoluta, la actividad que suprime el estado inmediato para producir una mediación y ésta para producir un estado inmediato. Aquí lo necesario no se realiza sino con el concurso de su elemento exterior y se divide en una razón de sér que es el intermediario de su realización (la cosa y la actividad), y en una realidad inmediata y contingente, que es al



par una condición. La necesidad que se realiza con ayuda de un elemento exterior no es *en y para sí*, pero es sólomente *puesta*. Sin embargo, esta mediación se suprime inmediatamente ella misma. La razón de sér y la condición contingente pasan á un nuevo estado inmediato en que lo que no estaba primero sino puesto, se disipa absorbiéndose en la realidad y así la cosa entra en su unidad. En este regreso sobre sí mismo lo necesario es la realidad que se ha libertado de toda condición. Lo necesario es así mediatizado por un círculo de circunstancias; es necesario porque las circunstancias lo son también y en la unidad es necesario sin mediación,—es necesario *porque es*.

a.—RELACIÓN DE SUBSTANCIA

CL. Lo necesario es en sí mismo la relación absoluta, es decir, es el *processus* que se ha desarrollado (en los párrafos precedentes) *processus* en que la relación se absorbe precisamente en la identidad absoluta.

OB. En su forma inmediata es la relación de la *substancialidad* y de la *accidentalidad*. La identidad absoluta de esta relación consigo misma es la substancia como tal que, en cuanto necesidad, es la negatividad de esta forma interna y se pone así como reali-



dad, pero que niega por esto mismo esta existencia exterior según la cual el sér real, en cuanto sér inmediato, no es sino un sér accidental que, como consecuencia de su posibilidad, pasa á otra realidad: es un tránsito que constituye la identidad substancial en cuanto actividad de la forma (párrafos 148 y 149)

CLI. La substancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta como su negatividad absoluta, es decir, como potencia absoluta y al mismo tiempo como fuente de todo contenido. Pero este contenido no es otra cosa que esta manifestación misma, porque la determinabilidad que se refleja sobre sí misma en el contenido no es sino un momento de la forma que absorbe el poder de la necesidad, y todo contenido no es sino un momento que no pertenece sino á este *processus*; es el cambio absoluto de la forma y del contenido de uno en otro.

Ztz. En la historia de la filosofía encontramos la substancia como principio de la filosofía de Spinoza. Muchas malas interpretaciones ha habido y muchos juicios superficiales se han formado acerca de la significación y el valor de esta filosofía tan célebre como desacreditada. Sobre todo se acostumbra á lanzar la acusación de ateísmo y de panteísmo contra ella, porque Dios es concebido en ella como substancia, y sólomente como substancia. Lo que hay de fundado en



esta acusación está marcado por el lugar que la substancia ocupa en el sistema de la idea lógica. La substancia es un grado esencial en el desenvolvimiento de la idea. Sin embargo, no es la idea misma, la idea absoluta, sino la idea bajo la forma aún limitada de la necesidad. Dios es la necesidad, ó como también pudiera decirse, la *cosa absoluta*, pero es al mismo tiempo *persona*, y este es el punto al cual no se ha elevado Spinoza; y bajo este aspecto hay que conceder que la filosofía de Spinoza ha quedado detrás de la verdadera noción de Dios, que forma el contenido de la conciencia religiosa cristiana. Era Spinoza por su nacimiento judío, y es en general la intuición oriental, según la cual todo sér finito no es sino un sér mutable y pasajero la que ha hallado en su filosofía su expresión racional. Esta concepción oriental de la unidad de la substancia forma sí el fundamento de todo desenvolvimiento ulterior verdadero, sólomente que hay que no detenerse en ella. Lo que aquí falta es el principio occidental de la individualidad, que hizo su primera aparición bajo la forma filosófica al mismo tiempo que el spinozismo en la monadología de Leibnitz. — Si examinamos ahora el reproche de ateísmo dirigido á la filosofía de Spinoza, veremos cuán poco fundado es, reflexionando que, no sólomente Dios no es en ella negado, sino que es reconocido como el único sér verdadero.



Y no se podrá objetar que, si Spinoza habla de Dios como del único sér verdadero, su Dios no es, sin embargo, el verdadero Dios, porque, de este modo, habría que acusar también de ateísmo á todas las filosofías que se han detenido en un grado subordinado de la idea, y habría que acusar, no sólo á los judíos y á los mahometanos, para los cuales Dios es sólomente el *Señor*, sino también á todos los numerosos cristianos que no conciben á Dios sino como la esencia suprema, inaccesible al conocimiento y colocado más allá del universo. Visto de más cerca el reproche de ateísmo que se dirige á la filosofía de Spinoza se reduce á esto: á que en esta filosofía no se concede su parte legítima al principio de la diferencia ó de la finidad. Y así, como, según ella, no hay, propiamente hablando, mundo, mundo que posea una realidad positiva, este sistema no debiera ser designado con el nombre de ateísmo, sino más bien con el de acosmismo. Se puede ver también por esto hasta qué punto está justificada la acusación de panteísmo. Si se entiende, como ocurre muy frecuentemente, por panteísmo una doctrina que considere como Dios las cosas finitas y su conjunto, no se podrá menos de absolver á la filosofía de Spinoza de la acusación de panteísmo, puesto que, según ella, las cosas finitas ó el mundo en general no posee verdad. Pero es, por el contrario, á causa de su acosmismo



como esta doctrina es panteísta.—El vicio que acabamos de señalar en esta doctrina, y que afecta á su contenido, se vuelve á hallar de nuevo en su forma, y esto ante todo porque Spinoza coloca en el punto culminante de su sistema la substancia, que define unidad del pensamiento y de la extensión, sin mostrar cómo ha obtenido esta diferencia, ni cómo la ha referido á la unidad. Todo el contenido de esta doctrina se halla luégo expuesto según el método matemático, y conforme á este método se pone en ella primero definiciones y axiomas á los cuales vienen á unirse teoremas cuya prueba no consiste sino en referirlos, según los procedimientos del entendimiento, á estas presuposiciones no demostradas. Si ahora hay quien, aun rechazando el contenido y los resultados de esta filosofía, admira su método y sus deducciones rigurosas, hay que decir á este respecto que esta admiración ilimitada de la forma es tan poco fundada como la repulsión ilimitada del contenido. La falta de contenido de esta filosofía procede precisamente de que la forma no es aprehendida como inmanente á el contenido, lo cual hace que venga á agregarse á éste como exterior y subjetiva. La substancia, tal como es aprehendida por Spinoza, es decir, de un modo inmediato, y sin mediación alguna dialéctica precedente es, en cuanto potencia negativa universal, ese golfo tenebroso é informe á que



va á sumergirse, como si no tuviese realidad, todo contenido determinado, y que nada produce que tenga realidad propia y positiva.

CLII. Según el momento en que la substancia se diferencia como potencia absoluta que está en relación consigo misma, en cuanto posibilidad interna, y, por esto, en cuanto potencia que se determina en los accidentes y en la realidad externa así puesta, según este momento, la substancia constituye esa relación esencial que la hace lo que es en la primera forma de la necesidad; es la *relación de causalidad*.

b.—RELACIÓN DE CAUSALIDAD.

CLIII. La substancia es causa porque, aun pasando al accidente, se refleja sobre sí misma, y, por tanto, se pone como cosa originaria, pero al mismo tiempo porque suprime esta reflexión sobre sí misma ó su simple posibilidad y porque se niega ella misma y produce así su *efecto*, una realidad que no es así sino puesta, pero que es necesariamente puesta por el *processus* del principio activo.

OB. Como cosa originaria, la causa es absolutamente independiente del efecto y subsiste y se mantiene enfrente del efecto. Pero, en la necesidad, de que la identidad



constituye esta primitividad misma, pasa al efecto. No hay contenido (en tanto que se puede tratar aun de un contenido determinado) en el efecto que no esté en la causa; y esta identidad es el contenido absoluto mismo. Al lado del contenido hay también la forma, y es cierto que la causa pierde este carácter de primitividad pasando á y poniéndose en el efecto. Pero la causa no desaparece en el efecto, como si éste fuese la realidad única. Porque esta posición de la causa en el efecto es inmediatamente suprimida y es ella más bien la que constituye el regreso de la causa sobre sí misma y su primitividad. Es en el efecto donde la causa es ante todo causa y causa real. Por consiguiente, la causa es en y para sí *causa sui*.

Jacobi, á causa de la manera incompleta como concibe el término medio, ha considerado la *causa sui* (el *effectus sui* es la misma cosa), esta absoluta realidad de la causa, como un puro formalismo. Ha pretendido también que Dios no debe ser determinado como razón de ser, sino esencialmente como causa. Un examen más profundo de la naturaleza de la causa le hubiere mostrado que así no alcanzaba el fin que se proponía. Respecto al *contenido*, esta identidad se encuentra aun en las causas finitas y en su representación. La lluvia—la causa—y la humedad, el efecto,—son una sola y misma cosa, es decir, agua. En cuanto á la *forma*, la cau-



sa (la lluvia) no se vuelve á hallar en su efecto (la humedad). Pero el efecto mismo, que nada es sin la causa, pierde su determinación y no queda más que la humedad en estado de indiferencia.

La causa, en el sentido ordinario de la relación causal es finita si su contenido es finito,—en las substancias finitas, v. gr.,—y en tanto que la causa y el efecto son considerados como dos existencias distintas é independientes; lo cual no son sino en tanto que se hace abstracción de su relación de causalidad. Pero como, aun diferenciándolas por la forma, se conserva entre las cosas finitas una cierta relación, se tiene así una serie de términos en que la causa se halle puesta, es decir, deviene á su vez efecto, el cual tiene otra causa, y así sucesivamente, de donde nace aquí también el progreso de las causas, al infinito. Asimismo, descendiendo de las causas á los efectos, se tiene un efecto que es causa, la cual, por consiguiente, tiene un efecto que, á su vez, tiene otro efecto, y así hasta lo infinito.

Ztz. Cuanto más hábito tiene el entendimiento de reobrar contra la substancia, más familiar le es, por el contrario, la relación de causa y de efecto. Cuando se trata de concebir un contenido como necesario es principalmente á la relación de causalidad á lo que el entendimiento reflexivo procura llevarle. Ahora bien: esta relación es propia



á la necesidad, pero no constituye sino un lado de su proceso, el cual consiste precisamente en suprimir la mediación contenida en la causalidad y en afirmarse como relación simple consigo misma. Deteniéndose en la causalidad como tal, no se la tendrá en su verdad, sino sólo como causalidad finita y su finidad consiste en que la causa y el efecto son mantenidos en ella en su diferencia. Pero la causa y el efecto, si son diferenciados, son también idénticos; lo cual atestigua nuestra conciencia ordinaria cuando decimos que la causa no es tal sino en tanto que tiene un efecto y que éste no es tal sino en tanto que tiene una causa. La causa y el efecto constituyen, pues, un solo y mismo contenido, y la diferencia que les distingue ante todo es la que existe entre *poner* y *ser puesto*, diferencia formal que se borra luego á tal punto, que la causa no es sólo causa de otro que sí misma, sino también de sí misma y que el efecto no lo es de otro que sí, sino también de sí. Según esto la finidad de las cosas procede, en este respecto, de que, en tanto que la causa y el efecto son idénticos según su noción, estas dos formas se producen como separadas, de tal modo que la causa es también efecto y éste es también causa, pero la causa no es efecto bajo la misma relación bajo la cual es causa y el efecto no es causa bajo la misma relación que es efecto. Esto es lo que lleva el pro-



greso á lo infinito bajo la forma de una serie indefinida de causas, serie que se produce también como una serie indefinida de efectos.

