

Desde la Antigüedad la filosofía, con su afán insaciable de acercamiento a la verdad, ha sido trascendental en la comprensión de la realidad y del devenir de la humanidad. Por su carácter cosmovisivo, todos los acontecimientos histórico-sociales, políticos, económicos, científicos, ideológicos, éticos y culturales se han visto reflejados, de algún modo, en el conjunto de concepciones y reflexiones que la han conformado a lo largo de su historia.

La presente *Antología de Historia de la Filosofía*, colección de seis tomos, es un esfuerzo sabio y certero de profesores-investigadores de vasta experiencia en la docencia universitaria, que buscan transmitirnos una visión integral, histórico-conceptual del pensamiento filosófico universal a lo largo de su desarrollo, y tiene como objetivo esencial mostrarnos en cada volumen, de manera ordenada y a partir de un estudio preliminar orientador, el pensamiento de los clásicos de la filosofía, a través de sus textos originales más representativos. De este modo, cada volumen logra transmitirnos una visión de conjunto sobre el decursar de la filosofía en cada uno de los más importantes períodos por los que ha atravesado en su historia, y en la voz de sus protagonistas.

Este quinto tomo está dedicado a la filosofía clásica alemana cuyo desarrollo se produce en los siglos XVIII y XIX, y recoge fragmentos originales de las figuras fundamentales de esta importante etapa en la historia de la filosofía universal.

Eduardo Dominic Oliva. Licenciado en Ciencias Políticas en la Universidad de La Habana. Es profesor de Historia de la Filosofía, especialista en la filosofía clásica alemana. Ostenta la distinción Por la educación cubana y ha publicado antologías y selecciones de lecturas sobre su especialidad. Ha impartido clases y conferencias en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de la Ciudad de México y en la Universidad Autónoma de Puebla de dicho país.

V
.....

Eduardo Dominic Oliva

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

ANTOLOGÍA
.....

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tomo
V



FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

Eduardo Dominic Oliva

EDITORIAL  FÉLIX VARELA

978-959-07-1700-0



9 789590 717000



ANTOLOGÍA

.....

HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA

Tomo

V

FILOSOFÍA
CLÁSICA ALEMANA

ANTOLOGÍA
.....
HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA

Tomó
V

FILOSOFÍA
CLÁSICA ALEMANA

Lic. Eduardo Dominic Oliva

Directora Académica
Dra. Rita María Buch Sánchez



Edición y corrección: Lic. Alejandro Cabal Soler
Diseño de cubierta, interior y realización: Yalier Pérez Marín
Diagramación: Yohanka Morejón Rivero
Ilustración de cubierta: Puerta de Brademburgo

© Eduardo Dominic Oliva, 2012

© Sobre la presente edición:
Editorial Félix Varela, 2012

ISBN 978-959-07-1621-8 Obra completa

ISBN 978-959-07-1815-1 Tomo I

ISBN 978-959-07-1622-5 Tomo II

ISBN 978-959-07-1698-0 Tomo III

ISBN 978-959-07-1699-7 Tomo IV

ISBN 978-959-07-1700-0 Tomo V

Editorial Félix Varela
Calle A No. 703, esq. a 29
Vedado, La Habana, Cuba
efelixvarela@epfv.com.cu

Índice

Introducción / 1
ESTUDIO PRELIMINAR
Aproximación a la Filosofía Clásica Alemana / 5
I / 5
II / 11
III / 17
NOTAS BIOGRÁFICAS
Immanuel Kant (1724-1804) / 27
Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) / 29
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) / 30
Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831) / 31
Ludwig Feuerbach (1804-1872) / 31
SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS
Immanuel Kant
<i>Crítica de la razón pura</i> / 35
<i>Crítica de la razón práctica</i> / 83
Johann Gottlieb Fichte
<i>Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia</i> / 89
<i>El destino del hombre</i> / 116
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling
<i>El sistema del idealismo trascendental</i> / 132
Guillermo W. F. Hegel
<i>Fenomenología del espíritu</i> / 155
<i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i> / 198
Ludwig Feuerbach
<i>La Esencia del Cristianismo</i> / 211
Bibliografía / 233



Introducción

La presente Antología de Historia de la Filosofía tiene como objetivo fundamental cumplimentar requerimientos docentes y por tal motivo está concebida y destinada especialmente a estudiantes de Filosofía y otras especialidades de Humanidades.

Este tomo quinto está dedicado a la Filosofía Clásica Alemana y recoge, en apretada síntesis, una selección de fragmentos de las obras originales de los filósofos más representativos de esta importante corriente en la historia del pensamiento filosófico universal.

La selección de los textos que conforman este libro no es todo lo amplia que se quisiera debido a elementales requerimientos editoriales y a limitaciones de espacio propias de una antología, por lo cual, en ningún caso, quienes lo consulten podrán quedar satisfechos o considerar que su lectura pueda sustituir la que íntegramente debiera realizarse de los textos originales que se conservan de los clásicos de la filosofía.

Esta obra ha sido estructurada en tres partes. La primera contiene un Estudio Preliminar en el que se exponen los elementos fundamentales que deben guiar el estudio de la filosofía clásica alemana, a partir de los presupuestos histórico-sociales, teórico-filosóficos, ideológicos, científicos y culturales, que le sirven de sustento, sobre la base de una problemática filosófica que constituye el hilo conductor de esta importante corriente de pensamiento. En la segunda se refieren breves notas de presentación de las figuras seleccionadas. Y en la tercera parte se presenta una selección de fragmentos y textos originales de los filósofos más representativos de esta corriente. Se incluye además una bibliografía general.

Esperamos que la edición de este material contribuya sensiblemente a apoyar la docencia universitaria al poner en contacto directo a estudiantes e investigadores con la filosofía clásica alemana, a partir de la versión original de las obras de sus exponentes más representativos y, de este modo, facilitarles la comprensión del importante legado que estos representan para la cultura universal.



Estudio preliminar

.....



Aproximación a la Filosofía Clásica Alemana

I

La sociedad europea contemporánea se estructuró, básicamente, de la Revolución Francesa y de lo que se denominó libertad individual, soberanía popular y conciencia nacional; y fue ella quien fundamentó y proclamó con mayor nitidez en la Francia de finales del siglo XVIII. Esos ideales se extendieron por todo el continente europeo en la época de Napoleón y se convirtieron en paradigmas de todo el movimiento político-social e intelectual no solo en Europa, sino en todo el mundo desde entonces y hasta muchos años después.

No obstante, debe analizarse el decisivo significado que tuvo la Revolución Industrial como fuente para el desarrollo de la sociedad europea; desarrollo que se concreta en un cambio radical en el modo de trabajar y producir, así como en la calidad de vida y el enriquecimiento de la burguesía desde entonces floreciente. Este auge en la tecnología no se produce como resultado de un gran salto, sino en un lento y gradual crecimiento cualitativo y cuantitativo que se inició en el siglo XVIII, pero que se venía gestando desde mucho antes y llega hasta casi la mitad del siglo XIX, y es desde entonces que comienza dicho crecimiento capitalista a adquirir proporciones de consecuencias mundiales. La Revolución Industrial se inició en Inglaterra, a pesar de que Francia era la que ostentaba una industria y un comercio en mejores condiciones del continente hasta la segunda mitad del siglo XVIII, y alcanzaba para ese período una población tres veces mayor que Inglaterra; tenía aquella entonces una población superior para adquirir las producciones de su propia industria, y su comercio se evaluaba muy por encima en valores a los de la Gran Bretaña. Existía en Francia montos en materias primas y en fuerzas motrices necesarias para la revolución tecnológica en la industria, así como recursos naturales y energéticos suficientes para enfrentar un desarrollo superior. Mientras, por otra parte, la industria francesa se basaba primordialmente en artículos de lujo, de un valor comercial alto, pero no compatible a la fabricación mecanizada, era por lo tanto una industria artesanal, hecho este que no le permitió a Francia como a Inglaterra articular y desarrollar la producción hecha en centros fabriles y con medios mecánicos.

Existieron otros hechos que posibilitaron que Inglaterra tuviera ventajas sobre Francia para estructurar una producción mecanizada, a saber: en primer término, el sistema de servidumbre y el laboral se desmoronaron mucho antes en Francia; como consecuencia de ello los trabajadores eran más “libres” para irse de la granja y ofertar su fuerza de trabajo a las incipientes fábricas y los empleadores capitalistas tenían menos trabas para emplear a dichas personas. En segundo lugar, la aristocracia parlamentaria inglesa concretó sus acciones al desarrollo del comercio y de la agricultura. Las llamadas leyes de cercado, basadas en el desarrollo de una producción agrícola tecnificada, posibilitaban aumentar la extensión y la productividad de las granjas y, en consecuencia, a acelerar la emigración de los campesinos pobres del campo a la ciudad; mientras, en Francia, se derrumbaba el gobierno de la monarquía y los campesinos pugnaban por repartirse las grandes extensiones de tierras. En tercer lugar, existe un factor político importante: la prolongada disputa naval que Inglaterra mantuvo con Francia, donde los británicos fueron superiores a sus adversarios y que de una forma u otra se prolongó desde el período de la Francia revolucionaria hasta los primeros 15 años del siglo XIX. Lo anterior imposibilitó a los franceses el acceso a sus zonas de influencias comerciales fuera del continente europeo y le permite a los ingleses no solo un monopolio en el comercio marítimo, sino acelerar el diseño y construcción de maquinarias más avanzadas con vistas al aumento de la producción a gran escala.

Por último, Inglaterra poseía los medios económicos para desarrollar una revolución en la industria con la que contaba Francia, debido a la acumulación de riquezas que los británicos obtuvieron gracias a la piratería, el saqueo y la trata de esclavos, extraída de sus colonias en América y de las factorías en las Indias; estructuraron todo un sistema de leyes de navegación, tarifas perfeccionistas y otras medidas de corte mercantil; lograron por esta vía minimizar la competencia de españoles, holandeses y franceses, debido al gran desarrollo de la agricultura y el comercio nacionales.

Si bien es cierto que en Francia se había acumulado una gran riqueza, el capital francés no era propicio a la especulación industrial, se realizaba en préstamos y contribuciones al gobierno o en usos improductivos. No poseía Francia, durante el siglo XVIII, un sistema bancario fuerte y adecuado, y el derrumbe de la monarquía francesa en 1789 y la República en 1799 provocó un desastre, provisionalmente, para una gran parte de los capitalistas franceses. Fue hasta la etapa napoleónica que no se funda el Banco de Francia y que se introduce un sistema financiero estable.

A nivel administrativo Inglaterra posee un sistema más eficiente, con una organización presupuestaria y costos menores para mantener sus fuerzas armadas, la tributación era más leve que la francesa y distribuía con mayor eficiencia sus recursos materiales y financieros. Lo anterior se sustentaba en una mejor política bancaria que contribuía a una estabilidad en las finanzas del gobierno y proporcionaban fondos más abundantes a la iniciativa privada y colectiva. Ya a fines del siglo XVIII Londres le hacía la competencia a Ámsterdam como centro mundial de créditos e inauguró su Bolsa de Valores en 1698, así como fundaron un número importante de bancos particulares ya para principios del siglo XVIII.

El acelerado desarrollo del capitalismo resultó, asimismo, en un gran avance en el sector agrícola de Inglaterra durante el propio siglo XVIII. Los ricos terratenientes incrementaron sus posesiones e introdujeron importantes avances científicos y técnicos en el campo, y con la ayuda del parlamento en

forma de leyes, garantizaron la legalización de grandes extensiones de buenas tierras aumentando de ese modo la producción de las tierras.

Se puede concluir, entonces, que en Inglaterra, además de la Revolución Industrial por todos conocida, se llevó a cabo de forma paralela lo que podría llamarse una revolución en la agricultura.

A la par con lo anterior, debe añadirse los inmensos recursos logrados por la burguesía británica procedente de la Compañía inglesa de las Indias Occidentales, donde sus agentes y accionistas lograron para la nación importantes capitales; y en la misma medida que se amplificaba el mercado de productos ingleses manufacturados, ese capital se reinvertió en la industria. En los primeros tiempos este hecho significó una intensificación del trabajo a domicilio, trabajo que desde el siglo *xvi* caracterizaba la producción europea, sobre todo por la acción de intermediarios, los cuales compraban materias primas en cantidad y la repartían entre campesinos y gentes pobres de las ciudades para que las elaborasen en artículos manufacturados en sus propias viviendas. Estos trabajadores presentaban entonces una doble condición, fungían como trabajadores domésticos, pues poseían herramientas para realizar labores de taller y lo combinaban con quehaceres agrícolas; recibían su paga, entregaban los artículos terminados al intermediario, el que a la vez los vendía y reservaba para sí la mayor ganancia posible. Este sistema contribuyó a que en el siglo *xviii* estos empresarios industriales influyeran considerablemente en Inglaterra y con la prosperidad del trabajo a domicilio dichos intermediarios se fueron convirtiendo en prósperos capitalistas.

La etapa primaria de la Revolución Industrial comenzaba e iba a durar de 1770 a 1830 aproximadamente, la cual colocaría a Inglaterra a la cabeza de los países industriales modernos.

La llamada Revolución Industrial, que tuvo su momento de esplendor entre 1770 y 1780, contribuyó decisivamente al desarrollo del capitalismo británico debido a una considerable acumulación de capital y riquezas, a la vez que se crearon las condiciones materiales necesarias para que dicho capitalismo se explayara más allá del quehacer comercial y financiero propiamente dicho.

Debido a todo lo anterior, la riqueza se fue acumulando en Europa procedente, sobre todo del comercio marítimo, y se había empleado a través de centros bancarios como los de Florencia, Augsburgo, Amberes y, finalmente, Ámsterdam y Londres, para la promoción de empresas ultramarinas, cada vez con mayores pretensiones y estimular en los marcos europeos la agricultura y el sistema doméstico de la industria. Dicha industria se hizo cada vez más dependiente del comercio y ambos elementos (industria y comercio), a la vez que desarrollaron el modo de producir capitalista, por otra parte, hacían extensivo dicho modo de producir y comerciar al resto de Europa. Nótese que Inglaterra impone, objetivamente, la necesidad del comercio como sustento para el desarrollo industrial.

Otro elemento que caracteriza este movimiento embrionario es cómo se va produciendo un desplazamiento de los sectores agrícola y artesanal a un esquema de producción meramente capitalista, en la medida en que se va desarrollando la industria minera y metalúrgica como sustento de lo que será la gran industria. Dicho sector requería, cada vez más, un número mayor de trabajadores, los cuales provenían, sobre todo, de los antiguos artesanos; y para el desarrollo de industrias algodoneras y alfarera se nutrían de

antiguos trabajadores del campo. Inglaterra, en 1770, era diferente a otros países europeos, básicamente en el grado de desarrollo alcanzado por su capitalismo, ya que acumuló un capital considerable, adquirido por vía bancaria y de esa forma garantizar las inversiones de fábricas e instalaciones de nuevas y modernas maquinarias.

La maquinaria industrial era muy costosa para que la adquirieran los campesinos o los artesanos, y extremadamente compleja para ser instalada en sus casas o ponerlas a funcionar con personal no calificado, y sin una dirección técnicamente preparada, por lo que fueron compradas por hombres ricos o sus agentes que las instalaron y fueron puestas a funcionar en locales adecuados que los mismos hombres ricos mandaban a construir para esos fines.

De modo que la fábrica arribó con la maquinaria industrial, con su introducción de forma masiva a finales del siglo XVIII llegaron a ser estas un centro de producción industrial y desde entonces se puede hablar de la preponderancia del sistema fabril en la gran industria, puesta en práctica con las máquinas de las fábricas capitalistas, el obrero asalariado y la dirección y la propiedad del capitalista dueño de los medios para producir. Esta organización de la producción transformó no solo la manera primitiva de producir por la vía artesanal-doméstica, sino que transformó asimismo la estructura de propiedad sobre los medios de producción y sus resultados. 6

En semejante esquema los propietarios de maquinarias se encontraban también en mejor situación económica que los intermediarios desde el punto de vista de las ganancias, toda vez que estos utilizaban el trabajo manual-doméstico de los artesanos y los campesinos, que no podían lograr una alta productividad y por ende recibían bajo salario, pero a su vez los intermediarios (amos) no podían sacar de ellos más que lo que lograban sus manos y herramientas rudimentarias. Por otro lado, el obrero de fábrica trabajaba exclusivamente para el capitalista industrial y trabaja a una intensidad tal que los dueños sacaban un rendimiento de él mucho mayor que si producía con sus propias manos. Las máquinas multiplicaron no solo a la cantidad de hombres produciendo, sino que multiplicó la producción y la productividad.

En la continua complejidad del sistema fabril, el capitalista individual —especialmente cuando se empezó a desarrollar industrias como la de los ferrocarriles—, tendió a desempeñar un papel menos activo, ya que la propiedad de la industria en gran escala pasó de manos de individuos (o grupos de socios) a sociedades anónimas y corporaciones, las que ejercían la dirección y los negocios comerciales. De esta forma muchos capitalistas industriales terminaron no teniendo relaciones personales con los negocios de los cuales extendían sus beneficios, pues eran accionistas que entregaban las ganancias obtenidas de la industria a banqueros o agentes de la Bolsa.

Ya desde entonces comenzó a producirse en el manejo de la economía capitalista el elemento que hoy se conoce como “juego”, pues desde aquella época los que invertían sus dineros podían ganar o perder en esas transacciones.

Como consecuencia de todo lo anterior, mientras la mayor parte del pueblo inglés no se beneficiaba directamente desde el punto de vista económico de la Revolución Industrial, la clase capitalista, incluidos los propietarios de tierras, así como los banqueros, magnates comerciales y fabricantes de máquinas, se enriquecieron enormemente, llegando a construir la burguesía inglesa un sector de la sociedad rodeada de gran opulencia.

Como consecuencia del desarrollo de la economía capitalista emergieron todo un conjunto de situaciones, de carácter social, las cuales tuvieron su centro en la inseguridad de empleo, debido a un exceso de trabajadores esclavos, provenientes de los centros artesanales o del campo; asimismo, el sistema de fábrica priorizaba a los obreros inexpertos, a los niños y a las mujeres para de esa forma pagar menos salarios por la venta de su fuerza de trabajo. Paralelamente a lo anterior, un efecto inmediato de la Revolución Industrial fue aumentar enormemente la riqueza y el capital ingleses y, por otro, degradar a las masas inglesas y aumentar el proletariado urbano. En oposición a estos efectos, la Revolución Industrial representó un intento por dominar la naturaleza y utilizarla con fines humanos; con el advenimiento de la maquinaria se aumentó y diversificó la variedad de artículos, tanto para las necesidades de la producción como para el consumo humano. La situación revolucionaria que se produce en Francia a partir de la década del 30 del siglo XIX sirvió para transferir el ejercicio del poder político y la conducción de la política económica, de la aristocracia a la clase media, del conservadurismo al liberalismo. Luis Felipe, duque de Orleans, una especie de rey burgués, realizó algunos gestos para ganarse el apoyo de los grupos que aún seguían profesando los principios democráticos de la Revolución Francesa de 1789, así como las aptitudes nacionales de la era napoleónica. Abandona, Luis Felipe, el título tradicional de rey de Francia, para, según él, asumir la voluntad de la nación y establecer como bandera nacional la revolucionaria tricolor, oyéndose de nuevo el himno nacional de la Marseillaise.

Hasta Prusia, en época del rey Federico Guillermo IV, llegó en 1847 el ideario liberal, y donde el monarca se consagró a fundir las diversas Dietas locales y provinciales. En Suiza los liberales radicales de los cantones protestantes acudieron a la fuerza para deshacer una federación especial de siete cantones católicos. Por su parte, en Italia, el nuevo Papa, Pio IX, el duque de Toscana implantaban reformas de corte liberal.

De modo que se concretaba en Europa central una extensa cosecha liberal cuando a fines de febrero de 1848 soplaron los aires favorables de los vientos levantados en París con la violenta derrota de Luis Felipe, vientos en torno a Metternich. En Alemania, donde había influenciado, como en Italia, las ideas de Metternich desde 1815, la caída de este fue una señal para las manifestaciones y la revolución liberal. El levantamiento más importante (fuera del Imperio de los Habsburgo) ocurrió en Prusia, el mayor (excepto Austria) de los Estados alemanes, de gobierno básicamente aristocrático, pero con una clase media que se desarrollaba cada vez más en Berlín y en las provincias de Westfalia y Renania. El rey Federico Guillermo IV de Prusia era un hombre dado a la vida intelectual y por una marcada afición romántica a las artes y a lo que él suponía instituciones sociales y política de la Edad Media, y se quedó sorprendido cuando los berlineses se dedicaron, al igual que los vieneses, a amotinarse y levantar barricadas en la primera mitad del año 1848. Este resultó ser una llamada de atención para que el monarca se percatara de la necesidad de trazar planes para la unión nacional alemana; pero cuando las masas de trabajadores y estudiantes protestaron masivamente en las calles para aclamarle, fueron reprimidos fuertemente, nuevamente se congregaron para protestar, hasta que en el mes de marzo de ese año 1848 el rey cambió de parecer y fue aclamado por el pueblo. La asamblea constituyente, creada al efecto, fue elegida por sufragio masculino y en el mes de mayo se reúne en Berlín. Era mayoritariamente liberal. En los Estados menores alemanes los liberales pasaron a primer plano, donde se nombraron ministros liberales y aceptaron el gobierno constitucional y la libertad de prensa.

Estos aparentes triunfos liberales encargados de la política de Austria, Prusia y los demás Estados alemanes, era natural que se estructuraran pasos para transformar la llamada Confederación germánica que instituyeron los príncipes y que sirvió, desde entonces, como instrumento para la política reaccionaria de Metternich, en una unión estrecha que fuera a su vez nacional y liberal. Ese mismo año, respondiendo al reclamo popular y a las instrucciones de los nuevos gobiernos de los diversos Estados, la Dieta de la Confederación germánica autorizó en Fráncfort la elección democrática de una Asamblea federal para toda Alemania.

Se celebraron la elecciones y, como muchos conservadores se abstuvieron de votar, los liberales obtuvieron una gran mayoría, dejó de funcionar la Dieta de la antigua Confederación y la nueva Asamblea, reflejando la aspiración nacional y aspiraciones de los liberales, se apresuró a proclamar el Imperio alemán, a elegir un jefe administrativo temporal en la persona de un príncipe liberal de Habsburgo, el archiduque Juan de Austria y a redactar una constitución.

Pero, no obstante todo el esfuerzo político y social, el liberalismo enfrentó, desde el principio, diversas fuerzas de oposición que en algunos casos detuvieron su marcha hacia adelante y, en general, modificaron de forma paulatina su naturaleza y cambiaron su dirección. Estas fuerzas paralizantes o modificadoras se concretaron en Europa central, aunque también en Francia e Inglaterra.

En primer término, la oposición agraria que procedía de los terratenientes, generalmente nobles con títulos de hidalgos, los que habituados desde hacía siglos a poseer grandes fincas rústicas y a explotar a labradores o braceros; a servir de oficiales en el ejército y a recibir el Estado y la iglesia numerosas muestras de favor y distinciones. De ahí la oposición al liberalismo y el apego a las monarquías y la aristocracia. En segundo lugar, y conectada con la anterior, la oposición religiosa jugó un papel importante, sobre todo en la labor que se llevó a cabo a fin de multiplicar un nuevo renacimiento del cristianismo. Los intelectuales, que durante el siglo XVIII estuvieron impregnados de un gran escepticismo frente a las religiones reveladas, ofrecían entonces numerosos panegiristas del cristianismo, tanto católicos como protestantes, y muchos nobles, así como burgueses, volvían a asistir a los cultos de sus iglesias tradicionales. La mayor parte de los burgueses devotos parecían haber conseguido armonizar el ser religioso y liberal, pero muchos clérigos cristianos y muchos creyentes laicos opuestos de un modo u otro al liberalismo. Parte de la oposición era contra las implicaciones anticristianas del liberalismo económico: su egoísmo, el descuido a los pobres, su condenación a la claridad particular.

A otros cristianos no les parecía el liberalismo lo suficientemente democrático; a otros demasiado; y a los que no les gustaba las formas de gobierno liberal por no entenderlos como modernos.

Hubo un tercer lugar, una oposición denominada democrática y socialista. Estos adversarios deseaban la implantación de una estructura gubernativa que fuera radicalmente democrática. Estos poseían una muy fuerte influencia de la filosofía política de J. J. Rousseau, de la revolución norteamericana, así como de los jacobinos de la primera república francesa. Sus teóricos eran generalmente de filosofía liberal, pero formaban el ala izquierda del movimiento.

Un hecho que resulta interesante es que, al extenderse desde Inglaterra la Revolución Industrial, dio origen, en todos los países que penetró, a un proletariado urbano con aspiraciones democráticas similares. De ahí que, desde 1830, la primitiva democracia filosófica se completara y orientara de nuevo con un movimiento democrático en los trabajadores, con fines sociales no totalmente acorde con el liberalismo económico.

Y por último, la historia conoció de una oposición denominada nacionalista los que se autotitulaban asimismos patriotas. Donde residían sus argumentos; los mismos fundamentaban que el derecho de autonomía nacional les parecía corolario inviolable del de la individualidad y soñaban con un mundo feliz en el que cada nacionalidad, provista de un gobierno liberal de un Estado independiente, compartiera libremente con todos los demás en comercio e industria, en cultura moral y en prosperidad material. Eran además pacifistas y confiaban en conseguir la importación del nuevo orden mundial sin graves sacrificios de vidas humanas o destrucción de la propiedad privada.