CLIV. Se distingue el efecto de la causa y como efecto es puesto por ella. Pero esta posición implica la reflexión sobre si y el momento inmediato, la acción de la causa, su posición es al mismo tiempo una presuposición, en tanto que se mantiene la diferencia del efecto con la causa. Hay así aquí otra substancia de que es hecho el efecto. Esta substancia, en cuanto inmediata, no es la negatividad que está en relación consigo misma, no es activa, sino pasiva. Sin embargo, como substancia es también activa, suprime el momento inmediato presupuesto y el efecto que se ha colocado en ella, reobra, es decir, suprime la actividad de la primera substancia; pero ésta suprime á su vez su momento inmediato ó el efecto puesto en ella y así la actividad del otro y reobra. De este modo la causalidad pasa á la relación de *reciprocidad de acción*.

OB. Aunque en la reciprocidad de acción la causalidad no esté aún colocada en su determinación verdadera, el progreso indefinido de las causas y de los efectos se encuentra, no obstante, suprimida en ella, en cuanto la huída en línea recta, yendo de las causas á los efectos y de estos á las causas es interrumpida. Este regreso del progreso inde-



finido á una relación firme está fundado, como doquiera, sobre esta reflexión sencilla, según la cual en esta repetición irracional de los términos no hay sino una sola y misma cosa, una causa y otra causa y su relación recíproca. El desenvolvimiento de esta relación, la acción recíproca, es, sin embargo, el mismo la alternativa de la diferenciación, no de causas, sino de momentos, en cada uno de los cuales, en virtud de esta identidad y de esta indivisibilidad que hace que la causa sea causa en el efecto, y que este sea efecto en la causa, se halla puesto lo otro.

C.—RECIPROCIDAD DE ACCIÓN.

Las determinaciones que en la reciprocidad de acción son mantenidas como diferentes son α) *en sí* las mismas; uno de los dos lados es, lo mismo que el otro, causa, existencia primera, activa, pasiva, etc. Ambos se presuponen y obran uno sobre otro, ambos se preceden y se ponen uno á otro y la causa que se considera como primera es, por su estado inmediato, pasiva, es puesta, es efecto. No hay aquí, pues, dos causas diferentes sino *en sí* una sola y misma que se niega como substancia en su efecto y que no deviene causa real é independiente sino produciendo el efecto.



CLVI. Pero esta unidad existe *para sí*, porque este movimiento alternado de los términos no es sino el acto propio de la causa, acto que constituye su sér. Este desvanecimiento de la diferencia no es virtual ó el hecho de nuestra reflexión. Pero la reciprocidad de acción consiste precisamente en suprimir la determinación puesta, en cambiarla en la contraria y en anular así la existencia inmediata y distinta de ambos momentos. En la primitividad de la causa se halla puesto el efecto, lo que quiere decir que esta primitividad es suprimida; la acción de una causa se cambia en reacción, etc.

Ztz. La reciprocidad de acción es la relación de causalidad puesta en su completo desenvolvimiento y á esta relación recurre la reflexión cuando, considerando las cosas desde el punto de vista de la causalidad, no se atiende al progreso infinito de las causas y de los efectos. Así, *vr. g.*, en la consideración de las causas históricas se pregunta, ante todo, si es en el carácter y en las costumbres de un pueblo donde hay que ver la causa de sus instituciones y de sus leyes, ó bien si las primeras son efecto de las últimas; y después se va más lejos y se abraza, de una parte, el carácter y las costumbres, y, de otra, las instituciones y las leyes bajo el punto de vista de la reciprocidad de acción; de tal modo, que la causa, bajo la misma relación bajo la cual es efecto, es también



causa. Esto es lo que ocurre también en la consideración de la naturaleza y, sobre todo, del sér vivo cuyas funciones y órganos están enlazados entre sí por la relación de causalidad recíproca. La reciprocidad de acción es lo que constituye la verdad más aproximada de la causa y del efecto y toca al límite de la noción. Pero precisamente á causa de esto no se está satisfecho de la aplicación de esta relación, cuando se quiere conocer la noción de las cosas. Sí, considerando un contenido dado se hace alto en considerarle bajo el punto de vista de la reciprocidad de acción, no se tendrá en realidad sino una realidad en que no hay noción. No se tendrá sino un hecho incompleto y la mediación permanecerá siempre insuficiente. Y, mirando de más cerca, se verá que la insuficiencia que se encuentra en la reciprocidad de acción consiste en que, en vez de ser el equivalente de la noción esta relación debe ser ella misma entendida y comprendida según la noción; lo cual se consigue no dejando á los dos lados de la relación su forma inmediata sino, como se ha demostrado en los párrafos precedentes, reconociéndoles como momentos de un tercer término más elevado, que es la noción. Consideremos, v. gr., las costumbres del pueblo espartano como efecto de su legislación y, recíprocamente, ésta como efecto de las primeras; podremos tener así una idea exacta



de la vida de este pueblo. Pero será al par un modo de ver que no satisfará completamente al espíritu, porque, en efecto, no aprehendemos así ni la noción de la legislación ni la de las costumbres del pueblo espartano; lo cual no se realiza sino en tanto que se reconoce que estos dos lados de la relación, como todos los otros elementos que constituyen la vida y la historia del pueblo espartano, están fundados sobre esta noción.

CLVII. Este simple movimiento alternativo que se verifica en un sólo y mismo término, es la necesidad desarrollada ó realizada. El lazo de la necesidad como tal es la identidad aun interior y envuelta, porque es la identidad de las cosas que se considera como reales, pero cuya independencia debe ser, sin embargo, la necesidad. Por consiguiente, en la evolución de la substancia á través de la causalidad y la reciprocidad de acción, lo que se halla puesto es sólomente que la independencia es la relación negativa infinita consigo misma; es una relación *negativa* en cuanto la diferencia y la mediación se hallan referidas, frente á frente de las cosas reales independientes á un principio originario; es una relación *infinita* consigo misma, en cuanto su independencia no está en ella precisamente sino en su unidad.

CLVIII. La verdad de la necesidad es así la libertad y la verdad de la substancia es la noción, es ese principio independiente que



se engendra él mismo en los diferentes séres independientes, pero que en esta generación queda idéntico á sí mismo y en este movimiento alternante no sale de sí mismo ni está en relacion sino consigo mismo.

Ztz. Se llama *dura* á la necesidad y con razón se la llama así si se hace alto en la necesidad como tal, es decir, en su forma inmediata. Se tiene un estado de cosas ó un contenido en general que subsiste para sí, y la necesidad hace, ante todo, que otro contenido sobrevenga, se apodere de ella y la lleve á su razón de ser. Esto es lo que hay de severo y de triste en la necesidad inmediata ó abstracta. La identidad de los dos contenidos, que en la necesidad aparecen como enlazados y como debiendo perder por esto su independenciam, no es, ante todo, sino una identidad *interior*, (es decir, *en sí*, que aún no es realizada y que, por consiguiente, es aún *exterior* á los dos términos, (Cons. §§ 157 y sig) y que no existe aun para los contenidos que están sometidos á la necesidad. Pero la libertad también, considerada desde este punto de vista no es, ante todo, sino la libertad abstracta, y no deviene libertad real y concreta sino por la renuncia á lo que es y que se posee de una manera inmediata. Pero el *processus* de la necesidad es, como se acaba de ver, constituido de modo que por él esta exterioridad rígida de los dos contenidos ha sido domi-



nada, que su naturaleza interior ha sido manifestada y que se ha demostrado que ambos términos, así enlazados, (la causa y el efecto) no son, en realidad, extraños uno á otro, sino que son los momentos de un todo y que cada uno de ellos, en su relación con el otro, no sale de sí mismo y no hace sino ponerse en relación consigo mismo. Esta es la transformación de la necesidad en libertad y esta libertad no es la de la negación abstracta (que niega arbitrariamente la necesidad ó la ley), sino la libertad concreta y positiva. De donde se puede ver también cuán absurdo es considerar la necesidad y la libertad como excluyéndose mutuamente. La necesidad como tal, no es aún la libertad, pero la libertad presupone la necesidad y la contiene como uno de sus momentos. El hombre que posee la moralidad ve en el contenido de su acción una necesidad que tiene un valor en y para sí y siente, por esto, tan poco su libertad violada que más bien por la conciencia de esta necesidad entra en posesión de la libertad verdadera y concreta, á diferencia de la voluntad arbitraria y de la libertad abstracta y puramente posible. El culpable que es castigado puede, sin duda, ver en la pena una limitación de su libertad. Sin embargo, la pena no es, en el fondo, una violencia exterior á la cual está sometido, sino más bien la manifestación de su propio hecho y reconociéndola como tal,



es el culpable verdaderamente libre. En general, la más alta independencia del hombre, consiste en reconocerse como determinado por la idea absoluta, conciencia y relación que Spinoza llama *amor intellectualis Dei*.

CLIX. La noción es así la verdad del *sér* y de la *esencia*; porque aparece en una sucesión de determinaciones reflejadas que tienen al mismo tiempo una forma inmediata independiente, y el *sér* de estas realidades diferentes es á su vez inmediatamente marcado con un carácter reflejo.

Ob. Si la noción se pone aquí como verdad del *sér* y de la *esencia* que han vuelto á ella como á su principio, ella también, por su parte, se ha desenvuelto del *sér* como de su principio. El primer lado del desenvolvimiento puede ser considerado como un movimiento en que el *sér* entra más profundamente en sí mismo y despliega su naturaleza íntima. El otro lado puede ser considerado como un movimiento en que lo perfecto sale de lo imperfecto. Por no haber considerado este desenvolvimiento sino por este último lado, es por lo que se ha dirigido, en este punto, á la filosofía tan duros cargos. Lo que hay de verdadero en las nociones superficiales formadas de lo imperfecto y de lo perfecto es la diferencia que existe entre el *sér*, en tanto que constituye la identidad inmediata consigo mismo y la noción en cuan-



to libre mediación consigo misma. Puesto que el sér se ha producido como constituyendo un momento de la noción, en ésta es donde halla su verdad. Este regreso de la noción á sí misma, así como la supresión de la mediación, muestran que es la noción misma la que presupone este momento inmediato. Este momento que presupone es, pues, idéntico á este regreso á sí misma, y en esta identidad es donde residen la libertad y la noción. Si se llama imperfecto á este momento de la noción (el sér), la noción será la existencia perfecta. Sin embargo, no es perfecta sino desenvolviéndose de lo imperfecto, porque su naturaleza consiste esencialmente en suprimir esta presuposición. Pero ella sola es la que presupone este momento, como se acaba de ver en la relación de causalidad, y más especialmente en la *reciprocidad de acción*.