La conformación de los Estados nacionales en Europa resultó, en la práctica, empresa mucho más completa y costosa de lo que la mayoría de los liberales hubieran pensado. Ello se debió a que el sistema político existente en Europa central y oriental no era de corte nacionalista, y sus clases gobernantes tradicionales, entre los que se encontraban los funcionarios más competentes y militares, estaban dispuestos a defender sus status. Tómese como ejemplo lo complejo de la desarticulación de un gran imperio como el austriaco, en sus partes componentes nacionales o el unir los pequeños fragmentos de una nacionalidad como el caso de Italia o Alemania, en un solo Estado nacional requería, como demostró la realidad, reiterados levantamientos populares y guerras internacionales. Para despertar en esos pueblos el entusiasmo por la insurrección y la guerra fue necesario un sentido de solidaridad y una pasión por el heroísmo militar completamente contrarios al individualismo y pacifismo que los liberales preconizaban.

Factores tales como el nacionalismo, la democracia, el socialismo, la religión tradicional y los intereses agrarios, todos ellos contribuyeron de una forma u otra a minar el terreno liberal. Pero el liberalismo intelectual, político y social de la clase media tuvo mucha acogida en Europa entre los dirigentes radicales del pensamiento y los progresivos jefes de la industria. Este pensamiento contribuyó, asimismo, al establecimiento en el futuro de ideas en cierta medida plurales, como fueron una atenuación de las diferencias de clase, una exaltación del individualismo, la puesta en práctica de las Constituciones escritas, garantías de las libertades individuales, monarquía limitada, una tradición del libre cambio y un ideal de autodeterminación nacional, entre otras. La herencia perduró, como perduraron los liberales, hasta después de 1865. Mas, después de esta fecha, el liberalismo se fundió en otros movimientos.

Uno de los movimientos más grandes, se fue preconizando continuamente y que lo absorbió, fue el nacionalismo.

II

Para los creyentes de la Europa anterior al siglo XVIII la razón era una resonancia divina, una parte de verdad dada a los simples mortales previo a su encuentro definitivo con Dios después de la muerte. Estas ideas empezaron

a ser superadas a partir del siglo XVIII y el ideario europeo que comienza ahora con un alto de humildad, será el antecedente de lo que se pudiera denominar un acto de orgullo; pero su primer decreto contiene el anuncio de un sacrificio. Se reconoce incapaz de aceptar la sustancia y la esencia, situadas en una región inaccesible a sus alcances. Bastante tiempo, proclamaba, han acumulado los hombres sistemas que han parecido sucesivamente explicaciones siempre definitivas.

De lo que se trata entonces es detenerse en los términos que asignan las fuerzas; nadie los ha rebasado, nadie los rebasará; solo con esta condición se asegurará la estabilidad de lo conquistado. La razón, entonces, es como una soberana que, al llegar a la cumbre, toma la resolución de ignorar los niveles inferiores donde sabe que no reinará nunca con firmeza. Cómo se entenderá entonces así limitada. En primer lugar se le niega el carácter de absoluto; se forma al mismo tiempo que se forma el alma y se perfecciona con ella; se comprende con esa actividad interior que trabajando sobre los datos de los sentidos, proporciona las ideas abstractas y se diversifica en facultades. Con posterioridad se pasa de prisa sobre su poder de deducción: deducir no es más que un desenvolvimiento que no añade nada al conocimiento, puesto que lo presupone en el dato primario del que derivarán todos los demás. La verdad deviene, entonces, una relación de conveniencia o de inconveniencia que se afirma acerca de las ideas.

Asumen que la mayoría de las veces no nos damos cuenta de esa relación, porque se carece de un término medio; pues establecemos (entre conveniencia e inconveniencia) una relación que los ojos son incapaces de concebir. Tal es el papel de la razón: en presencia de lo oscuro y de lo dudoso se pone mano a la obra, se juzga, se compara, se emplea una medida común que descubre y pronuncia. No había entonces una función más elevada que la suya, puesto que está encargada de develar la verdad, de denunciar el error. Entonces de la razón dependerán toda la ciencia y toda la filosofía.

Se consideró que no tenía interés discutir sobre su esencia, y el máximo interés por el contrario, ver operar a esta buena operaria, conocer su método y sus realizaciones. Observar los hechos que registran los sentidos; como los hechos se le presentan en un conjunto que parece a primera vista difícil de explicar, lo extrae de esa confusión: sin interpretarlos, sin aventurar acerca de ellos ninguna hipótesis, intenta captarlos en estado puro y luego retenerlos como tales. El análisis es entonces el método favorito, el lugar de partir de principios a priori, como hacían los hombres de otros tiempos, que se contentaban con palabras y daban vueltas continuamente sin darse cuenta de ello, se apegan a lo real, mediante el análisis que distingue los elementos, y luego los colecciona con paciencia. Tal es su primera labor; la segunda consiste en compararlos, en discutir los lazos que los unen y en derivar de ellos sus leyes. Era una tarea de paciencia, al menos, la razón está en situación de solicitar los hechos que se le escapan, de obligarlos incluso a repetirse para que los examine con más detalle, de comprobar la exactitud de sus relaciones, gracias a un procedimiento que los metafísicos ignoran y que ella pone en práctica: la experiencia. La aprehensión del hecho, desprendido de sus sombras, la comprobación del hecho, la vuelta al hecho, son los movimientos sucesivos de su lenta marcha. Entre una adquisición provisional y un resultado definitivo, la experiencia se sitúa como una garantía, una seguridad contra el error, un remedio a la flaqueza de los sentidos, a las negligencias de nuestra pereza, a los extravíos de nuestra imaginación.

La razón se basta a sí misma; el que la posee y la ejercita sin prejuicios no se engaña nunca: sigue, invariablemente, el camino de la verdad. No necesitan ni de la autoridad, de la que es bastante exactamente, lo contrario, y que solo ha resultado una muestra del error, ni de la autoridad, ni de los antiguos, ni de los modernos.

Toda aberración —se pensaba entonces— que había venido de creer en ella ciegamente, en lugar de proceder en cada circunstancia a un examen racional. Si no obstante el individuo necesita tranquilizarse sobre el valor de sus operaciones intelectuales, posee un signo de reconocimiento: el carácter universal de la razón. Esta, en efecto, es idéntica en todos los hombres; no tiene excepciones posibles; es irracional lo que no ha existido siempre, lo que no existe en todas partes; el criterio de la Verdad es su extensión en el espacio y en el tiempo. Los racionalistas tuvieron muchos motivos para irritarse contra los entusiastas y uno de los más profundos fueron los fanáticos que se fiaban de la emoción o del sentimiento porque ambas son individuales; de este modo, tanto su pensamiento, como su conducta, llevaban al caos.

Las Luces, puesto que no se trataba de un solo rayo, sino de un haz que se proyectaba sobre las sombras de que la tierra estaba todavía cubierta, fue una palabra mágica que la época se complació en decir y repetir.

En el trabajo de I. Kant “¿Qué es la Ilustración?” hay un examen retrospectivo de conciencia. Respondió el autor que había sido para el hombre una crisis de crecimiento, la voluntad de salir de la infancia. Si en las épocas anteriores el hombre había permanecido bajo tutelas era por su culpa, pues no tuvo valor para servirse de la razón, ya que siempre cumplió y necesitó un mandato exterior. Pero hubo una recuperación y un comienzo que le permitió pensar por sí mismo. Según expresa Kant en dicho trabajo, la pereza y la cobardía impulsan a multitud de espíritus a permanecer en minoría de edad, de manera que resulta difícil para el individuo salir de esa segunda naturaleza que acaba por gustarle.

Concluye entonces Kant planteando que en el juego de la estructura social debe producirse un cambio en el espíritu de los que dirigen, un cambio que los afecta en tanto seres pensantes y, paulatinamente, sustituye el estado de tutela por un estado de libertad. Se producen entonces dos planos: el de la acción, que provisionalmente queda inalterado, y el de la razón, donde se prepara la evolución que al final dominará los actos, pues la labor del pensamiento tiene como deber no detenerse.

Varios hechos, en lo referido a la historia de las ideas, contribuyeron a establecer el llamado ideal de la libertad: la influencia de Pierre Bayle, el fracaso de Giambattista Vico; el éxito Christian Wolff y el triunfo de John Locke.

La influencia de Pierre Bayle trascendió ampliamente su muerte y sus tesis seguían sirviendo de base teórica a los más encarnizados escépticos. Su diccionario continuó reeditándose y figuraba en todas las bibliotecas europeas; y sus seguidores amplificaban sus ideas en contra de los religiosos cuyas tesis se resumían en que la religión y la verdad eran inconciliables, que la religión y la moral no estaban ligadas; estos discípulos iban repitiendo que no veían que los cristianos fueran mejores que los ateos y que era muy posible que una república de ateos fuese más virtuosa, y al mismo tiempo más desinteresada que una república de católicos o protestantes.

El siglo XVIII italiano, en particular, y el europeo, en general, tienen en la figura de Giambattista Vico un hombre que pone a prueba la capacidad especulativa del pensamiento racionalista, pues ante la creencia de que todo lo claro era verdadero, opone que la claridad es el vicio de la razón humana más que su virtud: porque una idea clara es una idea finita. La creencia de que la razón era la facultad primaria fue sustituida por la imaginación, pues según Vico la razón, llegada tardíamente, no ha hecho más que desecar el alma; así como que la explicación de las cosas venían de las profundidades del tiempo. No asume Vico que nos dirigimos en línea recta hacia el porvenir mejor, sino, por el contrario, que las naciones estaban sometidas a vicisitudes que las hacían salir de la barbarie para ir a la civilización, y de la civilización volvían a la barbarie.

G. Vico publicó su *Principio a una ciencia nueva* en 1725, donde proponía dar los principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones, sobre el derecho de gentes y, sobre todo, sobre la ley que presidía la evolución de la humanidad. Expuso la idea en dicha obra de que el sujeto y el objeto del conocimiento eran la historia de cada pueblo y todos los pueblos crean inconscientemente al vivirla y conscientemente cuando la conciben como el devenir mismo de nuestra especie.

Para él, la historia era la realidad siendo vivida y era también el conjunto de los testimonios que dejamos tras nosotros y que, antes de ser recuerdo, son las modalidades de la existencia.

Las tesis del alemán Christian Wolff constituyen, en este contexto, un momento importante en el desarrollo especulativo racionalista del siglo XVIII europeo, como se puede apreciar en la obra que publica en 1712 denominada *Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano y sobre su buen uso en el conocimiento de la sabiduría*. Esta obra y sus cursos académicos en la Universidad de Halle le había reunido gran cantidad de prosélitos; se había convertido en el maestro del pensar en Alemania.

Fue Gottfried W. Leibnitz el maestro de formación de Ch. Wolff, aquel le había proporcionado un punto de partida para exponer su criterio de verdad. Según él, es verdadero todo lo que no contiene contradicción en sí; la claridad es el signo de la verdad, la oscuridad del error. La inteligencia de las cosas es pura si su noción no comprende ni confusión ni oscuridad; es impura si comprende lo contrario.

Para Wolff no contaba la realidad de un hecho, sino la aplicación del raciocinio a un hecho, su consecuencia rigurosa, su desarrollo sin defecto; era menos la concordancia del ser con la afirmación que debe traducirlo que la concordancia de las diferentes partes de una afirmación una vez dada.

Contribuye en Wolff el pensamiento de Leibnitz para teorizar sobre sus pensamientos racionales sobre Dios, sobre el mundo y sobre el alma; asimismo, sobre el hombre, la sociedad y sobre su filosofía racional. Siempre se condujo hacia una concepción religiosa positiva, siendo coherente a sus tesis filosóficas, pues para él la moral era racional, así como la fe una operación racional que no llega hasta creer en el milagro; y Dios no era, en suma, más que un producto de la razón humana. Este es el sentido en que Christian Wolff será interpretado por sus sucesores.

En 1690 el *Ensayos sobre el entendimiento humano* de John Locke propone una orientación nueva del pensamiento; este ensayo es hasta Kant el libro base de filosofía. Locke ha expuesto la actitud que quería tomar su siglo ante el

problema del ser. De él procede la renuncia a lo incognoscible, de él es también la idea de que lo que no nos es útil no nos es necesario. Asume una idea la cual tendrá un peso importante en el siglo XVIII, la cual se relaciona con el hecho de que no hay nada innato en el alma; de que nuestras ideas abstractas, nuestra razón misma, son el resultado de las sensaciones que esta registra y de la labor que ejerce sobre sí misma. Es la idea de que el conocimiento no es más que la relación entre los datos que aprehendemos en nosotros y de que la verdad no es sino la coherencia de esa relación; todo ello no es más que la reducción del hombre al hombre, suya es la fuente del empirismo.

En la etapa precedente a la aparición de los primeros textos de lo que se conocerá como filosofía clásica alemana, en la Europa de principio del siglo XVIII se produce todo un movimiento teórico contra la llamada religión revelada. Tanto en Inglaterra como en Francia, así como en Alemania, este era el credo enemigo y los filósofos comenzaban a probarle a los fieles que la revelación no se había manifestado de derecho ni tampoco de hecho, pues no estaba constatada históricamente y sus testimonios no estaban apoyados sobre la base de ningún crédito.

La revelación, sostenían, pertenece al orden del milagro y la razón no admite milagros. La revelación pertenece al orden de lo sobrenatural y la razón no admite más que verdades naturales.

La tesis que comienza a abrirse paso es la que pretende que la razón examine la revelación para que encuentre en ella contradicciones y, por consiguiente, falsedades. Lo que hay de propiamente religioso en la religión no es más que superstición y, por consiguiente, es menester que la razón ataque a esa superstición y la destruya. No hay otra creencia que la racional y lo divino mismo tiene que reducirse a lo racional. Tal fue el lenguaje común en todos los idiomas y en toda la geografía europea se afincan dichas ideas.

La estrategia entonces consiste en actuar contra la iglesia anglicana, su jerarquía y sus prebendas; era contra toda iglesia. Pero también contra los milagros, contra la interpretación dada por los evangelios de la vida del Señor, pues este no era más que el emblema de la vida espiritual y la resurrección moral de cada individuo; pero era, sobre todo, contra la mediación divina. Debe tenerse en cuenta que el fundamento de la religión era o bien la conveniencia moral de las cosas, o bien la voluntad arbitraria de Dios. Si Dios obra de acuerdo con la conveniencia moral de las cosas es sabio y bueno, si tiene una voluntad arbitraria es lo contrario; por lo que el hombre dotado de entendimiento llega por sí mismo a la distinción entre el bien y el mal, a la legitimidad de su sumisión, a la regla de la conveniencia moral de las cosas. Por tanto, debe, según las tesis más influyentes, volverse a la religión natural, ya que el cristianismo solo se supone necesario en el caso en que Dios sería absurdo o malo.

Si bien estas tesis primaban en el ámbito inglés, en Francia se procedía de otro modo. Aquí no se entraba en estudios explicativos; apenas los escritores se inclinaron a los textos sagrados, ya que desconocían el hebreo e, incluso, el griego, solo se contentaban con escoger en diversas obras los argumentos que le parecían eficaces y le hacían adivinaciones. Su objetivo no eran los doctos sino el gran público, solo el buen sentido era el juez a quien apelaban y con estilo rápido tropezaban adrede con las dificultades, para demostrar rápidamente que eran insuperables. Sin disquisiciones ni disertaciones metafísicas eran capaces de desanimar a los lectores y la claridad

y sencillez que conferían a todos los temas no permitía atisbar la preocupación que existía en el fondo de sus pensamientos. Si se toma en consideración los estudios de Voltaire a su regreso de Inglaterra, se observará que en el fondo lo que existen son relaciones de viajes y que abordaban temas sobre la libertad de las sectas religiosas, de la indiferencia de las religiones y sobre la llamada inmortalidad del alma. Montesquieu escribía una historia de Roma y sus escritos en torno al tema solo sustituían las voluntades divinas por causas interiores, para explicar la grandeza y la decadencia de las naciones; o componía obras jurídicas y en realidad lo que estaba en juego era la autoridad del derecho divino.

Ambos —Voltaire y Montesquieu—, así como otras figuras francesas, apelaban a todos los que, históricamente, se habían mostrado partidarios de poder vivir bien sin conocer la religión revelada o se habían rebelado alguna vez contra cualquier religión. Apelaban a los chinos, a los egipcios, a los mahometanos; a los griegos les pedían a la vez la estatua de Sócrates y la de Epicuro; a los latinos les tomaban a Lucrecio; a Cicerón, aquel precursor que había sabido ver que el culto de los dioses, era el de la razón universal; a Séneca, el filósofo.

En Francia se comenzaron a traducir todo discurso anticristiano, a los racionalistas y a los libres pensadores como Giordano Bruno, Campanella, así como todos aquellos que en Italia o Inglaterra hubieran adoptado posiciones contra la religión. Pero se llegó a contradecir a los judíos, al *Pentateuco* y al *Antiguo Testamento* y contra la *Biblia* en general. Se ridiculizó desde los Evangelios hasta el papa, los santos y la moral cristiana; se inventaban caricaturas de sermones, historias picarescas. De manera que se llegó a imitar a los padres de la Iglesia para reprochar a los cristianos el no vivir según su propia ley y, seguidamente, se burlaban de dicha ley. Finalmente, no dejaban nada al cristianismo, ni un valor que se pudiera discutir, ni la apariencia de una virtud.

En Alemania se alcanzó al mismo fin mediante una evolución más tardía y no fue hasta 1780 que se obtuvieron los principales resultados, con la peculiaridad y la afectación a la que se vio sometida la conciencia luterana. La aristocracia prusiana se dirige a Voltaire para que fuera guía y maestro de las principales figuras de la nobleza, este hecho insólito da la medida que en Alemania se está produciendo una fermentación debido a la necesidad de renovación que experimenta este país. Francia representaba la civilización en lo que se tenía entonces como ejemplo de la modernidad, por tanto, lo que se quiere decir ya se ha dicho primero en Londres y en París. La intelectualidad alemana ha llegado a asumir que la verdadera religión, la única en su especie, universal en sus principios, corrompida por las disputas de los teólogos, dividida por varias sectas, la reúne Cristo. El tema central que concierne a todo cristiano interesa al bien público y a la felicidad de los hombres.

La característica de la filosofía alemana va a consistir en ser básicamente subjetiva y en limitarse a la articulación de la autoconciencia. El mundo está en reflexión pero a distancia, estructurado como una idea forjada en la conciencia, sobre la base de principios derivados de las partes más subjetivas y personales del espíritu, ya sean el deber, la voluntad u otros elementos del pensamiento. Como se observará en los textos que se presentan, la filosofía alemana profundiza en la interioridad, donde existe una exploración del yo y su importante exposición del método trascendental que añade nuevas proyecciones subjetivas a la especulación humana.

III

Lo que tradicionalmente se conoce como filosofía alemana no es la misma cosa que la filosofía desarrollada en Alemania. La religión de los alemanes, como hemos visto, es extraña a ellos y la filosofía asociada a la religión antes de la reforma, y desde entonces en los círculos católicos, es un sistema originario del antiguo Imperio Romano. Las escuelas escépticas y científicas que lograron notoriedad en otros países echaron raíces también en Alemania. De manera que la mayoría de los alemanes mantenían concepciones que la filosofía propia alemana debió superar o tener en cuenta, y que esta filosofía parecía tan extraña a ellos como a otros pueblos. Lo anterior implicó que, en Alemania, haya surgido una filosofía original, distinta en espíritu y método a la filosofía griega. La característica principal consistió en ser fundamentalmente subjetiva y a limitarse a la articulación de la conciencia. El mundo entero apareció en ella, pero a cierta distancia; es concebida y aceptada mediante la idea forjada en la conciencia, según principios derivados de las partes más subjetivas y personales del espíritu, tales como el deber, la voluntad o los elementos del pensamiento. La interioridad se constituye en la dirección más profunda de la filosofía alemana, explora el yo en su aplicación primordial y sistemática. Al estructurar el método trascendental, el estudio de las proyecciones y perspectivas subjetivas, se añade una dimensión a la especulación humana.

La religión y la irreligión foráneas de Alemania son incompatibles con su filosofía. Esta no puede aceptar ningún dogma, ya que sus convicciones fundamentales son las de las cosas existente, excepto las imaginadas: Dios, tanto como la materia, es agotado por el pensamiento de Él y es del todo inherente a este pensamiento. La idea de que el pensamiento puede descubrir cualquier cosa o de que cualquier cosa previamente existente puede ser revelada, es descartada completamente, pues no hay nada que descubrir, y aunque lo hubiere, el espíritu lo alcanzaría, solo podría alcanzar la idea que proviene de sus propias profundidades. Esta idea podría ser, quizás, justificada y necesaria en virtud de sus raíces subjetivas en la voluntad o en el deber, pero nunca justificada por su supuesto objeto exterior, objeto con el cual nadie podría compararla jamás. La filosofía alemana no es más capaz de creer en Dios que en la materia, aunque tiene que hablar de ambas continuamente. Al mismo tiempo, este subjetivismo no es irreligioso, es místico, pues posee todas las cualidades que dieron al protestantismo primitivo su fuerza religiosa, ya que es rebelde con la autoridad externa, se fundamenta de una llamada luz interior y en los deberes absolutos. Aun cuando está lleno de fe, sustenta una profunda confianza en el instinto y el destino.

Esta filosofía, si bien posee un corte religioso, es también romántica, debido a que acepta apasionadamente los designios sugeridos por el sentimiento o el impulso. Ese sentido instintivo al que hacemos referencia es un rebelde y un entusiasta, un hombre ansioso de experiencia, pero ciego a sus lecciones, de actitudes indefinidas con respecto a la naturaleza y desatinada respecto al deber, pero seguro de poder desempeñar el papel de mago y poner el mundo al servicio de su voluntad y sus necesidades espirituales. Si pudiera referir un lado justo de la filosofía alemana, es que acepta la total relatividad del espíritu humano y se complace en ella.

Esta clase de agnosticismo a un menor nivel lo encontramos en la *Crítica de la Razón Pura*, y con un nivel superior se encontrará, posteriormente en Nietzsche, al proclamar su preferencia a la ilusión de la verdad. La filosofía alemana va a considerar una teoría del conocimiento donde se proclama que

el conocimiento es imposible, pues se conoce solo nuestros conocimientos, el cual nada conoce y se estará limitado a la autobiografía de nuestras ilusiones. Los alemanes expresan esta limitación de su filosofía con el término idealismo, en varios sentidos merece este nombre. Es psicológicamente idealista en cuanto considera la estructura mental como sin fundamento ajeno a ella misma y comprendiendo todo lo que es y niega la existencia de un mundo material, excepto como idea necesariamente forjada en la mente; coloca, detrás de la experiencia, un fondo de conceptos y no de materia, armazón de leyes, categorías, principios morales o lógicos para construir el esqueleto de la experiencia sensible y prestarle alguna substancia o significación. Es, asimismo, idealista en moral en cuanto aprueba la búsqueda de los objetos inmediatos de la voluntad, sin revirar a un lado o reconocer las consecuencias. Estos objetos inmediatos son ideales, en tanto que la felicidad o cualquier satisfacción fundada en el renunciamiento y el compromiso parece a estos filósofos la finalidad de una mente degradada y calculadora. La palabra idealismo, usada en este sentido, indica simpatía por la vida y sus pasiones, particularmente las relativas al saber y a la política, y no expresa ningún disgusto por los bienes o procedimientos materiales. La imaginación moral de los alemanes se encuentra en su etapa inicial o dogmática, no en la segunda o llamada crítica.

Hay, pues, un sentido del término idealismo —el sentido original— del cual esta filosofía nada conoce: el sentido platónico y poético en el que el ideal es una cosa mejor que el hecho. El idealismo platónico es el hombre tan aferrado, por naturaleza, a la perfección, que ve en todo no la realidad, sino el ideal perfecto que la realidad sugiere. El idealismo platónico exige una capacidad de contemplación desinteresada, una fantasía que salte de las cosas sensibles a los fines de la belleza. Desprecia la tierra y cree en el cielo, forma de religión más odiosa para los alemanes, que consideran esta clase de idealismo no solo quimérico, sino un tanto impío, pues su propia religión asume la forma de piedad y afecto hacia todo lo místico, imperfecto y progresivo. Quieren alcanzar lo inasequible y dar con lo imprevisto. Ese deseo romántico está íntimamente unido a su inclinación por lo pintoresco y enfático en las artes plásticas y por las emociones fugaces de la música. Sin embargo, su idealismo es una religión de lo existente, no rechaza nada de la experiencia diaria de la vida ni busca más allá de esta algo esencialmente diferente. Bajo la palabra de progreso, lo que este idealismo aprecia es el goce vital de lo transitorio; y generalmente el goce de esta realidad consiste mucho más en desprenderse de su estado presente que en alcanzar uno mejor. Ella es, en resumen, la filosofía alemana, ya que una de sus características principales ha sido la ambigüedad.

La filosofía alemana se expone como una especie de religión, en tanto su fundamento principal es un destino, y, como otras religiones, puede ser capaz de asimilar una gran dosis de sabiduría. Se trata de demostrar que el llamado espíritu no puede conocer más que las ideas que crea y tal escepticismo pierde otras aristas para la construcción del conocimiento. Debe tenerse en consideración que las percepciones tienen originalmente objetos externos, expresan una reacción corporal o alguna preparación para tal reacción, por extraño que pueda ser para nosotros el lenguaje de sus sentidos, conocen los objetos que conocemos nosotros y tienen que hacer frente a los mismos cambios y accidentes que afrontamos. Su saber no termina en un conocimiento de ese su lenguaje sensorial, sea cual fuere, sino que se eleva con la significación de ese lenguaje hacia las fuerzas que afronta y que también nosotros afrontamos. Cuando se enfocan esas fuerzas a través de los sentidos surge un conocimiento.