La noción es, relativamente al sér y á la esencia, constituida de modo que es la esencia que ha vuelto á la inmediatividad simple del sér y cuyas determinaciones reflejadas tienen así una realidad que aparece al mismo tiempo libremente dentro de sí misma. De este modo la noción contiene al sér como una relación simple consigo misma ó como momento inmediato de su unidad. El ser es una determinación en que hay tan poca realidad que es lo que hay menos real en la noción.



El tránsito de la necesidad á la libertad ó de la realidad á la noción es el más difícil, porque hay que pensar realidades independientes conteniendo su substancia en otras realidades igualmente independientes y en su identidad con ellas. Esto es también lo que hace que la noción sea lo que hay más difícil, porque ella es la que constituye esta identidad. Pero la substancia real como tal, la causa, que en su sér para sí nada quiere dejar penetrar en ella, está también sometida á la ley fatal que la domina y la obliga á realizarse; y esta sujeción es la más severa. El *pensamiento* de la necesidad es, por el contrario, la supresión de esta severidad; porque el pensamiento, pasando á otra cosa que sí mismo, se continúa el mismo y alcanza su unidad. Y esta es la liberación, que no es aquí un juego de abstracción, sino que descansa sobre este poder de la necesidad, que enlaza unas á otras todas las realidades y que hace que una realidad no tenga una existencia distinta y aislada, sino que halle su sér y fundamento en sus relaciones con las otras. Esta liberación en tanto que existe para sí es el *yo*; en tanto que ha recibido su completo desenvolvimiento es el *espíritu libre*; en cuanto sensibilidad es el *amor*; en cuanto disfrute es la *dicha*.

La substancia de Spinoza descansa sobre una intuición profunda, pero no se liberta de la finidad. Es la noción la que se eleva por



cima de la necesidad y la que constituye la libertad verdadera.

Ztz. Cuando se coloca, como aquí se hace, la verdad del sér y de la esencia en la noción, hay que esperar esta pregunta: ¿por qué, si es así, no se ha comenzado por ella? A esto hay que contestar que cuando se trata del conocimiento especulativo, no se puede comenzar por la verdad, porque la verdad, en tanto que constituye el comienzo, no se apoya sino sobre una simple afirmación, mientras que la verdad pensada debe demostrarse en el pensamiento. Si se colocase la noción al comienzo de la Lógica y se la definiese (lo que es exacto según el contenido) la unidad del sér y de la esencia, se presentaría la cuestión de saber lo que hay que entender por sér y por esencia, y cómo el sér y la esencia vienen á juntarse en la unidad de la noción. Pero comenzando así por la noción se comenzaría según el nombre, y en modo alguno según la cosa. El verdadero comienzo consistirá en empezar por el sér, como lo hemos hecho. Habrá aquí, sin embargo, la diferencia de que las determinaciones del sér y también las de la esencia serían tomadas de un modo inmediato de la representación, mientras que nosotros hemos considerado al sér y la esencia en su desenvolvimiento dialéctico especial y les hemos pensado como absorbiéndose ellos mismos en la unidad de la noción.



TERCERA PARTE

DOCTRINA DE LA NOCIÓN

CLX. La noción es la esfera de la libertad en cuanto poder de la substancia que es para sí y es la totalidad en que cada uno de sus momentos, en lo que es, es el todo y es puesto como no haciendo sino una unidad indivisible con él. La noción es así en su identidad con ella misma el sér determinado en y para sí.

Ztz. El punto de vista de la noción es el del idealismo absoluto y la filosofía es la ciencia que conoce por y en la noción en tanto que se eleva á ese grado en que todo lo que en la conciencia ordinaria aparece como un sér inmediato é independiente es concebido por ella como un simple momento de la idea. La lógica del entendimiento no ve en la noción sino una simple forma del pensamiento, ó, para hablar con más precisión,



una representación general, y á este modo superficial de concebir la noción se une el aserto tan repetido y que tiene su fundamento en el corazón y en el sentimiento, de que la noción es una forma muerta y vacía, una pura abstracción, cuando en realidad es el principio de toda vida y el sér absolutamente concreto. Y que es tal es lo que resulta de todo el desenvolvimiento lógico que precede, y, por consiguiente, no es necesario demostrarlo aquí. Porque la opinión, según la cual, la noción no sería sino un elemento formal, y que, por tanto, establece una oposición entre la forma y el contenido se halla, por decirlo así, detrás de nosotros, y ha sido aventajada y borrada con las otras oposiciones que mantiene la reflexión, por el movimiento dialéctico, es decir, por la noción misma que envuelve en sí todas las determinaciones precedentes del pensamiento. Se puede, es cierto, considerar la noción como una forma. Sólomente que es la forma infinita en la cual se halla envuelto todo contenido y por la cual todo contenido es engendrado. Se puede así considerarla como una abstracción, si por cosa concreta se entiende el sér sensible é inmediato, porque la noción no se deja aprehender con la mano y cuando de ella se trata hay que dejar á un lado la vista y el oído. Pero es un principio concreto en cuanto, como se ha demostrado, contiene en su unidad el sér y



la esencia, y, por tanto, toda la riqueza de las determinaciones de estas dos esferas.— Si las diversas esferas de la idea lógica pueden ser consideradas como definiciones diferentes de lo absoluto, la noción será, también, una definición de lo absoluto. Pero en este caso habrá que entenderla en un sentido más elevado que la lógica del entendimiento y ver en ella otra cosa que una simple forma del pensamiento subjetivo. Se podrá, pues, preguntar: ¿Por qué la lógica especulativa ha empleado la palabra *noción* para expresar una cosa totalmente diferente de la que expresa esta palabra en el lenguaje ordinario, dando así lugar á confusión? Se contesta que por grande que sea la diferencia entre la lógica formal y la especulativa, mirando de más cerca, la significación más profunda de esta palabra no es enteramente extraña al lenguaje ordinario como pudiera creerse. Hablando, v. gr., de las determinaciones del derecho concerniente á la propiedad, se dice que hay que deducirlas de la noción de la propiedad, ó bien que hay que referir estas determinaciones á su noción. Se reconoce así que la noción no es una forma vacía y sin contenido, porque, en tal caso, nada se podría deducir de ella, y, refiriendo un contenido dado á una forma vacía, no se haría sino quitarla su determinación propia y real.

CLXI. El movimiento de la noción no es



una *transición*, tampoco es una *reflexión*, sino un *desenvolvimiento* en cuanto las diferencias son en ella inmediatamente puestas como idénticas entre sí y con el todo y que la determinación existe en ella libremente al modo que la noción entera.

Ztz. El paso de un término á otro es el *processus* dialéctico que se verifica en la esfera del sér y la reflexión de un término sobre otro, es el que tiene lugar en la esfera de la esencia. El movimiento de la noción es, por el contrario, un desenvolvimiento por el cual no se halla puesto sino lo que está ya contenido en sí en la cosa. En la naturaleza, es la vida orgánica la que responde á la esfera de la noción. Así, v. gr., la planta se desarrolla de su germen. Este contiene la planta entera pero de un modo ideal y no se debe concebir su desenvolvimiento como si las diferentes partes de la planta, la raíz, el tallo, las hojas, estuviesen ya contenidas realmente en la planta, sino sólo en el estado de partes infinitamente pequeñas. Esta es la hipótesis del almacenamiento de los gérmenes cuyo defecto consiste en considerar como teniendo una existencia real lo que no existe primero sino idealmente. Lo que hay de cierto en esta hipótesis, es que en su *processus* la noción no sale de sí misma, nada agrega de nuevo á su contenido y no se produce en ella sino un cambio de forma. Esta virtud de la noción de no ser sino un



desenvolvimiento de sí misma en todos sus grados, es la que se tiene también presente cuando se habla de las ideas innatas ó cuando no se ve, como Platón, en todo saber sino un recuerdo. Porque no se debe entender por esto que el contenido de la conciencia que ha recibido la enseñanza se halle ya primitivamente en esta misma conciencia bajo su forma determinada y desenvuelta. El movimiento de la noción debe ser considerado, por decirlo así, como un juego. El término, que la noción pone, no es en realidad un termino distinto de ella. Esto es lo que enseña la doctrina cristiana cuando dice que Dios ha creado el mundo el cual queda enfrente de él como un sér distinto, pero que ha engendrado también un hijo de toda eternidad en que él permanece como en sí mismo en cuanto espíritu —V. § CLXV.

CLXII. La ciencia de la noción se divide:

- 1.º En ciencia de la noción subjetiva ó formal;
- 2.º En ciencia de la noción determinada en vista de la existencia inmediata, ó ciencia de la objetividad;
- 3.º En ciencia de la idea, del sujeto objeto, de la unidad de la noción y de la objetividad, ó de la verdad absoluta.

OB. La lógica ordinaria no contiene sino la materia que forma una parte de esta tercera rama de la lógica. Se ha añadido aquí lo que se llama leyes del pensamiento, leyes



que hemos encontrado en los desenvolvimientos anteriores y en la lógica aplicada se ha introducido otros conocimientos con los cuales se ha mezclado también dados psicológicos, metafísicos y experimentales, y esto porque estas formas del pensamiento habían acabado por no satisfacer al espíritu. Además, estas formas mismas que pertenecen al dominio especial de la lógica, no se las considera como determinaciones del pensamiento racional, sino como simples determinaciones de la conciencia y de la conciencia que concibe las cosas según el entendimiento.

Las determinaciones lógicas precedentes, las del sér y de la esencia, no son determinaciones puramente subjetivas del pensamiento y en su movimiento dialéctico ó su tránsito de una á otra, así como en su regreso sobre sí mismas y en su totalidad, se producen como *nociones*. Pero no son sino nociones *determinadas*, nociones *en sí*, ó, lo que es lo mismo, nociones *para nosotros*, porque los contrarios, *pasando uno á otro*, ó *apareciendo uno en otro* no son determinados ni como *particulares* ni como *individuales* ó *sujetos*, y tampoco se tiene ya lo que constituye su identidad y su libertad, lo *universal*.—Lo que se entiende ordinariamente por *noción* son las determinaciones del entendimiento y también simples representaciones generales. Así entendidas no son sino determinaciones finitas, (§ LXII).



En general se considera la lógica de la noción como una ciencia puramente formal, es decir, como una ciencia que no versa sino sobre la forma como tal de la noción, del juicio y del silogismo, y que no se refiere en modo alguno á la verdad de una cosa, cuya verdad residiera sólomente en el contenido. Pero si las formas lógicas de la noción no son sino receptáculos vacíos, pasivos é indiferentes á toda representación y á todo pensamiento, su conocimiento no es sino una obra insignificante y sin objeto. De hecho estas formas son el espíritu vivo de toda realidad, y lo que lo real contiene de verdad lo tiene de la presencia y del poder de estas formas. Pero no se ha indagado hasta aquí cuál es la verdad intrínseca de estas formas ni su conexión íntima y necesaria.