Otro ángulo de análisis es la tendencia de que el pueblo alemán —Fichte y Hegel— está llamado a ocupar, por el plan de la providencia, el lugar supremo en la historia del universo. Considerar esta arista podría explicar rasgos importantes de la filosofía alemana y no solo los acercamientos a ella por medio de la llamada teoría del conocimiento, y percibir, enseguida, que estamos en presencia de lo que se pudiera llamar una filosofía revelada, heredada del judaísmo y ante una teología protestante racionalizada. El elemento de fe religiosa se fundamenta en los testimonios de la tradición, incluso el testimonio de los sentidos; puede reproducir la naturaleza y a Dios a ficciones del espíritu; por o a través de su crítica de toda realidad quedará profundamente persuadida de que el espíritu que en ella inquiere y disputa es irrevocable y divino. Empleará su escepticismo para convertir todas las cosas en ideas, a fin de encadenarlas más firmemente a los intereses morales del pensador. Esta filosofía revelada lo concibe a partir que las principales figuras no son individuos, sino naciones e instituciones. Es fundamento esencial del protestantismo y de la filosofía alemana el que la religión abandone gradualmente sus personajes sobrenaturales y sus esperanzas personales y el absorbida en el deber de vivir varonil y escrupulosamente de vida convencional de este mundo. La filosofía alemana ha heredado del protestantismo su intención piadosa; también una tendencia a retener, para cualesquiera concepciones transformadas que pueda adelantar, los nombres de creencias antiguas. Estos son los casos de Dios, la libertad y la inmortalidad que pueden ser convertidos finalmente en sus opuestos, ya que el oráculo de fe es interno; pero sus nombres pueden conservarse junto con el sentimiento de que esos nombres expresarán ahora un objeto mucho más satisfactorio que el que originalmente representaban. Kant era puritano; veneraba la ley de lo justo como cosa inmutable y sagrada, quizás nunca obedecida en el mundo. Fichte era un poco más libre en su calvinismo; la ley de lo justo era la fuerza activa de toda la naturaleza y la vida, aunque pudiera haber sido revelada por una generación condenada. Hegel era un luterano libre y superior; vio que la voluntad divina se realizaba de manera necesaria y continua en este mundo, aunque no pudiéramos reconocer el hecho en nuestros juicios morales insignificantes.

El protestantismo no fue una reforma accidental por el hecho de enfrentarse a factores de corrupción en otra denominación cristiana; fue básicamente una reforma en cuanto que cada individuo tenía que reinterpretar las prácticas de la iglesia en su propio espíritu. Si las aceptaba sin renovarlas a la luz de su experiencia religiosa personal, nunca tendría lo que el protestantismo considera como una religión viva. La filosofía alemana heredó esa característica; no es una ciencia acumulativa que puede ser transmitida ya hecha. Es esencialmente una reforma, una revisión del conocimiento tradicional, que cada desconocedor tiene que hacer por sí mismo, sobre la base de prestar solo un servicio externo a la verdad trascendental. Ser convertido en su principal tarea; tiene que refutar por sí mismo las concepciones naturales con las cuales él y todos los demás hombres han comenzado la vida.

Tomando en consideración lo planteado anteriormente, vemos que la labor filosófica de Immanuel Kant comprende dos períodos: el período pre-crítico y el crítico. En el primero Kant expone un importante dominio de la ciencia de su tiempo. Se anticipa a Laplace en la hipótesis del origen nebuloso del sistema solar; desde el punto de vista filosófico, su pensamiento se mueve con una inclinación a veces a la metafísica y otras al empirismo, hasta que, como el mismo expresa, la lectura de David Hume lo estremece profundamente y le ofrece el camino para la realización de su gran tarea que culmina

con la *Crítica de la Razón Pura*, lo que da inicio al llamado período crítico y definitivo en su filosofía.

En David Hume la filosofía inglesa de la experiencia alcanza su punto culminante. Según él, la fuente primaria de todo conocimiento son las impresiones, lo que califica los elementos o datos inmediatos de los sentidos. Las ideas constituyen solo copias de las impresiones. A partir de este postulado Hume establece como criterio epistemológico que el único modo de determinar la legitimidad de una idea se fundamenta en mostrar la impresión de que es copia. Al aplicar esta norma a los conceptos básicos de sustancia y causalidad, Hume demuestra su falta de sustentación en las impresiones, por lo que carecen de fundamentación teórica. Kant penetró en el fondo de la doctrina de Hume y, sin dejar de considerar sus implicaciones, advirtió que de ella no se deriva solamente, sino también la base de sustentación teórica de la ciencia. Para Kant los principios básicos de la ciencia muestran las verdades necesarias y universales. Entonces Kant se pregunta cómo son posibles la matemática y la física pura; qué estructura debe tener el aparato cognoscitivo del hombre para permitirle producir la ciencia cuyas verdades fundamentales escapan a la contingencia y relatividad de las proposiciones puramente empíricas. Queda entonces claro para Kant que la experiencia que lo explica todo necesita a su vez ser explicada; que la experiencia no es un dato último, simple, absoluto, como creía Hume, sino que por el contrario es compuesta. Kant encuentra dos planos principales en la estructura del conocimiento y en cada uno de estos dos planos dos factores. El primer plano es el de la sensibilidad, tema de la *Estética Trascendental* y los dos factores que intervienen en este plano son la materia de las sensaciones que proviene de la realidad al afectar nuestro aparato cognoscitivo y la forma de la intuición que son el Espacio y el Tiempo. Según se expresa en su *Crítica de la Razón Pura*, existe una realidad que nos afecta, la cual es independientemente de la experiencia y anterior a ella, pero esta realidad no nos es completamente desconocida en su esencia. Quiere esto decir que sabemos que existe, pero no sabemos en qué consiste. A esta realidad desconocida e incognoscible es la que Kant denomina cosa en sí.

Dentro del marco de desarrollo de la filosofía alemana está la figura de Johann Fichte. Su tesis parte de la argumentación de que la ciencia pretende desarrollar el sistema de las formas necesarias de representar y conocer; teoriza en torno a una filosofía primera o una ontología fundamental, a eso en realidad apuntaba Kant en su deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Fichte comienza a partir de este punto del pensamiento kantiano al que pretende completar, pues desde su punto de vista Kant se ha quedado a medio camino. Según Fichte, Kant no ha podido demostrar que las categorías de la experiencia constituyan el sistema de las formas necesarias del obrar de la conciencia, pues estas son exclusivamente formas de la inteligencia pura.

Para Fichte habían solo dos filosofías posibles: el dogmatismo y el idealismo. El primero admite cosas en sí trascendentes al pensamiento y niega el yo de su espontánea libertad, amén de que no es nada claro de entender cómo algo que no es ni espíritu ni conciencia puede ejercer su impronta en el espíritu y en la conciencia. El idealismo, en segundo lugar, no admite más que representaciones, que hace emanar del yo, con lo que este queda libre e independiente. En Fichte el espíritu es Dios, que lo crea todo de la nada, de manera que la teoría de la ciencia deduce todo a priori, sin tener en cuenta la percepción, es decir, a posteriori. Asimismo, la teoría de la ciencia constituye para él la construcción absolutamente a priori de toda la conciencia

común de todos los seres racionales en cuanto a sus trazos esenciales, lo mismo que la geometría construye absolutamente a priori las maneras universales de limitación del espacio por cualquier ser racional. Resulta importante en la filosofía fichteana sus tesis en torno a la idealidad como realidad. Ello no quiere decir que del concepto del yo se saque toda la ciencia, pues según el filósofo la teoría de la ciencia es realista, ya que existe una fuerza totalmente enfrentada a toda las naturalezas finitas, el no-yo, de la cual dependen aquellos en cuanto a su ser empírico. Para Fichte, entonces, la teoría de la ciencia afirma tan solo que dicha fuerza opuesta es simplemente sentida.

Si bien para Fichte solo existían dos estructuras filosóficas, a saber: el dogmatismo y el idealismo, para Frederick Schelling se plantean dos puntos de vista teóricos. Piensa que todo saber se ha de ocupar tanto del objeto como del sujeto, ya que no estará permitido decidirse solamente por ninguno de los dos términos opuestos, sino de precisar cómo lo objetivo lleva lo subjetivo y viceversa. En su filosofía de la naturaleza, Schelling recorre el camino del objeto al sujeto, donde la naturaleza es algo más que un simple producto del yo, una simple barrera que el yo se impone para contrastar su valor frente a ella. La naturaleza es algo realmente dado y que posee una riqueza de contenido, que esta misma plenitud es ya una prueba de su alteridad respecto del sujeto. Se da aquí una nueva actitud frente la naturaleza y en esta transición de lo del idealismo en sentido subjetivo al objetivo está el viraje fundamental de la filosofía postkantiana. Schelling asume la naturaleza como un organismo vivo, con alma y crecimiento continuo, es una escala que se expande de manera ascendente en formas superiores. Se plantea primero la materia producida por la gravedad, luego los fenómenos del calor y movimiento, producido por la luz, y finalmente los fenómenos de lo orgánico, producidos por la vida. Una vez la vida planteada como síntesis, contiene en sí la tesis y la síntesis y, por tanto, todo lo anterior a ella fue ya una forma de vida.

Schelling expresa en su filosofía de naturaleza que la llamada naturaleza muerta no es otra cosa que inteligencia inmadura, es una estructura de sentido, penetrada de teleología, se nos revela que detrás de la vida y el alma tiene que estar el espíritu. Según Schelling el espíritu se nos da, de modo inmediato, en la forma suprema de la naturaleza, en el hombre, porque la naturaleza es ya siempre vida en su última esencia. De manera que el principio vital y el espíritu introducidos en la naturaleza por Schelling significan frente a la filosofía natural de Kant, el mismo viraje decisivo que la acentuación de la objetividad de la naturaleza frente a Fichte. En torno a la filosofía trascendental, Schelling hace un recorrido a la inversa que el llevado a cabo en la filosofía de la naturaleza, al exponer cómo se explican las realidades del objeto y de la naturaleza a partir del sujeto y del espíritu. No se deducen como posición del yo, sino como elemento penetrante que se le revelará la naturaleza, como que está ya allí detrás de la vida del espíritu. Dicho proceso es similar al empleado en la filosofía de la naturaleza para probar que detrás de la naturaleza está el espíritu.

El punto de arranque del pensamiento de Hegel es Kant, allí donde se quedó este a medio camino. En Kant la espontaneidad del yo estaba restringida a las formas del objeto del conocimiento, solo en esta formalidad el objeto era fruto de las categorías del espíritu. Hegel reafirma dicha apreciación y agrega que el principio de independencia de la razón, de su absoluta suficiencia y espontaneidad en sí misma, hay que mirarlo desde ahora como un principio universal de la filosofía, como uno de los principios del tiempo.

Al preguntarse si un objeto así entendido, sobre la base de la total independencia y espontaneidad de la razón, es todavía en realidad un objeto; y se responde que si bien las categorías corresponden al pensamiento en cuanto tal, no se sigue en modo alguno que, por eso, sean ellas algo exclusivamente nuestro y no sean también determinaciones de los objetos mismos. La salida a tales problemáticas que aborda Hegel es que el pensar del hombre, en cuanto ese pensar es verdad y tocar al ser, sea el mismo el pensar del espíritu del mundo, un pensar del espíritu cósmico que crea las cosas que piensa y en el que coinciden pensar, verdad y ser. Entonces expondrá que lo absoluto es la idea universal y única que, juzgando y discerniendo, se especifica en el sistema de ideas particulares; o que la discernirse a sí misma la idea en ambos fenómenos (espíritu y naturaleza) los determina como manifestación suyas (de la razón que se sabe a sí misma), y se da en ello por justo el doble hecho de que la naturaleza de la cosa, el concepto, es lo que progresa y se desarrolla, y este movimiento es, a la par, la actividad del conocer. Completando esta tesis, concluye que la idea eterna, que es en sí y para sí, eternamente se actúa a sí misma, como espíritu absoluto, se produce y se goza. Esto es lo que llama idealismo absoluto.

Para Hegel entonces pensar, ser y verdad es idéntico con el espíritu; por tanto, se establece la tesis de que “Todo lo racional es real y todo lo real es racional”.

Hegel ve el espíritu y su dialéctica a través del concepto de vida y totalidad, en el sentido de que el espíritu mismo fundido e identificado con el proceso mismo de la naturaleza; él mismo es el proceso. El ser y el pensar son ahora una misma cosa. La ciencia pura presupone consiguientemente la liberación de la oposición de la conciencia. Contiene en sí el pensamiento en cuanto que este es también la cosa misma o contiene la cosa en sí misma en cuanto que ella es también el pensamiento puro. La lógica hegeliana es la expresión del pensamiento puro, el método absoluto del conocer, el espíritu que piensa su ser; en la fenomenología Hegel había descrito la conciencia en su avance progresivo, que va desde la oposición inmediata de conciencia y objeto, según la actitud vulgar, hasta el saber absoluto, movimiento sobre la base de las esencias puras. De ahí se constituye ahora el contenido de la Lógica, como el sistema de la razón, como el reino del pensamiento puro.

La crisis política europea y la consolidación del proceso revolucionario —burgués— de la tercera década del siglo XIX posibilita lo que se conoció como el movimiento de la izquierda hegeliana y en esa circunstancia surge la figura de Ludwig Feuerbach.

El agotamiento y natural desintegración de la escuela hegeliana trajo consigo que la misma se fracturara en un ala derecha y otra izquierda, como resultante lógica de las contradicciones existentes en las ideas de Hegel.

Las tendencias entre las dos corrientes quedaron marcadas por las investigaciones sobre teoría del Estado y de las religiones por parte de la derecha, mientras que los hegelianos de izquierda se centraron en ideas críticas y revolucionarias al hegelianismo.

Resultó el ateísmo, en el marco de la corriente de izquierda, donde se desarrolló el pensamiento de Feuerbach que en su devenir conformó su conocida filosofía antropológica y materialista, siendo la más radical dentro del movimiento. Existe un intento —como se observa en el espíritu de su obra— de construir una filosofía del futuro, criticando las concepciones teóricas anteriores y, básicamente, las teorías hegelianas.

Esto último, aun cuando tanto Marx como Engels lo valoraron de positivo, no fue óbice para que los mismos observaran que las críticas al hegelianismo se fundamentaron sobre la base de criterios misticadores.

En la obra de F. Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* se analiza la interpretación filosófica-antropológica y materialista feuerbaquiana, para concluir que en dichas especulaciones no se superan las tesis expuestas por los filósofos clásicos alemanes.

La fundamentación de los clásicos del marxismo se sustenta en el hecho de que la crítica de Feuerbach no expone una revolución teórica ni ideológica y, por tanto, sus críticas a la filosofía especulativa y a la religión, mediante un proceso de inversión, no constituye más que una alternativa al pensamiento especulativo y contemplativo anterior.

Dicha especulación contemplativa deja en un sitio similar las concepciones sobre el hombre y al sociedad que se habían expuesto desde Kant hasta Hegel. No obstante, es importante destacar que la concepción materialista de Feuerbach jugó un destacado papel en el marco de los hegelianos de izquierda con su tesis sobre la sociedad.

Aun cuando Marx fue influenciado por el pensamiento feuerbaquiano, se planteó la necesidad de desarrollar la semilla que estaba plantada en las concepciones de Feuerbach, las que sirvieron en gran medida de base a las tesis marxista del materialismo histórico.

Es importante destacar entonces que Marx, al profundizar en la base de sustentación de la filosofía de Feuerbach, en torno a la esencia genérica del hombre, argumenta la teoría de la esencia humana como el conjunto de todas las relaciones sociales. De esta manera el marxismo establece los fundamentos para un estudio y análisis de la sociedad a partir del concepto de formación económica-social.

Queda esbozado aquí la crítica del marxismo a los aportes y limitaciones del pensamiento de L. Feuerbach.

En el ensayo de la profesora Zaira Rodríguez Ugidos titulado *La filosofía clásica alemana como corriente del pensamiento filosófico moderno*, se sintetizan los fundamentos teóricos y metodológicos del pensamiento alemán de los siglos XVIII y XIX.

1. En primer lugar, la filosofía clásica alemana consiste en una corriente filosófica coherente, y marca, por lo tanto, una etapa en la trayectoria del pensamiento filosófico moderno burgués europeo, y especialmente alemán, atendiendo a un conjunto de principios teóricos-filosóficos comunes desarrollados por los clásicos alemanes desde sistemas diferentes. Este conjunto de planteamientos teórico-filosóficos constituyen, precisamente, la problemática específica y característica de esta corriente de pensamiento filosófico; es decir, un conjunto de problemas, de perspectivas o de fórmulas para tratarlos y de soluciones para resolverlos. Engels, de una manera muy general, se refería a ello cuando hablaba de “la dialéctica consciente” de los clásicos alemanes, para destacar lo que de valioso tenían las concepciones no solo de Hegel, sino de Kant, de Fichte, de Shelling, incluso, de Feuerbach. Apuntaremos aquí solamente algunos principios de esta “dialéctica consciente”.
 - a) La necesidad de un tratamiento teórico y, por lo tanto, sistemático de la filosofía. Esta es una de las características del pensamiento científico de

nuestra época: la integración y sistematización (dialéctica) de los conocimientos. Los clásicos alemanes —desde Kant hasta Hegel— sintieron esta necesidad, aun cuando lo realizaron desde perspectivas especulativas. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels valoró estos intentos señalando que con ello se llegó a previsiones geniales, se previeron descubrimientos posteriores.

- b) El concepto del hombre o del espíritu como sujeto activo y creador, es decir la noción de praxis, que deja atrás las concepciones materialista e idealista, racionalista o empirista, donde el sujeto humano es concebido como mero elemento pasivo y no transformador. Aun cuando no es hasta Hegel que la noción de la actividad creadora del espíritu —como fuerza negativa, destructora, y sujeta a leyes— alcanza su definitiva madurez, desde Kant encontramos ya esbozada esta tesis. En Feuerbach, a pesar de que hay un regreso del materialismo contemplativo y a pesar de que desconoció el valor de la dialéctica hegeliana, su filosofía de la religión lleva el germen de la teoría de la praxis de los clásicos alemanes: la práctica antropológico-religiosa como fórmula para la liberación humana de la enajenación.
- c) El concepto de libertad como autodeterminación y autoconciencia del sujeto racional.
- d) La razón como actividad sintético-constructiva o como síntesis dialéctico-totalizadora. La tesis acerca de la síntesis entre el sujeto y el objeto, como síntesis o unidad de elementos diversos encuentra formulaciones específicas en cada clásico alemán, pero parte de una misma concepción dialéctica.

Notas biográficas

.....

Immanuel Kant (1724-1804)

En el mundo intelectual de nuestros días hay un Kant de los filósofos, un Kant de la divulgación científica y un Kant pedagogo/científico de la educación. Con objeto de explicitar la competencia y relevancia de Kant en materia de pedagogía, resultará instructivo conocer los datos de su biografía profesional que guardan relación con esa disciplina. Nació en la ciudad de Königsberg, el 22 de mayo de 1724. Sus padres eran de extracción social humilde. El pequeño fue educado de forma que pudiese recordar a sus padres y reconocer con la “mayor gratitud” que no hubiera podido tener una mejor educación moral. Aprendió a leer y escribir en la escuela-hospital de la periferia.



Posteriormente asistió al Collegium Fridericianum, donde, entre otras materias, estudió latín (clásicos), griego (*Nuevo Testamento*) y teología/religión, cuya permanente presencia en la enseñanza y la vida escolar le resultaba opresiva, pese a que sentó las bases para su posterior religiosidad personal, de orientación racional. A los 16 años Kant ingresó en la Universidad de Königsberg (con influencias educativas de la filosofía de Leibniz). En los años que siguieron impartió enseñanza y se formó como preceptor/profesor particular para niños de hasta 12 años. En 1755 se licenció en Königsberg y en ese mismo año opositó a la docencia con un trabajo sobre “Una nueva aclaración de los principios del conocimiento metafísico”. En su calidad de preceptor privado se interesó por Newton, Hume y, sobre todo, por Rousseau, a quien atribuye el haberle “enderezado” e iniciado en una “revolución en cuanto al estilo de pensar”. Su actividad de profesor auxiliar, financiada en parte mediante un puesto de ayudante de bibliotecario en la Biblioteca real de Königsberg, concluyó en 1770 al ser nombrado profesor titular de lógica y metafísica (la tesis que presentó llevaba por título “Sobre la forma y principios

del mundo sensorial y del entendimiento”). La carrera docente de Kant le llevó a la cima de la lengua intelectual alemana. A lo largo de su intensa vida de erudito (fue también rector de la Universidad entre 1768 y 1788) redactó las obras filosóficas que marcarían la pauta de su tiempo. Entre ellas cabe destacar: en 1781, *Crítica de la Razón Pura* (segunda edición de 1787); en 1783, *Prolegómenos a toda metafísica futura*; en 1785, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; en 1788, *Crítica de la razón práctica*; en 1790, *Crítica del juicio*; en 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; en 1795, *La paz eterna*; en 1797, *Metafísica de las costumbres*; en 1798, *El conflicto de las facultades*; y, en 1798, *Antropología desde un punto de vista pragmático*. En discusión con los intelectuales más relevantes de la escena cultural europea de la época redactó, en 1784, además de otras muchas contribuciones menores, la famosa *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* En 1796 impartió su última clase. Falleció en 1804 pronunciando estas palabras: “Está bien”. Se había liberado del temor a la muerte gracias, básicamente, a su orientación religiosa teísta.

Si intentamos resumir en breves palabras la disposición espiritual de Kant, merecerían destacarse sus conocidas preguntas de 1793, que con el tiempo llegarían a ser universalmente famosas: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar? 4. ¿Qué es el hombre? Kant abordó críticamente y en profundidad estos problemas en dos planos de reflexión:

Por una parte, en un intento de positivización ilustrada de la razón humana, emprendió una autoevaluación racional de las posibilidades de aquella en el hombre y de sus limitaciones. En esta línea se halla la inmensa “modestia” crítica y la limitación a las experiencias posibles de todo ser humano (fenómenos) de la *Crítica de la razón pura*, que conduce al absurdo las aparentes pruebas ideológicas y considera inalcanzable el conocimiento científico de la cosa en sí (*noumenos*).

Pero, por otra parte, Kant no se limitó a una apreciación en todo momento comedida de la razón humana, sino que, por encima de ella, abrió perspectivas a la dimensión reflexiva de la libertad, la inmortalidad y la realización religiosa. El propio Kant expresó una creencia “indefectible” en su *Crítica de la razón pura* (II. Doctrina trascendental del método. Capítulo II. Sección tercera: La opinión, el saber y la creencia) en una “existencia de Dios y en una vida futura”. No obstante, según Kant, la creencia en “Dios, la libertad y la inmortalidad” —que hace feliz al hombre e instituye la paz en el mundo— no puede racionalizarse, adoctrinarse o ideologizarse (volverse “dogmática”). De ahí que nos prevenga críticamente contra una supuesta posibilidad de prueba en ese dominio. De no ser así, no sería posible la libertad espiritual del hombre. En este sentido había sometido Kant a crítica la razón en su prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. “Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar lugar a la fe”; es decir, para preparar el camino a las correspondientes certezas morales

en el ámbito existencial humano. La razón pura ni abre ni cierra la “perspectiva hacia un artículo de fe”. Con ello Kant ha expresado de forma rotunda la exigencia de la libertad humana y ha llamado la atención sobre su reconocimiento, en consonancia con la dignidad del ser humano, en el ámbito de la subjetividad. A ello estará dedicada, básicamente, la *Crítica de la razón práctica*. Su “Conclusión” comienza así: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, en tanto mayor medida cuanto con más frecuencia y dedicación se ocupa de ellas la reflexión: El cielo estrellado sobre mí, y la ley moral en mí”.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Proveniente del sector más modesto de la burguesía alemana, realizó estudios de teología en Jena y Leipzig. Comenzó su actividad filosófica en el más estricto espíritu kantiano y publicó varios escritos tempranos, donde aún no se manifestaba como autor de un sistema independiente. En 1794 ocupó una cátedra de filosofía en Jena. Los cinco años de actividad docente en esta universidad constituyeron una etapa crucial en su evolución. La *Doctrina de la ciencia*, su obra más completa y representativa, fue escrita entonces. También se ocupó del Derecho y, tanto en este campo como en los restantes, influyó profundamente sobre sus continuadores. Hubo de abandonar su cátedra por la libertad de sus ideas en cuanto a religión, moral y política, en comparación con el estado de cosas existentes en Prusia, donde el Estado reprimía toda liberalidad e innovación que tocara el status social e ideológico.



Frecuentó, al igual que Schelling, el círculo de los Schlegel, verdadero centro cultural y democrático de su época, foco revolucionario en el sentido conservador que tan bien caracterizaron Marx y Engels como característico de la burguesía progresista alemana. Continuó sus labores académicas en la Universidad de Berlín, en la cual llegó a ser rector. Fichte, pese a sus limitaciones que lo conducen a formular un sistema idealista subjetivo en el cual se eliminan las concesiones al materialismo de Kant, estableció una dialéctica de la doctrina teórica y la doctrina práctica de la filosofía, una dialéctica del conocer y sus implicaciones para el sujeto y la realidad —juzgada por él como un “no-yo”— que corresponden a la revolución antropológica, médula de la revolución filosófica llevada a cabo por Kant en sus tres *Críticas...* y que dejaría huellas profundas y beneficiosas en la filosofía de su tiempo, sin dejar tampoco de influir en ella sus numerosos lados débiles.