DE LA NOCIÓN EN GENERAL.

No se puede explicar de un modo inmediato la naturaleza de la noción como no se puede explicar la noción de un objeto cualquiera. Se podrá quizá concebir el elemento lógico como el elemento que presupone la noción de todo otro objeto y, por tanto como aquel que no presupone otro ni de otro puede ser derivado. Así, v. gr., en la geometría, las proposiciones lógicas, tales como se las aplica á la magnitud y como son emplea-



das, son presupuestas en forma de axiomas y determinaciones racionales inderivadas é inderivables. Si es así, para saber si la noción no debe ser considerada como una simple presuposición subjetiva, sino como principio absoluto, es preciso se demuestre ella misma como tal. El sér abstracto é inmediato es el primero. Pero en cuanto sér abstracto es más bien un sér mediatizado y que no se puede aprehender en su verdad sino remontándose á su principio. Este es también un término inmediato, pero está constituido de modo que no es inmediato sino por la supresión de la mediación.

Desde este punto de vista la noción no debe primero ser considerada sino como el tercer término que se produce después del sér y de la esencia, del elemento inmediato y del reflejado. El sér y la esencia constituyen, pues, los momentos de su devenir de que ella es el principio y la verdad en cuanto es la identidad en que son absorbidos y contenidos. Están en ella porque es su resultado, pero no están ya en cuanto *sér y esencia*. Este carácter no les pertenece sino en tanto que no entran en esta esfera de su unidad. Por tanto, la lógica *objetiva* que considera el sér y la esencia, no es sino la exposición genérica de la noción. La *substancia* es la esencia *real* ó la esencia que envuelve el sér y la *realidad*. Tiene, pues, la noción por presuposición inmediata la subs-



tancia, es *en sí* lo que es la substancia en cuanto manifestada. El movimiento dialéctico de la substancia á través de la *causalidad* y la *reciprocidad de acción*, es pues la génesis inmediata de la noción génesis en que se realiza su *devenir*. Pero su devenir, como todo devenir en general, no hace sino reflejar en ella, como en su principio, el término que pasa, de tal suerte, que éste, aunque apareciendo como otro que ella, halla en ella su verdad. Así es como la noción constituye la verdad de la substancia y si la relación determinada de la substancia es la *necesidad*, la libertad se produce como verdad de la necesidad y como forma de la relación de la noción. El desenvolvimiento propio y necesario de la substancia consiste en poner lo que es *en y para sí*. La noción no es la unidad absoluta del sér y de la reflexión, sino porque está constituida de modo que en ella el *en y para sí* es también reflexión y que esta es también el *en y para sí*.—Este resultado abstracto halla su explicación en la exposición de su génesis concreta. Contiene (*virtualmente*) la naturaleza de la noción, pero debe preceder á la esfera de la noción (*en cuanto noción*.)

Conviene, por consiguiente, resumir brevemente aquí los puntos principales que han traído este resultado y que hemos expuesto en el segundo libro de la lógica objetiva.

La substancia es lo *absoluto*, la realidad



que es en y para sí; *en sí* en cuanto identidad simple de la posibilidad y de la realidad y en cuanto esencia absoluta que contiene toda posibilidad y toda realidad; *para sí* en tanto que es esta misma identidad, pero como potencia absoluta, ó como negatividad que no está en relación sino consigo misma. El movimiento de la *substancialidad* que es puesta por estos momentos, consiste:

1.º En que la substancia, en cuanto potencia absoluta ó negatividad que está en relación consigo misma, se diferencia para formar relaciones en que estos momentos se producen primero como *substancias* y como *presuposiciones originarias*. La relación determinada que se tiene aquí es la relación en que la substancia es, de un lado, *substancia pasiva*—ese estado primitivo del puro sér en sí que no se pone él mismo sino que no es sino un sér puesto primitivo,—y de otro, es *substancia activa*, la negatividad que está en relación consigo mismo y que, como tal, se ha puesto otra que sí misma. Este otro término es precisamente la substancia pasiva, que en su potencia originaria se ha presupuesto como condición. Esta presuposición debe entenderse de modo que el movimiento de la substancia misma se verifica primero bajo la forma de uno de los momentos de su noción, es decir, de un *sér en sí* y que la determinabilidad de una de las substancias que forman esta relación es tam-



bién la determinabilidad de esta relación.

2.º El otro momento es el del *ser para sí* en que la potencia se pone como negatividad en relación con ella misma, aquello por lo cual el término presupuesto se halla anulado. La substancia activa es causa; obra, es decir *pone* ahora como antes ha *presupuesto* y esto porque a) á la potencia corresponde también el *aparecer* de la potencia, al *ser puesto* el *aparecer* del *ser puesto*. Lo que era *primitivo* en la presuposición deviene en la causalidad, por la relación con otro, lo que es en sí. La causa produce un efecto y la produce en otra substancia: es aquí potencia en relación con un término otro que ella. Así ella se manifiesta como causa pero no es tal sino por esta manifestación. El efecto se produce en la substancia *pasiva*, la cual hace que ésta aparezca como *ser puesto* y antes como substancia *pasiva*.

3.º Pero hay aquí más que una simple manifestación; hay que : a) la causa obra sobre la substancia pasiva, y cambia su determinación. La substancia pasiva es un *ser puesto*, de otro modo nada habría que cambiar en ella. Pero la otra determinación que contiene es la facultad causatriz (*Ursachlichkeit*). La substancia pasiva deviene así causa, potencia y actividad b). Pero lo que es puesto por la causa no es sino la causa. El efecto es puesto en ella por la causa idéntica á sí misma en la producción del efecto. Es la causa



que se substituye á la substancia pasiva.—Relativamente á la substancia activa, es precisamente la producción del efecto lo que constituye la transición de la causa al efecto, en su término distinto á ella, en el sér puesto y es, *b*) en el efecto donde la causa se muestra lo que es y, por lo tanto, el efecto es idéntico á la causa y no es otro que ella. Así es produciendo el efecto como la causa nuestra lo que es esencialmente.—Por consiguiente, por ambos lados, por el de la relación positiva lo mismo que por el de la negativa, cada uno deviene el opuesto á sí mismo. Pero cada uno de ellos no es esta oposición sino en tanto que es el otro y en tanto pues que cada uno permanece idéntico á sí mismo. Sin embargo, las dos relaciones, positiva y negativa, sólo hacen una. La substancia no es idéntica á sí misma sino en su opuesto y esto es lo que constituye la identidad de las substancias que son puestas como dos. Obrando, es decir, poniéndose como lo opuesto á sí misma, la substancia activa se manifiesta como causa ó como substancialidad primitiva y suprime al par ese término *presupuesto* y otro que ella, la substancia pasiva. Y, recíprocamente, por esta acción el sér puesto se manifiesta como tal, lo negativo como negativo y por lo tanto la substancia pasiva como una negatividad que está en relación consigo misma; y la causa, pasando á este término otro que ella, no ha-



ce sino concentrarse y absorberse en sí misma. Y así es por esta *posición* como el término originariamente *presupuesto*, ó que no es sino *en sí*, deviene *para sí*. Pero este *sér en y para sí* no es sino porque esta posición es la supresión de la presuposición ó porque la substancia absoluta ha entrado en sí misma de este movimiento en que se ha puesto como *sér puesto* y ha devenido así substancia absoluta. Esta reciprocidad de acción es el fenómeno que se anula él mismo de nuevo; es la manifestación de la apariencia de la causalidad, en que la causa no es tal sino en tanto que aparece. Esta reflexión infinita sobre sí por la cual el *sér en y para sí* no es sino porque es el *sér puesto*, acaba el movimiento de la substancia. Sin embargo, este acabamiento de la substancia no es ya la substancia, sino un término más elevado, es decir, la noción, el sujeto. El tránsito de la relación de substancia (á la noción), se hace en virtud de su necesidad inmanente y no es otra cosa que su propia manifestación, porque la noción constituye su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad.

Se ha recordado ya, en el segundo libro de la Lógica objetiva, que la filosofía que se coloca en el punto de vista de la substancia y que en ella se encierra, es la de Spinoza. Y se ha demostrado que este es el defecto de este sistema en lo que toca á la forma y al contenido. Pero refutarle es muy distinto.



Con motivo de la refutación de un sistema filosófico, hemos observado también en otra parte que hay que desterrar la opinión superficial de que un sistema es absolutamente falso y verdadero el enteramente opuesto. De la relación en que se halla aquí colocado el sistema de Spinoza emana su verdadero punto de vista, así como la cuestión de saber si es verdadero ó falso. La relación de substancia se ha producido como una determinación de la esencia. Por consiguiente, esta relación, así como su exposición completa en un sistema, es un punto de vista necesario en el cual se coloca lo absoluto. Un punto de vista tal, no es, pues, una opinión, una representación subjetiva ó un modo de pensar individual ó una aberración de la especulación. Antes bien, ésta se halla necesariamente colocada sobre este camino, y en este sentido se puede decir que el sistema es completamente verdadero. Sólomente que no constituye el punto de vista más elevado. No hay que decir, pues, que es falso porque puede ser refutado, sino porque hay un punto de vista más elevado. El verdadero sistema no debe, pues, venir á oponerse ante él como opuesto, porque así sería él mismo imperfecto y exclusivo; aventajándole debe contenerle como un momento subordinado.

Además, la refutación no debe venir de fuera, es decir, partir de principios ajenos á este sistema y con los cuales no se coincide.