En el plano político fue uno de los más entusiastas defensores que tuvo en su país la revolución francesa, en cuyos posteriores movimientos revolucionarios participó. Todo esto influyó positivamente en sus posiciones políticas, más radicales que las de sus contemporáneos. Entre sus obras más relevantes se encuentran la mencionada *Doctrina de la ciencia*,

cuya primera introducción, que sintetiza sus principios centrales ofrecemos al lector, la *Doctrina del Derecho*, el *Sistema moral según los principios de la doctrina de la ciencia*, y los llamados comúnmente *El destino del hombre*, que aquí presentamos, y el *Destino del sabio*, entre muchas otras.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)



Estudió teología en la ciudad de Tubinga, donde se relacionó con figuras que pronto serían de las más relevantes de su generación como el poeta Holderlin y Hegel, con quien sostendría una fructífera amistad, interrumpida por problemas de carácter ético. En Leipzig y Jena se familiarizó profundamente con las ciencias naturales y con la filosofía de Kant y Fichte. Muy joven frecuentó el famoso círculo de los Schlegel, donde se relacionó con J. W. Von Goethe, quien lograría para él una cátedra universitaria en Jena e influiría, además, de forma decisiva en su maduración filosófica con sus doctrinas humanistas, su panteísmo y su ideal de síntesis de toda la cultura en torno al nexo hombre-cosmos, todo esto a petición de Carolina Schlegel, quien conocía a Goethe desde niña y que contrajo matrimonio poco después con Schelling, quien durante toda su vida ejerció el profesorado en distintas universidades alemanas con ciertos intervalos de retiro.

En la evolución de Schelling pueden apreciarse varias etapas que caracterizan su obra en cada una como bien diferente de las restantes. En su primera juventud se dedica a la teología y la mitología; más tarde a la filosofía de la naturaleza, hasta 1800 en que publica su obra más relevante y sistemática, *El sistema del idealismo trascendental*, seguido por escritos que desarrollan principios presentes en dicha obra. Sobre 1809 su pensamiento derivó hacia el misticismo, muy cercano a la teosofía de Jakob Böhme, pero mientras el segundo tuvo el mérito de fundamentar, en el siglo ^{xvi}, y con el ropaje místico propio de la filosofía alemana en esta etapa, una visión dialéctica del universo y el saber humano, Schelling retrocede hacia un irracionalismo que hizo desmerecer las concepciones de su etapa más brillante en torno a 1800.

El joven Federico Engels, que asistió a las lecciones que Schelling impartiera en Berlín, se sintió decepcionado al no encontrar al filósofo dialéctico que suministrara tan valiosas ideas no solo a filósofos, sino también a científicos relevantes. La filosofía de Schelling, que aguarda aún por mayores y más profundos estudios en el campo de la investigación marxista-leninista, estableció la primacía de la naturaleza con respecto a todo fenómeno, con lo cual rebasó el idealismo subjetivo de sus predecesores en la clásica alemana.

Asimiló en esta concepción lo más valioso de Cusa, Leibnitz, Spinoza y muchos de sus predecesores, sin olvidar el iluminismo alemán que con Herder, Goethe, Lessing y otros, había establecido el panteísmo como forma de comprender la ac-

tividad interna de la naturaleza y su producto más acabado, el hombre, y superar así muchas de las limitaciones metafísicas de la ilustración francesa, aunque cayeron en el polo opuesto, el idealismo, Hegel nunca pudo superar a Schelling en lo tocante a la filosofía de la naturaleza, aunque en la lógica general del sistema y la concepción de la historia sí lo hiciera en muchos aspectos.

Entre sus obras se destacan, además de la mencionada, de la cual ofrecemos una amplia selección, la *Historia de la más reciente filosofía*, *Sobre el alma universal*, *ideas de una filosofía de la naturaleza*, *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, y otras.

Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831)

Jorge Guillermo Federico Hegel nació en Stuttgart, capital de Baden-Wutemberg, el 27 de agosto de 1770. A partir de 1788 estudió filosofía en el seminario de Tubinga. En 1790 se licenció en filosofía y en 1801 se doctoró en Jena, época en que apareció su premier escrito: "Sobre la diferencia que hay entre el sistema de Fichte y el Schelling". En 1804 es elegido consejero de la Sociedad Mineralógica de Jena. Un año después es nombrado profesor extraordinario y en el otoño empezó por primera vez a enseñar sobre historia de la filosofía. A causa de la guerra se trasladó a Bamberg, donde trabajó en un periódico durante un año. En abril de 1807 apareció la *Fenomenología del Espíritu*. En el otoño de 1808 es nombrado director del gimnasium de Nuremberg, lugar donde permaneció ocho años. La *Ciencia de la Lógica*, su segunda obra de importancia, fue publicada entre 1811 y 1816. En este último año ocupó la cátedra de Heidelberg. De esta época es el esbozo de una *Enciclopedia de las ciencias*. En 1818 ocupó en Berlín la cátedra que dejara vacante Fichte como consecuencia de su muerte. Numerosos discípulos lo rodearon en el período de 1818-1830; es esta la época de una valiosa labor filosófica. En 1821 publicó *Filosofía del Derecho*. Editó por tercera vez la *Enciclopedia* (1830) y reelaboró la *Lógica*. Murió de cólera el 14 de noviembre de 1831.



Ludwig Feuerbach (1804-1872)

Nace en Ladshut (Baviera). Estudió teología en Heidelberg y filosofía en Berlín, con Hegel (1824-1825), y filosofía en Erlangen (1826-1828) donde fue "Privatdozent". No pudo conseguir una cátedra titular y vivió retirado en Bruchberg (1824-1860) y en Rechemberg cerca de Munich (1860-1872).



Adherido a la "izquierda hegeliana", fue durante un tiempo el más destacado e influyente representante de esta tendencia. Durante unos años un grupo de jóvenes filósofos, entre ellos

· figuraba Marx, fueron todos feuerbaquianos. Gran reso-
· nancia alcanzaron sus *Pensamientos sobre la muerte y la*
· *inmortalidad*, que aparecieron anónimamente en 1830 y que
· constituían un violento ataque contra toda teología es-
· peculativa.

· Su obra fundamental *La esencia del cristianismo* fue editada en
· 1841 y en 1848-1849 publicada su tercera edición.

Selección de fragmentos y textos de los filósofos



Immanuel Kant

Crítica de la razón pura

(SELECCIÓN)

A Su Excelencia el real ministro del Estado, Barón de Zedlitz.

Señor:

Fomentar el progreso de las ciencias, en la parte en que cada uno puede hacerlo, es trabajar en el interés de Vuestra Excelencia; pues éste se halla íntimamente unido con aquéllas, no sólo por el elevado puesto de protector que ocupáis, sino porque tenéis con las ciencias la íntima relación de un aficionado y de un conocedor ilustrado de las mismas. Por eso hago uso del único medio que está en cierto modo a mi alcance, para testimoniar mi agradecimiento por la confianza con que Vuestra Excelencia ha querido honrarme, considerándome capaz de contribuir en algo a sus propósitos.

A la misma favorable atención con que Vuestra Excelencia honró la primera edición de esta obra, dedico ahora esta segunda; y le encomiendo al mismo tiempo también las demás circunstancias de mi vocación literaria. Soy con la más profunda veneración de Vuestra Excelencia súbdito y obediente servidor,

IMMANUEL KANT

Königsberg, el 23 abril 1787.

Prólogo

La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana.

En esta perplejidad cae la razón sin su culpa. Comienza con principios, cuyo uso en el curso de la experiencia es inevitable y que al mismo tiempo se halla suficientemente garantizado por ésta. Con ello elévase (como lo lleva consigo su naturaleza) siempre más arriba, a condiciones más remotas. Pero pronto advierte que de ese modo su tarea ha de permanecer siempre inacabada

porque las cuestiones nunca cesan; se ve pues obligada a refugiarse en principios que exceden todo posible uso de la experiencia y que, sin embargo, parecen tan libres de toda sospecha, que incluso la razón humana ordinaria está de acuerdo con ellos. Pero así se precipita en obscuridades y contradicciones; de donde puede colegir que en alguna parte se ocultan recónditos errores, sin poder empero descubrirlos, porque los principios de que usa, como se salen de los límites de toda experiencia, no reconocen ya piedra de toque alguna en la experiencia. El teatro de estas disputas sin término llámase *Metafísica*.

Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la *reina* de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, ciertamente merecía tan honroso nombre, por la importancia preferente de su objeto. La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio y la matrona gime, abandonada y maltrecha, como Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exul, inops* (Ovidio, *Metamorfosis*).

Su dominio empezó siendo *despótico*, bajo la administración de los *dogmáticos*. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa *anarquía*, y los *escépticos*, especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión. Mas eran pocos, por fortuna, y no pudieron impedir que aquellos dogmáticos trataran de reconstruirla de nuevo, aunque sin concordar en plan alguno. En los tiempos modernos pareció como si todas esas disputas fueran a acabarse; creyóse que la legitimidad de aquellas pretensiones iba a ser decidida por medio de cierta *Fisiología del entendimiento* (del célebre Locke). El origen de aquella supuesta reina fue hallado en la plebe de la experiencia ordinaria; su arrogancia hubiera debido, por lo tanto, ser sospechosa, con razón. Pero como resultó sin embargo que esa *genealogía*, en realidad, había sido imaginada falsamente, siguió la metafísica afirmando sus pretensiones, por lo que vino todo de nuevo a caer en el *dogmatismo* anticuado y carcomido y, por ende, en el desprestigio de donde se había querido sacar a la ciencia. Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo *indiferentísimo*, madre del Caos y de la Noche en las ciencias, pero también al mismo tiempo origen, o por lo menos preludeo de una próxima transformación e iluminación, si las ciencias se han tornado confusas e inútiles por un celo mal aplicado.

Es inútil en efecto querer fingir *indiferencia* ante semejantes investigaciones, cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana. Esos supuestos *indiferentistas*, en cuanto piensan algo, caen de nuevo inevitablemente en aquellas afirmaciones metafísicas, por las cuales ostentaban tanto desprecio, aun cuando piensen ocultarlas trocando el lenguaje de la escuela por el habla popular. Esa indiferencia empero, que se produce en medio de la prosperidad de todas las ciencias y que ataca precisamente aquella, a cuyos conocimientos —si pudiéramos adquirirlos— renunciaríamos menos fácilmente que a ningunos otros, es un fenómeno que merece atención y reflexión. Es evidentemente el efecto no de la ligereza, sino del Juicio maduro de la época, que no se deja seducir por un saber aparente; es una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura* misma.

Por tal no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que esta puede aspirar *independientemente de toda experiencia*; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no sólo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por principios.

Ese camino, el único que quedaba libre, lo he emprendido yo hoy y me precio de haber conseguido así apartar todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón, oponiéndola a sí misma, cuando actuaba sin basarse en la experiencia. Y no es que haya eludido sus cuestiones, disculpándome con la incapacidad de la razón humana, sino que las he especificado todas por principios y, después de haber descubierto el punto de desavenencia de la razón consigo misma, las he resuelto a su entera satisfacción. Ciertamente que la contestación a esas cuestiones no ha recaído como pudiera esperarlo el exaltado afán dogmático de saber; pues este afán no podría satisfacerse más que con artes de magia, de que yo no entiendo. Pero tampoco es ese el destino natural de nuestra razón; y el deber de la filosofía era disipar la ilusión nacida de una mala inteligencia, aunque por ello hubiera que aniquilar tan preciada y amada ilusión. En este trabajo, ha sido mi designio el hacer una exposición detalladísima y me atrevo a afirmar que no ha de haber un solo problema metafísico que no esté resuelto aquí o al menos de cuya solución no se dé aquí la clave. Y, en realidad, es la razón pura una unidad tan perfecta, que si su principio fuera insuficiente para sólo una de las cuestiones que le son propuestas por su propia naturaleza, habría desde luego que desecharlo, porque entonces no sería adecuado para resolver, con completa seguridad, ninguna otra.

Al decir esto, creo percibir en el rostro del lector una indignación mezclada con desprecio, por pretensiones al parecer tan vanidosas e inmodestas; y sin embargo, son ellas sin comparación más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario, que se jacta de demostrar en él quizá la naturaleza simple del *alma* o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. Tal autor se compromete en efecto a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que, lo confieso, supera totalmente a mi facultad. En vez de eso, he de ocuparme sólo de la razón misma y de su pensar puro, y no he de buscar muy lejos su conocimiento detallado, pues lo encuentro en mí mismo, y ya la lógica ordinaria me da un ejemplo de que todas sus acciones simples pueden enumerarse completa y sistemáticamente; sólo que aquí se plantea la cuestión de cuánto puedo esperar alcanzar con ella, si se me quita toda materia y ayuda de la experiencia.