Bastará no reconocer estos principios, porque los defectos de que se tacha á un sistema proceden de las necesidades y exigencias que se fundan sobre estos principios. Asi se dice que aquél que no presupone como un principio incontestable la libertad y la independencia del sujeto que tiene conciencia de sí mismo, no puede refutar el spinozismo. Pero un punto de vista tan elevado y rico como el de la relación de substancia no ignora este principio. Hay más, le contiene, porque uno de los atributos de la substancia de Spinoza es el pensamiento. Y hay que decir más, bien que este punto de vista sabe como conciliar y concentrar en él las determinaciones, entre las cuales se hallan estos principios que se dirigen contra él, de suerte que se les vuelve á hallar en él, pero con las modificaciones que le son propias. El nervio de la refutación exterior consiste en mantener como rígidas é impenetrables las formas de las proposiciones que se opone á un sistema: v. gr., la independencia absoluta del individuo pensante que se opone á la forma del pensamiento tal cual se produce en la absoluta substancia en que es puesta como identidad con la extensión. Pero la verdadera refutación consiste en atacar al adversario en sus propias trincheras y en colocarse en el seno mismo de su fuerza. Atacarle fuera de su propio terreno y combatirle allí donde no está, no es adelantar un



paso. La verdadera refutación del spinozismo no puede consistir sino en reconocer primero su punto de vista como esencial y necesario y en elevar luégo este punto de vista á otro más alto y concreto. La relación de substancia considerada en y para sí, ha pasado ahora á su opuesta la noción. La exposición de las determinaciones de la substancia, contenida en el libro precedente, nos ha llevado á la noción y esta es, pues, la única y verdadera refutación del spinozismo. Esta exposición expresa el desenvolvimiento de la substancia y esta es la génesis de la noción cuyos momentos acabo de resumir.—La unidad de la substancia reside en su relación de la necesidad. Pero no es así sino una *necesidad interior*. Realizándose por la acción de la negatividad absoluta, deviene la *identidad manifestada ó puesta* y así la *libertad*, libertad que reside en la identidad de la noción. Esta, siendo la totalidad que sale de la *reciprocidad de acción*, forma la unidad de las dos substancias que entran en esta reciprocidad, de tal modo que estas substancias pertenecen ahora á la esfera de la libertad, porque su identidad no es ya una identidad ciega, es decir, *interior*, sino que cada una de ellas está constituida de modo que aparece, ó lo que es igual, es un momento reflejado en virtud del cual se absorbe inmediatamente en su contrario ó en su *sér puesto*—(una vez que no sólo es



puesta por su contraria, sino que pone á su vez á su contraria) y cada una contiene á la otra y no es idéntica á sí misma sino conteniendo la otra.

Así, entrando en la esfera de la noción, entramos en la esfera de la libertad. La noción es la esfera de la libertad porque la identidad en y para sí que constituye la necesidad de la substancia existe en ella como suprimida ó como *sér puesto* y porque este *sér puesto*, en tanto que está en relación consigo mismo, es precisamente esta identidad. La obscuridad de las substancias que estaban enlazadas en la relación de causalidad ha desaparecido; porque el momento originario de la independencia de los términos de esta relación se ha disipado en su realización, y así la substancia ha alcanzado aquella claridad en que es transparente para sí misma. La cosa originaria no es tal sino en tanto que es causa de sí misma. Y esta es la substancia que ha devenido libre en la noción.

Se sigue de aquí que la noción posee las determinaciones siguientes. Siendo el *sér* en y para sí inmediatamente como *sér puesto*, la noción es en su relación simple consigo misma la determinabilidad absoluta; pero, la determinabilidad absoluta, que al mismo tiempo es la identidad simple inmediatamente en relación consigo misma. Esta relación de la determinabilidad consigo misma es, en cuanto concentración de la noción en sí mis-



ma, la negación de la determinabilidad y la noción, en cuanto igual á sí misma es lo *universal*. Pero en esta identidad hay también la negación. Esta identidad es así la negación ó la determinabilidad en relación consigo misma y la noción es de este modo lo *individual*. Cada una de estas dos determinaciones es el todo, cada una encierra en sí la determinación de la otra, y, por tanto, estos todos sólo hacen uno y esta unidad no es sino la división de sí misma en la apariencia de esta dualidad, dualidad que se manifiesta en la oposición de lo individual y lo universal, pero que no es sino una apariencia, porque oyendo y pronunciando uno, se oye y pronuncia el otro.

Lo que acabamos de exponer debe ser considerado como *noción de la noción*. Si se cree que se aleja de lo que se entiende ordinariamente por noción, se podrá pedir que se demuestre que lo que se presenta aquí como noción se vuelva á hallar en las otras representaciones y concepciones (de la noción). Pero, de un lado, no puede tratarse aquí de una confirmación fundada sobre la autoridad del entendimiento ordinario; porque en la ciencia de la noción su contenido y su determinación no pueden fundarse sino sobre su deducción immanente que contiene su génesis y que está ya detrás de nosotros. Por otra parte, se debe muy bien poder reconocer la noción que aquí se deduce en la



que de ordinario se presenta como noción de la noción. Pero no es fácil decir lo que los demás entienden por noción. Porque la mayor parte no se cuida de indagar lo que hay que entender por noción, y suponen que cuando de ella se habla, se entiende ya lo que se quiere decir. Y en nuestros días, tanto más se podrá uno creer dispensado de ocuparse en la noción cuanto así como antes la moda consistía en maldecir en todos los tonos de la imaginación y de la memoria, es hoy sobre la noción sobre la que se acumula toda especie de reproches, y se quiere rebajar esta forma, la más alta del pensamiento, poniendo en su lugar, en la moral como en la ciencia, lo inconcebible y lo incomprensible.

Me limitaré aquí á una observación que puede ayudar á comprender la noción tal cual aquí es desarrollada y á seguirla en sus desenvolvimientos. La noción, en tanto que ha alcanzado este grado de la existencia en que entra en posesión de su libertad, no es otra cosa que el yo, ó la pura conciencia de sí. Yo poseo nociones, es decir, nociones determinadas; pero el yo es la noción pura misma que, en cuanto noción, ha llegado á la *existencia*. Por consiguiente, cuando se habla de las determinaciones que constituyen la naturaleza del yo, se debe suponer que se habla de una cosa que se conoce y que es familiar al pensamiento. Pero el yo



es ante todo esta unidad pura que está en relación consigo misma y esto no de un modo inmediato, sino en tanto que se hace abstracción de toda determinabilidad y de todo contenido y en tanto que el yo se repliega en su libertad sobre su identidad infinita consigo mismo. Es así lo *universal*, la unidad que no es reflejada sino por esta relación negativa la cual aparece como una abstracción y que así envuelve y disuelve en ella toda determinabilidad. Pero, en cuanto negatividad que está en relación consigo misma, el yo es, *en segundo lugar*, lo *individual*, el sér absolutamente determinado, que se pone enfrente de otro término y le excluye; es la *personalidad individual*. Esta *universalidad* absoluta que es también é inmediatamente la absoluta *individuación*, es un sér en y para sí que es también el *sér puesto* y que no es el sér en y para sí sino por su identidad con el sér puesto. Esto es lo que constituye la naturaleza, tanto del yo como de la noción. Nada se puede comprender de uno ni de otro sino se aprehende bien estos dos momentos, el sér *en y para sí* y el *sér puesto*, á la vez en su estado de abstracción y en su perfecta unidad.

Cuando se habla del modo ordinario *del entendimiento que yo poseo*, se entiende por esto una facultad ó una *propiedad* que sostiene con el yo la misma relación que la propiedad de una cosa con la cosa, la cual



es un abstracto indeterminado que no es la verdadera razón de sér, el principio determinante de su propiedad. Según esta manera de representarse las cosas, yo tengo nociones y la noción, como tengo un vestido, un color y otras propiedades exteriores.— Kant ha ido más allá de esta relación exterior del entendimiento, en cuanto facultad de las nociones y ha llegado á la noción misma, al yo. Es uno de los puntos de vista más profundos y justos de la *crítica de la razón*, la que reconoce la unidad que forma la esencia de la noción como unidad sintética de la percepción como unidad del *yo pienso*, ó de la *conciencia de sí*. Esta proposición constituye lo que Kant llama deducción trascendental de las categorías. Pero ha sido siempre uno de los puntos más difíciles de la filosofía de Kant; y esto precisamente porque exige el no detenerse en la simple representación de la relación en que el yo y el entendimiento ó las nociones serán entre sí como la cosa es en su relación con sus propiedades, ó sus accidentes, antes bien elevarse al *pensamiento* mismo de esta relación. «El objeto, dice Kant (*Crit. de la razón pura*), es aquello en cuya noción se halla reunido lo múltiple de una intuición dada. Pero toda reunión de representaciones exige la unidad de la conciencia en su síntesis. Así, pues, esta unidad de la conciencia constituye la relación de las representaciones concernien-



tes á un objeto, y, por lo tanto, el *valor objetivo* de estas representaciones. Y sobre esto descansa la posibilidad misma del entendimiento.» Kant distingue de esto (*de esta condición objetiva de las percepciones de la conciencia*) la unidad subjetiva de la conciencia, la unidad de la representación que consiste en saber si yo adquiero la conciencia de un objeto múltiple simultánea ó sucesivamente, lo cual depende de condiciones empíricas. Los principios de la determinación objetiva de las representaciones deben, por el contrario, deducirse de la proposición fundamental de la unidad trascendental de la percepción. Por las categorías, que forman estas determinaciones objetivas, lo múltiple de una representación dada es determinado de modo propio á ser llevado á la unidad de la conciencia.

Según este punto de vista, la unidad de la noción es aquello por lo cual una cosa no es una simple determinación del sentimiento, una simple intuición, ó representación, sino un *objeto* y esta unidad objetiva es la unidad objetiva misma del yo. Σ , en efecto, comprender un objeto no es otra cosa que esta operación, este acto del yo por el cual éste se apropia el objeto, le penetra y le reviste de su propia forma, es decir, de lo universal que es inmediatamente una determinabilidad y de la determinabilidad que es inmediatamente lo universal. En la intuición



y aún en la representación, el objeto es aún un término exterior y extraño al yo. Es en la noción donde el *en* y *para sí* puesto (*virtualmente*) en la intuición y la representación, se halla realizado. El yo penetra el objeto pensándole. En el pensamiento es donde el objeto es verdaderamente *en* y *para sí*. En la intuición ó en la representación no se halla sino en el estado de fenómeno. El pensamiento borra su forma inmediata bajo la cual se presenta primero á nosotros y hace de él un sér que ella misma ha puesto. Y este sér es el que constituye el sér *en* y *para sí*, ó su objetividad. Tiene el objeto, por consiguiente, su objetividad en la noción que es la unidad de la conciencia de sí en la cual el objeto es recibido. Su objetividad ó la noción no es, pues, otra cosa que la naturaleza de la conciencia de sí y no tiene otros momentos ú otras determinaciones que el yo mismo.

Así es que uno de los principios fundamentales de la filosofía kantiana justifica este principio: que para conocer lo que es la noción no hay que perder de vista la naturaleza del yo. Pero es necesario, por otra parte, aprehender la noción del yo como se acaba de hacer. Deteniéndose en la simple *representación* del yo, tal como acaba de colocarse ante nuestra conciencia ordinaria, el yo no es sino una *cosa* que se puede llamar también alma, á la cual la noción no se adhiere



sino como propiedad. Esta manera de representarse el yo, que no da ni el yo ni la noción, no podrá en modo alguno ayudar á la comprensión de la noción ni á facilitar su conocimiento.

La concepción kantiana de que se ha hablado, contiene otros dos lados que concierne á la noción y que hacen necesarias algunas otras observaciones. Y, ante todo, Kant coloca antes de la esfera de la *noción* las dos esferas de la *sensibilidad* y de la *intuición*; y es un principio esencial de la filosofía de Kant que sin la intuición las nociones no son sino formas vacías y que no tienen valor sino en cuanto relaciones de los materiales múltiples suministrados por la intuición. Luégo la noción es en ella presentada como el elemento objetivo del conocimiento, y, por lo tanto, como constituyendo la verdad. Pero, por otra parte, no se considera la noción sino como un elemento objetivo por el cual la *realidad*—y por realidad hay que entender lo que es opuesto al sujeto, es decir, el mundo objetivo—no es afectada en modo alguno. Y, en general, la noción y la lógica no son consideradas sino como formas que, por lo mismo que hacen abstracción del contenido, no encierran la verdad.

Ahora, en lo que concierne á la relación del entendimiento ó de la noción con los grados que se les presupone, importa ante todo saber cuál es la ciencia á que incumbe deter-



minar las formas de estos grados. En nuestra ciencia, en cuanto lógica pura, estos grados son el *sér* y la *esencia*. En la psicología, el *sér* y la *esencia* corresponden á la sensibilidad, á la intuición y á la facultad representativa en general, que son presupuestas en el entendimiento. En la fenomenología del espíritu, en cuanto ciencia de la conciencia, se eleva á través de la conciencia sensible y la percepción al entendimiento. Kant presupone en el entendimiento la sensibilidad y la intuición. Se puede ver cuán incompleta es esta deducción por el hecho de introducir Kant como apéndice á la lógica trascendental ó á la ciencia del entendimiento una teoría de las nociones reflejas, cuando estas nociones constituyen una esfera que viene á colocarse entre la intuición y el entendimiento ó entre el *sér* y la *noción*. En cuanto al fondo mismo de esta doctrina, hay que observar ante todo que estas formas, tales como la intuición, la representación y otras semejantes, pertenecen al espíritu y á la conciencia que, como tales, no caen en el dominio de la lógica. Las determinaciones puras del *sér* de la *esencia* y de la *noción* constituyen, es cierto, el fundamento y como la armazón interior de las formas del espíritu. El espíritu, en cuanto espíritu intuitivo y en cuanto conciencia sensible, se halla en las determinaciones del *sér*, y el espíritu, en cuanto conciencia que se representa y percibe, se



ha elevado de la esfera del sér á la de la esencia ó de la reflexión. Pero estas formas concretas corresponden tan poco á la lógica como las formas concretas de la naturaleza, tales como el tiempo y el espacio, la naturaleza orgánica y la inorgánica, que son también marcadas por las determinaciones de la noción.

No debe aquí la noción ser considerada como el acto del entendimiento que es acompañado de conciencia ó como entendimiento subjetivo, sino como noción en y para sí que forma un grado de la naturaleza lo mismo que del espíritu. La vida ó naturaleza orgánica es este grado de la naturaleza en que se produce la noción; pero como noción ciega que no se aprehende ella misma, y no como noción pensante. Como tal sólo es propia al espíritu. Pero la forma lógica de la noción es independiente de estas formas del espíritu y de la naturaleza, como hemos hecho observar en la introducción. Punto es éste que no debe ser justificado en los límites de la lógica, sino que ha debido ser aclarado antes.

Sin embargo, como estas formas concretas que preceden á la noción deben también ser modeladas, se presenta, en segundo lugar, la cuestión de saber cuál es la relación que la noción sostiene con ellas y cómo hay que concebir esta relación. En la psicología ordinaria, lo mismo que en la filosofía transcendental de Kant, se concibe esta relación



como si se tuviese, de un lado, la materia procurada por la experiencia, lo múltiple, que es objeto de la intuición y de la representación existente para sí, y de otro, el entendimiento, que viene á agregarse á este objeto, introduce en él la unidad y le eleva por la abstracción á la forma de lo universal. De este modo el entendimiento no es sino una forma vacía que, de un lado, no tiene realidad sino porque este contenido que le es procurado por la experiencia, y que, de otro, hace abstracción de este contenido, es decir, le considera como teniendo cierta realidad, pero una realidad que deja aparte como si nada tuviera que ver con la noción. En ambos casos, la noción no es el sér independiente, no constituye el elemento esencial y verdadero de esta materia presupuesta, sino que más bien es esta materia la que posee una realidad en y para sí que no es en modo alguno afectada por la noción.

Hay que conceder, sin duda, que la noción como tal no es aún la noción completa y que no alcanza á la plenitud de su existencia sino en la *idea*, que es la unidad de la noción y de la realidad, como deberá mostrarlo luego la naturaleza misma de la noción. Porque la realidad que la noción posee no debe ser considerada como viniéndole de fuera, sino que debe deducirse de la noción misma, como la ciencia exige. Sin embargo, no es exacto que lo real sea esta materia procura-



da por la intuición y la representación en oposición á la noción. Se acostumbra á decir: «*Esto no es más que una noción,*» entendiendo así que, no sólomente la idea, sino el sér sensible que es en el tiempo y en el espacio, es más importante que la noción. Según este modo de entender la cosa y de proceder, abstraer consiste en tomar en el sér concreto tal ó cual carácter sólomente para nuestra comodidad subjetiva y en creer que, separando del objeto un número cualquiera de propiedades, nada se le quita de su valor é importancia, sino que, en cuanto real, el objeto conserva por su parte todo su valor y su naturaleza entera. Y no es sino que el entendimiento, en su impotencia de abrazar el sér concreto en su integridad, se ve obligado á moverse en abstracciones vacías. Pero cuando no se quiere reconocer la realidad sino á la materia múltiple de la intuición y de la representación, en oposición al pensamiento y á la noción, se adopta un punto de vista que hace imposible, no sólomente toda filosofía, sino toda religión. ¿Cómo, en efecto, podrá satisfacerse el sentimiento religioso, ó qué sentido podrá tener la religión si se debe considerar el sér sensible, perecedero ó individual, como lo que constituye lo verdadero?

Por otra parte, la filosofía especulativa muestra cuál es, según la noción, la realidad del sér sensible, y marca los diferentes gra-



dos de la sensibilidad, de la intuición, de la conciencia sensible, etc., como presuposiciones del entendimiento, de tal modo que éste halla en su devenir sus condiciones; lo cual no quiere decir que la noción sea condicionada por su realidad, sino que sale, como su razón de sér, de su movimiento dialéctico y de su naturaleza subordinada. Por consiguiente, el pensamiento, al abstraer, no sólomente se limita á dejar á un lado la materia sensible cuya realidad no fuera afectada por esta operación, sino que suprime más bien esta materia como fenómeno y la refiere á su principio esencial, que no se manifiesta sino en la noción. Sin duda, si se emplea como signo ó carácter lo que en un sér concreto fenomenal debe ser referido á la noción, un carácter tal no podrá ser sino una determinación sensible é individual del objeto, determinación que se escoge entre las otras por alguna razón extrínseca, pero que es de la misma naturaleza, y no tiene más importancia que las otras.

El error en que se cae, sobre todo, en este punto, es el de considerar el principio según la naturaleza ó el comienzo de que se parte en el desenvolvimiento natural, ó bien en la historia de la educación del individuo como constituyendo la verdad y el primer principio en la noción. La intuición ó el sér constituye sí, según la naturaleza, el primer momento ó la condición de la noción, pero



no es, por esto, lo incondicional, y hay que decir más bien que su realidad se halla suprimida en la noción y con su realidad es también suprimida la apariencia que acompaña á esta realidad en cuanto condición. Cuando no se trata de la verdad, sino de la historia de los hechos del pensamiento representativo y fenomenal, es lícito limitarse á describir cómo se comienza por sensaciones é intuiciones, cómo el entendimiento saca de esta materia múltiple lo universal ó lo abstracto y cómo, naturalmente, necesita para esto de este punto de apoyo que estas abstracciones, que se extienden sobre la realidad entera, sobre esta realidad con la cual se ha producido antes, no hacen salir de los límites de la representación. Pero la filosofía no es, en modo alguno, una enumeración, un relato de hechos, sino el conocimiento de la verdad que en ellos está contenida. Y apoyándose sobre la verdad es como debe luego entender lo que, en el relato, aparece como un simple hecho.

Cuando se busca este punto de vista superficial en que se representa toda multiplicidad como extraña á la noción y no se quiere ver sino la forma de una generalidad abstracta ó de la identidad vacía de la reflexión, se debiera, ante todo, recordar que la enunciación de una noción ó la definición exige que á un género que no es ya el mismo una pura generalidad, se agregue una diferen-



ciación específica. La menor atención en este punto muestra que esta diferenciación es un momento esencial de la noción misma. Por esta consideración, Kant ha sido llevado en su teoría de los *juicios sintéticos á priori*. Esta síntesis primitiva de la percepción, es uno de los principios más profundos del conocimiento especulativo; contiene el gérmen del verdadero conocimiento de la naturaleza de la noción y es opuesta á esa identidad vacía de la generalidad abstracta en que no hay síntesis. Pero la continuación responde á este comienzo. Ya la expresión *síntesis* es poco exacta en cuanto lleva fácilmente á la representación de una unidad exterior, de un simple enlace de elementos que son absolutamente separados. La filosofía de Kant no ha ido más allá de la noción tal como es dada por la reflexión psicológica, y no se ha separado de su principio de que la noción es condicionada por la materia múltiple de la intuición. Kant no ha considerado el conocimiento del entendimiento y la experiencia como no constituyendo sino un contenido fenomenal por la razón de que las categorías mismas son finitas, sino apoyándose sobre un idealismo psicológico por la razón de que las categorías no son sino determinaciones que toman su fuente en la conciencia de sí. A esto se refiere también ese punto de la filosofía de Kant de que las nociones no tienen otro contenido que aquel que viene á



traerlas la intuición sensible y que en sí mismas no son sino determinaciones vacías de todo contenido; y esto después de haber admitido que hay una síntesis *á priori*. Pero si la noción es una síntesis, contiene la determinabilidad y la diferencia. Y como esta síntesis es la determinabilidad de la noción, y, por tanto, la determinabilidad absoluta, la individualidad es, por esto mismo, el fundamento y la fuente de toda determinabilidad y multiplicidad finitas.

La teoría del entendimiento, en que la noción sólo tiene un valor formal, es coronada en la filosofía de Kant por la teoría de la razón. Se espera hallar en la razón, que constituye el grado más alto del pensamiento la noción libertada de las condiciones á las cuales está sometida en la esfera del entendimiento y verla así alcanzar á la verdad. Pero tal esperanza es defraudada. Determinando la relación de la razón y de las categorías como una relación puramente *dialéctica*, y no concibiendo el resultado de esta dialéctica sino como una nada infinita, Kant quita á la unidad infinita de la razón aun la síntesis del juicio y ese gérmen de un conocimiento especulativo y verdaderamente infinito y no hace de la unidad de la razón sino una *regla formal para el uso sistemático del entendimiento*. Es, en su opinión, hacer un uso ilegítimo de la lógica, servirse de ella como de un instrumento para llegar al cono-



cimiento objetivo, porque no es sino un cánon para el juicio. Las nociones de la razón en que se debiera hallar una naturaleza más concreta y una significación más profunda que en las nociones del entendimiento, nada encierran más positivo y substancial que las categorías. No son sino *ideas* de que se puede muy bien hacer uso, pero en las cuales no hay que ver sino *hipótesis* que, en modo alguno, estamos autorizados para considerar como encerrando la verdad absoluta, y esto, siempre según Kant, *porque nada hay en la experiencia que les corresponda*. ¡Jamás se hubiera podido creer que la filosofía negara la realidad á la esencia inteligible, porque no contiene la materia de las cosas sensibles, de las cosas que son en el tiempo y en el espacio!

Aquí es donde viene á colocarse la cuestión concerniente á la manera cómo se debe considerar la noción y la lógica en general, cuestión que es puesta en la filosofía de Kant bajo la forma en que se la pone ordinariamente; quiero hablar de la cuestión concerniente á la relación de la *noción y de la ciencia de la noción con la verdad*. Se ha recordado antes, hablando de la deducción de las categorías de Kant que, según esta deducción del objeto, en tanto que reúne lo múltiple procurado por la intuición, no es esta unidad sino por la *unidad de la conciencia de sí*. Así, la objetividad del pensamien-



to es aquí concebida como identidad de la *noción* y de la *cosa*, lo cual constituye la verdad. Kant concede también de una manera general que el pensamiento hace sufrir al objeto un cambio apropiándosele, y que cambia un objeto sensible en un objeto pensado; que no solamente este cambio no afecta, en modo alguno, á su esencia, sino que, por el contrario, le coloca en su *noción* y en su verdad, y que en la forma inmediata bajo la cual es dado, no es sino un sér fenomenal y contingente, mientras que el conocimiento que conoce el objeto según la *noción* es el conocimiento de lo que el objeto es en y para sí, porque es la *noción* la que constituye su objetividad misma. Pero, por otra parte, Kant sostiene también que no podemos conocer lo que son las cosas en y para sí, y que la verdad es inaccesible á la razón. Y esta verdad, que consiste en la unidad de la *noción* y de su objeto, no es más que un fenómeno, porque el contenido no es sino lo múltiple procurado por la intuición.

Hemos hecho ya observar, en este punto, que este contenido múltiple, en tanto que pertenece á la intuición en oposición con la *noción*, es suprimido y que el objeto es llevado por la *noción* á su esencia. Esta se produce en el fenómeno que, por esto mismo, no es un momento privado de esencia, sino la manifestación de la esencia. Pero la manifestación del objeto que ha alcanzado su



libertad, es la noción. Las proposiciones que se acaba de recordar no son afirmaciones dogmáticas, porque son resultados que salen del desenvolvimiento de la esencia. El punto de vista al cual nos ha llevado este desenvolvimiento, es la forma de lo absoluto que se eleva por cima del sér y de la esencia de la noción. Por esto de que la noción envuelve, por este lado al sér y á la esencia que aparecen como sus condiciones precedentes y que se afirma como su razón de sér absoluta (lado al cual corresponden en otro punto de vista la sensibilidad, la intuición y la representación), queda el otro lado que trae este tercer libro de la Lógica y cuyo objeto consiste en exponer de qué modo la noción construye en sí misma sacándola de sí misma e-ta realidad que es absorbida en ella. Concederemos que el conocimiento que se detiene en la simple noción como tal es incompleto y no alcanza sino una verdad abstracta. Lo que hay en él de incompleto no procede sin embargo de que no contenga esa pretendida realidad, que es dada por la sensibilidad y la intuición, sino de que la noción no se ha dado aún su realidad propia, la realidad que toma de sí misma. En esto es en donde reside la naturaleza absoluta de la noción que hemos demostrado enfrente de la materia empírica y en ésta materia, y más exactamente en sus categorías y sus determinaciones reflejas. Y es que éstas, tales co-



mo aparecen fuera de la noción y antes que la noción, no poseen su verdad sino que adquieren esta verdad con su idealidad, es decir, en su identidad con la noción. La deducción de lo real de la noción, si se quiere llamar á esto una deducción, consiste en que la noción en su estado formal y abstracto se produce como noción incompleta, pasa en virtud de su propia dialéctica á la realidad que engendra ella misma y sacándola de sí misma. Pero en esta generación la noción no vuelve á una realidad ya acabada y que hallase ante sí y no va á refugiarse á ese mundo que se produce como mundo inessential y fenomenal, y esto porque, después de haber buscado en torno suyo algo mejor, hubiera sido impotente para descubrirlo. — Se será sorprendido siempre al ver cómo en la relación del pensamiento y de la existencia sensible en que se detiene, la filosofía kantiana no ha querido reconocer sino una relación relativa de simples fenómenos y como, aunque ha ya reconocido expresamente su unidad en la *idea* como por ejemplo, en la idea de un entendimiento intuitivo, se ha atendido sin embargo, á esa relación relativa y ha enseñado que la noción está separada de la realidad. Así da como verdad lo que presenta como constituyendo el conocimiento finito y no quiere ver sino un objeto transcendente, incomprensible, un simple producto del pensamiento subjetivo, en el sér



en que coloca la verdad y de que toma la noción determinada.

Como se trata aquí de la lógica y de sus relaciones con la verdad y no de la ciencia en general, se debe admitir que, en cuanto ciencia formal, la lógica no debe ni puede contener esta realidad que forma el contenido de las otras partes de la filosofía, es decir, de la ciencia de la naturaleza y de la del espíritu. Estas ciencias concretas se elevan á una forma más concreta de la *idea*, pero no se elevan á ella de modo que se vuelvan desde luégo hacia esta realidad que la conciencia, colocándose por cima de su mundo fenomenal en la esfera de la ciencia, ha rechazado lejos de sí, ni tampoco de modo que vuelvan al uso de estas formas, tales como las categorías y las determinaciones reflejas cuya insuficiencia y finidad la lógica ha demostrado. La lógica muestra más bien la elevación de la idea á este grado en que deviene la creadora de la naturaleza y pasa á una forma inmediata más concreta, forma que rompe aun para alcanzar á la unidad de ella misma en cuanto espíritu concreto. Frente á frente de estas ciencias concretas, cuyo modelo interior es la lógica ó la noción, como es su prototipo, la lógica, es, es cierto, una simple ciencia formal, pero la ciencia de la forma absoluta, que es al mismo tiempo un todo y contiene la *idea pura de la verdad*. Esta forma absoluta posee en



sí misma su contenido ó su realidad; porque la noción, que no es la identidad vacía y ordinaria, contiene en los momentos de su negación ó de su determinación absoluta las diversas determinaciones. El contenido no es en general otra cosa que estas determinaciones de la forma absoluta, que pone ella misma este contenido; lo que hace que el contenido le sea adecuado. -- Esta forma es, por consiguiente, de muy otra naturaleza que lo que entiende la lógica ordinaria. Es ya en sí misma la verdad, puesto que el contenido es adecuado á su forma, ó esta realidad es adecuada á su noción. Y es la verdad pura, porque sus determinaciones no han revestido aún la forma de la exterioridad absoluta, ó del sér inmediato absoluto.

Kant, en la *Crítica de la razón pura*, relativamente á la antigua y famosa cuestión: *¿Qué es la verdad*, cita como una respuesta superficial y vulgar la explicación nominal de que es *el acuerdo del conocimiento con su objeto*. Definición es esta, sin embargo, de una grande ó, por mejor decir, de la más alta importancia. Si se recuerda esta definición del principio fundamental del idealismo transcendental, que el conocimiento *racional* es impotente para aprehender las *cosas en sí* y que la realidad está colocada fuera de la noción se verá que una razón que no pudiera acordarse con su objeto, las cosas en sí, que las cosas en sí que no pueden



acordarse con las nociones de la razón, que la noción que no puede acordarse con la realidad, que una realidad que no puede acordarse con la noción, son representaciones falsas. Si en esta definición de la verdad Kant se hubiese adherido firmemente á la idea de un *entendimiento intuitivo*, hubiera considerado esta idea que expresa el acuerdo pedido no como un producto del pensamiento subjetivo, sino como constituyendo la verdad misma.

«Lo que se quiere conocer, añade Kant, es un *criterium universal é infalible de la verdad de cada conocimiento*. Un criterio tal debiera ser valedero para todos los conocimientos, fuese cualquiera su objeto. Pero como en este *criterium* se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (*de la relación del conocimiento con su objeto*), y la verdad reside precisamente en este contenido, es imposible y absurdo indagar cuál es el carácter de la verdad del contenido del conocimiento.» Este pasaje expresa con mucha precisión el modo cómo se representa ordinariamente la función formal de la lógica, y el razonamiento de Kant, parece muy evidente. Pero, en primer lugar, hay que observar que este es uno de los razonamientos formales en los que se suele olvidar la cosa en que se apoya y de que se habla. «Sería absurdo, dice Kant, hablar de un *criterium de la verdad del contenido del cono-*



cimiento.» Pero, según la definición, no es el contenido el que hace la verdad; es el *acuerdo* del contenido con la noción. Un contenido tal como el que Kant enuncia aquí, es decir, un contenido sin noción, es un contenido irracional, y por tanto, vacío de toda esencia. Sin duda no se podría hablar del criterio de la verdad de un contenido tal, sino por la razón opuesta. No se podría, queremos decir, hablar de él por la razón de que no habiendo en él noción, tampoco hay el acuerdo pedido, y, por tanto, no se puede tener sino una opinión sin verdad.

Si ahora dejamos á un lado el contenido que es aquí la causa de la confusión (confusión en que, por lo demás, cae siempre en sus explicaciones el formalismo y que le hace decir lo contrario de lo que quiera decir), y si nos encerramos en el punto de vista abstracto según el cual la lógica no se ocupa sino de la forma y hace abstracción del contenido, tendremos un conocimiento exclusivo, que no contendrá objeto, una forma vacía é indeterminada que tampoco podrá expresar un acuerdo, porque no hay acuerdo si no hay dos lados, tendremos, en una palabra, un conocimiento que tampoco contiene verdad. — En su síntesis, *a priori*, Kant tenía ante sí un principio más profundo, esta dualidad en la unidad, en la cual hubiera podido reconocer las condiciones de la verdad. Pero la materia sensible y los objetos



múltiples de la intuición tenían demasiada importancia para él para que pudiera elevarse á la inteligencia de la noción y de las categorías en y para sí y llegar así á una filosofía especulativa.

Como la lógica es la ciencia de la forma absoluta, esta forma no es lo verdadero sino en tanto que tiene también un contenido adecuado, y esto tanto más cuanto siendo la forma lógica la forma pura, la verdad lógica debe ser la verdad pura misma. Se debe, pues, considerar este mundo formal como teniendo determinaciones y un contenido mucho más ricos y como ejerciendo sobre las cosas concretas una acción mucho más grande que lo que se cree ordinariamente. En general, lo que se llama leyes lógicas (no hay que contar entre estas leyes los materiales heterogéneos que ha introducido en esta ciencia la lógica aplicada, materiales que ha tomado de la psicología y de la antropología), se reducen, aparte el principio de contradicción, á algunas reglas, bien flojas, referentes á la conversión de las proposiciones y las formas del silogismo. Y estas mismas formas, como las determinaciones que de ellas emanan, son tratadas, digámoslo así, históricamente y no se las somete á una indagación crítica para saber si constituyen la verdad en y para sí. Por ejemplo, se considera la forma del juicio positivo como una forma perfectamente racional; y,



por tanto, la cuestión de si un juicio es verdadero ó falso dependerá enteramente del contenido. Pero en cuanto á la cuestión de saber si esta forma es una forma en y para sí de la verdad, si la proposición que le expresa *lo individual es lo universal* contiene ó no una contradicción, esto es lo que en modo alguno se piensa en examinar. Según esto se deberá admitir que este juicio es apto para contener en sí mismo la verdad y que la proposición que expresa un juicio positivo es una proposición verdadera, aunque se siga inmediatamente de esta forma que le falta lo que exige la definición de la verdad, á saber, el acuerdo de la noción y de su objeto. Si se considera, en efecto, como noción el predicado, que es aquí lo universal y como objeto el sujeto, que es aquí lo individual, estos dos términos no coinciden entre sí. Pero si *lo universal abstracto*, que es aquí el predicado, no constituye aun aquí una noción, que es otra cosa que un simple predicado abstracto, y si el sujeto no tiene mucho más valor que un simple nombre, ¿cómo el juicio puede contener la verdad, puesto que su noción y su objeto no se acuerdan, ó puesto que, mejor dicho, no hay en él ni noción ni objeto?— Querer aprehender la verdad en formas tales como el juicio positivo ó el juicio en general, es absurdo é imposible. Así, si Kant no ha considerado las categorías en y para sí, sino que, apoyándose sobre la razón superficial



de que no son sino formas subjetivas de la conciencia de sí y no ha visto en ellas sino determinaciones finitas que no pueden contener la verdad, ha sometido menos aun á la crítica las formas de la noción que son el objeto de la lógica ordinaria sino que se ha limitado á tomar parte de ellas, á saber, las funciones, del juicio de que se ha servido para determinar sus categorías, y que ha admitido sin someterlas á una crítica previa. Aun suponiendo que las formas lógicas no sean sino funciones formales del pensamiento, siempre habrá que examinar hasta qué punto se acuerdan con la verdad. Una lógica que no realiza esta tarea puede á lo sumo aspirar al título de una historia natural de los fenómenos del pensamiento, tales como las halla ante sí. Es un servicio inapreciable que Aristóteles ha prestado á la ciencia y que debe inspirarnos admiración á aquel gran talento haber emprendido una descripción tal. Pero hay que ir más lejos y determinar el lazo sistemático y el valor intrínseco de estas formas.



A

NOCIÓN SUBJETIVA

a

NOCIÓN COMO TAL

CLXIII. Los momentos de la noción como tal son *lo universal* en cuanto identidad simple consigo misma en su determinabilidad,—lo *particular*, la determinabilidad en que lo universal queda inalterable é igual á sí mismo, — y lo *individual*, en cuanto reflexión sobre sí de lo universal y de lo particular, cuya unidad negativa es el sér determinado en y para sí y al mismo tiempo idéntico á sí mismo, ó lo universal.

Об. Lo *individual* es lo mismo que lo *real*, con la diferencia de que ha salido de la noción y de que, por tanto, es puesto como universal, como identidad negativa consigo. Lo real, por lo mismo que no es sino *en sí* ó de un modo inmediato la unidad de la esen-



cia y de la existencia *puede* realizar esta unidad; mientras que la individualidad de la noción es el sér realizador, y el sér realizador en que no hay, como en la causa, el momento de la apariencia según el cual la causa realiza otro que sí misma, sino el sér realizador que no realiza otra cosa que sí mismo. — Pero no se debe entender la individualidad sólomente en el sentido de individualidad inmediata, en el sentido en que hablamos de las cosas individuales, de los hombres, por ejemplo. Esta individualidad la encontraremos primero en el juicio. Cada momento de la noción es la noción entera (§ CLX), pero la individualidad, el sujeto, es la noción puesta como totalidad.

Ztz. Cuando se habla de la noción no se entiende ordinariamente por tal sino la universalidad abstracta, ó bien una representación general. Así es como se habla de las nociones del color, de la planta, del animal, etcétera, cuyas nociones no se producen sino eliminando el elemento particular que distingue á unos de otros los diferentes colores, plantas, etc., y eliminando su carácter común. Esta es la manera como el entendimiento se representa la acción, y la experiencia tiene razón al no considerar tales nociones sino como formas vacías y formas. Lo universal de la noción no es un elemento común que existe para sí enfrente de lo particular, sino que es lo universal que se



particulariza y se especifica él mismo, y nada pierde de su claridad. Es de la mayor importancia para la ciencia, lo mismo que para la vida práctica, no confundir lo que no es sino simplemente *común* con lo universal. Todos los reproches que se dirigen al pensamiento, y más especialmente al filosófico, parten del punto de vista del sentimiento, y las quejas tan repetidas contra los peligros de un pensamiento que se cree impulsado demasiado lejos, tienen su fuente en esta confusión. Lo universal, entendido en su significación verdadera y completa, es un pensamiento del cual se puede decir que han sido menester millares de años para que penetrase en la conciencia de la humanidad y que ha sido reconocido primeramente en su plenitud por el cristianismo. Los griegos, que, por otra parte, tenían una tan alta civilización, no tuvieron la conciencia de la verdadera universalidad, ni de Dios, ni del hombre. No eran los dioses de Grecia sino potencias particulares del espíritu, y el Dios universal, el Dios de las naciones, era para los atenienses un Dios aún desconocido. Por no haber reconocido el valor infinito y el derecho infinito del hombre en cuanto hombre, fué también por lo que á los ojos de los griegos existía, por decirlo así, un abismo entre ellos y los bárbaros. Se ha preguntado frecuentemente por qué la esclavitud ha desaparecido en la Europa moderna, y se ha dado tal ó



cual circunstancia por razón de este hecho. La verdadera razón de que no haya esclavos en la Europa cristiana debe ser buscada en el principio mismo del cristianismo. La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta, y sólo los cristianos conceden un valor infinito y universal al hombre en cuanto hombre. Lo que se niega al esclavo es su personalidad, y el principio de la personalidad es la universalidad. El amo no considera al esclavo como una persona, sino como una cosa sin individualidad y sin yo, porque es él quien es su yo.—En lo que concierne á la diferencia entre una simple *comunidad* y lo verdadero universal, se halla un notable ejemplo de ella en el *Contrato social*, en que se dice que las leyes del Estado debieran ser la expresión de la *voluntad general*, que no es por esto la *voluntad de todos*. Rousseau hubiera llegado á una teoría del Estado más racional si hubiera tenido en cuenta constantemente esta distinción. La voluntad universal es la noción de la voluntad, y las leyes son las determinaciones *particulares* de la voluntad fundadas en esta noción.

Ztz. 2. Relativamente á la explicación que da la lógica del entendimiento del origen y formación de las nociones, hay que observar que no somos nosotros en manera alguna los que formamos las nociones, y que no se debe considerar la noción como algo que tiene un origen. La noción no es en ver-



dad el simple sér ó lo inmediato; porque la mediación es uno de sus momentos, pero esto de tal modo que la noción se mediatiza ella misma y con ella misma. Es absurdo pensar que hay primeramente objetos que forman el contenido de nuestras representaciones, y que luégo á este contenido viene á unirse nuestra actividad subjetiva, que, por medio de la operación antes recordada, es decir, por la abstracción y la generalización, forma la noción. Es más bien la noción la que constituye el primer principio verdadero, y las cosas son lo que son por la actividad de la noción que reside en ellas y en ellas se manifiesta. Esto es lo que atestigua nuestra conciencia religiosa cuando decimos que Dios ha creado el mundo de la nada, ó, bajo otra forma, que el mundo y las cosas finitas han nacido de la plenitud del pensamiento y de los decretos divinos. Reconocemos así que el pensamiento, y, con más precisión, la noción es la forma infinita, ó la actividad libre, creadora, que para realizarse no necesita de una materia existente fuera de sí misma.

CLXIV. La noción es el sér absolutamente concreto, porque la unidad negativa determinada en y para sí, que es la individualidad, constituye también una relación consigo, la universalidad. Así, los momentos de la noción no pueden ser separados. Las determinaciones reflejadas pueden ser sepa-



radas de sus determinaciones contrarias; cada una de ellas así separada puede ser entendida y tener una significación. Pero por esto que en la noción se halla puesta su identidad, cada momento de la noción no podrá ser entendido sino por el otro y con el otro.

OB. La universalidad, la particularidad y la individualidad son, tomadas abstractamente, lo que son la identidad, la diferencia y la razón de sér. Solamente lo universal no es idéntico á sí mismo, sino siendo al mismo tiempo lo particular y lo individual; lo particular no es la diferencia ó la determinabilidad, sino siendo lo universal y lo individual, y en fin lo individual significa que es el sujeto el fundamento que contiene el género y la especie y que existe substancialmente. Esta es la indivisibilidad *puesta* de los momentos en su diferencia (§ CLX); esta es aquella claridad de la noción en que las diferencias no quebrantan ni turban esta claridad, pero en cada una de ellas la noción guarda su transparencia.

Nada hay más común que oír decir que la noción es una entidad abstracta. Esto es cierto en el sentido de que su elemento es el pensamiento y en modo alguno el sér concreto empírico y también en el sentido de que no es aun la *Idea*. En este doble sentido, la noción subjetiva es también la noción formal, pero no lo es como si tuviese ó



debiese recibir otro contenido que ella misma. En tanto que es la forma absoluta misma, contiene todas las determinabilidades, pero las contiene tales cuales son en su verdad. En su naturaleza abstracta, es pues el sér concreto y absolutamente concreto el sujeto como tal. El sér absolutamente concreto es el espíritu, (§ CLIX) la noción que, en tanto que el espíritu existe como noción, se distingue de su objetividad, la cual, pese á esta diferenciación permanece su objetividad. Todo otro sér concreto, por rica que sea su naturaleza, no es tan íntimamente idéntico á sí mismo y, por tanto, no es tan concreto en sí mismo, al menos si se entiende por concreto lo que se entiende ordinariamente, una multiplicidad de elementos enlazados exteriormente. Hay que agregar que lo que se llama nociones y nociones determinadas, tales como hombre, casa, animal, etc., no son sino determinaciones y representaciones abstractas, es decir, abstracciones que no contienen sino un momento de la noción, lo universal, que dejan fuera lo particular y lo individual y que, por lo tanto, no estando desarrolladas en sí mismas, son precisamente abstracciones de la noción.

FIN DEL TOMO TERCERO



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 Jesuitas.
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.

Les traducciones son *íntegras*, y en su mayor parte directas



Precio de cada volumen:

Ptas. 1,25

EN RUSTICA

GRUPO EDITORIAL



EN TELA:

Ptas. 1,75

CADA VOLUMEN

PRINTED IN SPAIN

EUROPA