Esto es lo que tenía que decir sobre la *integridad* en la consecución de *cada uno* de los fines y la *exposición detallada* en la consecución de *todos* juntos; que no constituyen un propósito arbitrario, sino que la naturaleza del conocimiento mismo nos los propone como *materia* de nuestra investigación crítica.

Hay aún que considerar la *certeza* y la *claridad*, requisitos que se refieren a la *forma*, como exigencias esenciales que pueden, con razón, plantearse al autor que se atreve a acometer una empresa tan espinosa.

Por lo que toca a la *certeza*, he fallado sobre mí mismo el juicio siguiente: que en esta clase de consideraciones no es de ningún modo permitido *opinar* y que todo lo que se parezca a una hipótesis, es mercancía prohibida que a

ningún precio debe estar a la venta, sino ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Pues todo conocimiento que ha de subsistir *a priori*, se reconoce en que debe ser tenido por absolutamente necesario, y más aún una determinación de todos los conocimientos puros *a priori*, puesto que debe ser el modelo y por tanto el ejemplo mismo de toda certeza apodíctica (filosófica).

Si esto a que me comprometo, lo he llevado a cabo en este punto, quede completamente abandonado al juicio del lector, porque al autor solo corresponde dar razones, mas no juzgar del efecto de las mismas sobre sus jueces. Pero para que nada pueda inocentemente ser causa de que se debiliten esas razones, séale permitido al autor advertir él mismo cuáles son los pasajes que pudieran ocasionar alguna desconfianza, aunque sólo se refieren al fin accesorio; de este modo quedará de antemano prevenido el influjo que la más mínima duda del lector en este punto pudiera tener sobre su juicio respecto al fin principal.

No conozco ningunas investigaciones que sean más importantes para desentrañar la facultad que llamamos entendimiento y, al mismo tiempo, para determinar las reglas y límites de su uso, que las que, en el segundo capítulo de la *Analítica trascendental*, he puesto bajo el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*; también me han costado más trabajo que ningunas otras, aunque no en balde, según creo. Ese estudio, dispuesto con alguna profundidad, tiene empero dos partes. Una se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer concebible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*, por eso justamente es esencial para mis fines. La otra va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto en sentido subjetivo; y aunque este desarrollo es de gran importancia para mi fin principal, no pertenece, sin embargo, esencialmente a él; porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia? y no es: ¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma? Como esto último es, por decirlo así, buscar la causa de un efecto dado y, en este sentido, tiene algo parecido a una hipótesis (aunque no es así en realidad, como lo demostraré en otra ocasión) parece como si este fuera el caso en que me tomo la libertad de *opinar* y en que el lector tiene que ser libre también de *opinar* de modo distinto. Considerando esto, debo prevenir al lector y recordarle que en el caso de que mi deducción subjetiva no llevase a su ánimo toda la convicción que espero, la objetiva sin embargo, que es la que aquí me importa principalmente, recibe todo su fuerza, para lo cual en todo caso puede ser bastante lo dicho en las páginas 235 a 241.

Finalmente, por lo que toca a la *claridad*, tiene el lector derecho a exigir primero la *claridad discursiva* (lógica) *por conceptos*, pero luego también una *claridad intuitiva* (estética) *por intuiciones*, esto es, por ejemplos u otras aclaraciones *in concreto*. De la primera me he cuidado suficientemente. Ello concernía a la esencia de mi propósito.

Pero también ha sido la causa accidental de que no haya podido satisfacer a la segunda exigencia, que es justa aunque no tan estrecha como la primera. En el curso de mi trabajo he estado casi siempre indeciso sobre lo que en esto debía de hacer. Los ejemplos y aclaraciones parecíanme siempre necesarios y acudían por tanto realmente, en el primer bosquejo, colocándose en sus lugares adecuados. Vi empero bien pronto la magnitud de mi problema y la multitud de objetos que habrían de ocuparme, y como me apercibí de que estos solos, en discurso seco y meramente *escolástico*, iban ya a hacer

la obra bastante extensa, parecióme improcedente engrosarla más aún con ejemplos y aclaraciones que sólo con una intención de *popularidad* son necesarios; tanto más cuanto que este trabajo no podía en modo alguno acomodarse al uso popular y los que propiamente son conocedores de las ciencias no necesitan tanto de ese aligeramiento, que aunque siempre agradable, podía resultar aquí incluso algo contrario al fin. El abate Terrasson dice, en verdad, que si se mide la magnitud de un libro no por el número de páginas, sino por el tiempo que se necesita para comprenderlo, podría decirse de más de un libro que *sería mucho más corto si no fuera tan corto*. Pero, por otra parte, cuando se endereza la intención de un autor a hacer comprensible un todo de conocimientos especulativos, extenso y sin embargo conexo según un principio, puede decirse con igual razón: *más de un libro hubiera sido mucho más claro si no hubiera querido ser tan enteramente claro*. Pues los auxilios para aclarar un punto, si bien son útiles *en las partes*, distraen empero a menudo *del todo*, no dejando al lector alcanzar pronto una visión de conjunto; con sus claros colores encubren, por decirlo así, y hacen invisible la articulación o armazón del sistema, que es lo más importante para poder juzgar de la unidad y solidez del mismo.

En mi opinión, puede servir al lector de no pequeño atractivo, unir su esfuerzo con el del autor, si tiene el propósito de llevar a cabo una obra grande e importante, completa y sin embargo duradera, según el bosquejo propuesto. Ahora bien, la metafísica, según los conceptos que de ella damos aquí, es la única de todas las ciencias que puede aspirar a una perfección semejante en poco tiempo y con poco trabajo, pero uniendo los esfuerzos de tal modo que no le quede a la posteridad más que arreglarlo todo por modo *didáctico*, según sus propósitos, sin poder por eso aumentar en lo más mínimo el contenido. Pues no es otra cosa que el *inventario*, sistemáticamente ordenado, de todo lo que poseemos por *razón pura*. Nada puede aquí pasarnos desapercibido, porque lo que la razón extrae enteramente por sí misma, no puede esconderse, sino que por la razón misma es traído a la luz, tan pronto como se ha descubierto el principio común de todo ello. La perfecta unidad de esa especie de conocimientos, obtenida por simples conceptos puros, sin que nada de experiencia, ni aun siquiera una intuición *particular* —que hubiera de conducir a experiencia determinada— pueda tener en ella influencia alguna para ampliarla y aumentarla, hace que esa incondicionada integridad no sólo sea factible, sino también necesaria. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex* (Persio).

Semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero publicar yo mismo con el título de: *Metafísica de la Naturaleza*. La cual, aun cuando no tenga ni siquiera la mitad de la extensión, habrá de poseer sin embargo un contenido incomparablemente más rico que esta crítica, que ha tenido que exponer primero las fuentes y condiciones de su posibilidad y ha necesitado limpiar y aplanar un suelo mal preparado. Aquí espero de mi lector la paciencia e imparcialidad de un *juez*; allí en cambio la condescendencia y ayuda de un *colaborador*; pues por muy completamente que se expongan en la crítica todos los principios para el sistema, pertenece empero al pormenor del sistema mismo el que no falte ninguno de los conceptos *deducidos*; estos no se pueden traer *a priori* a comprobación, sino que han de ser buscados poco a poco. Además como allí (en la crítica) se agota toda la *síntesis* de los conceptos, se exigirá aquí (en el sistema) además que ocurra lo mismo en lo que se refiere al *análisis*, todo lo cual es fácil y más bien entretenimiento que trabajo.

Quédame aún que decir algo referente a la impresión. Como se retrasó un tanto el comienzo de ella, no pude recibir para revisarlos, más que la mitad de los pliegos, en donde encuentro algunas erratas, que no perturban el sentido, excepto la que se encuentra en la página 379, línea 4 por abajo, en donde debe leerse *específico* en lugar de *escéptico*. La *Antinomia de la razón pura*, de la página 425 a la 461 está distribuida a modo de tabla poniendo a la izquierda lo que pertenece a la *tesis*, y a la derecha lo que pertenece a la *antítesis*; lo arreglé así para que tesis y antítesis puedan compararse una con otra con mayor facilidad.

Prólogo de la segunda edición, en el año de 1787

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la lógica ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállase conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya psicológicos sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya metafísicos sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc.), ya antropológicos sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la lógica empero queda determinado con entera exactitud, cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea este a priori o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye sólo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se su-

pone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

Ahora bien, por cuanto en estas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido a priori, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien para determinar simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también para hacerlo real. El primero es conocimiento teórico, el segundo conocimiento práctico de la razón. La parte pura de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente a priori, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes gnoscitivas que las de la razón.

La matemática ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil como a la lógica, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o mejor dicho abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese cambio es de atribuir a una revolución, que la feliz ocurrencia de un sólo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tornarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite Diógenes Laercio, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el triángulo isósceles (hácese llamado Thales o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aún en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella a priori (por construcción), y que para saber seguramente algo a priori, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

La física tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del judicioso Bacon de Verulam ocasionó en parte —o quizá más bien dio vida, pues ya se andaba tras él— el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios empíricos.

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo, entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa evolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella de lo cual por sí misma no sabría nada.

Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer a priori (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posesión. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más ¡cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si sólo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte

esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la Metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocorre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes, sí admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo como se pueda a priori saber algo de ella. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atento a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los conceptos, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber a priori algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo en seguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aun antes de que me sean dados objetos, por lo tanto a priori, regla que se expresa en conceptos a priori, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas.

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos a priori, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la posibilidad de un conocimiento a priori y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están a priori a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer a priori, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es

precisamente el afán más importante de esa ciencia. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento a priori de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo incondicionado, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones.

Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado no puede ser pensado sin contradicción; y que en cambio, desaparece la contradicción, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase por consiguiente que lo condicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos sólo por vía de ensayo, está fundado. Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento a priori, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos.

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo primero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento a priori, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en una relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación general con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una

construcción completa; porque no trata más que de principios de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esa integridad está pues obligada como ciencia fundamental, de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

Pero se preguntará: ¿cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta empero se torna pronto en positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándolos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es negativa, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad positiva, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra Crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la casualidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes.

Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v. g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en una y la misma significación, a saber, como cosa en general (como

cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en dos significaciones, a saber como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto el principio de la casualidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como no libre, y sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como libre, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo conocer por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco conocer la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo pensar la libertad, es decir que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y por tanto de los principios que de ellos dimanar. Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega a priori principios que residen originariamente en nuestra razón, como datos de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y por consiguiente la libertad y con ella la moralidad (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al mecanismo natural. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos conocer teóricamente.

Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura, puede hacerse con respecto al concepto de Dios y de la naturaleza simple de nuestra alma. La omito sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera admitir Dios, la libertad y la inmortalidad para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos transcendentales. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda ampliación práctica de la razón pura. Tuve pues que anular el saber, para reservar un sitio a la fe; y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento

opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también cuanto mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber, que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo socrático, es decir por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la pérdida que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al monopolio de las escuelas, pero de ningún modo al interés de los hombres. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la substancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de una vida futura; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la libertad; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sabio y grande creador del mundo, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y a limitarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en

otras muchas cosas) se las tenga por únicas concededoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quodmecum nescit, solus vult scire videri*). Sin embargo se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles.

En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas.

Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el idealismo y el escepticismo, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios a priori, seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes.

La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el momento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente a priori, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa.

En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso Wolf, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de

cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de este, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la Ciencia, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las dificultades u obscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte también a la constitución de la cosa misma, es decir a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aun sólo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la exposición hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo) a la obscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta aquí (es decir hasta el final del capítulo primero de la *Dialéctica trascendental*) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de exposición, porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimiento del asunto y con imparcialidad. Éstos, aun que no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consideración con que he escuchado sus observaciones.

Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin embargo, más de un lector echarlas de

menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente nada.

Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo que no se podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además subsanarse, cuando se quiera, con sólo cotejar esta edición con la primera queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de ésta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan sólo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de escuela, pero sólo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cógeme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumpla sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las obscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura del sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro. Pero quien se haya adueñado de la idea del todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, solo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporciónanle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Königsberg, abril de 1787.

Introducción

- I -

De la distinción del conocimiento puro y el empírico

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase todo él en la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos conocimientos llámanse a priori y distínguense de los empíricos, que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es bastante determinada para señalar adecuadamente el sentido todo de la cuestión propuesta. Pues hay algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, de los que suele decirse que nosotros somos a priori partícipes o capaces, de ellos, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, la cual, sin embargo, hemos sacado de la experiencia. Así, de uno que socavare el fundamento de su casa, diríase que pudo saber a priori que la casa se vendría abajo, es decir, que no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Mas totalmente a priori no podía saberlo. Pues tenía que saber de antemano por experiencia que los cuerpos son pesados y por tanto que cuando se les quita el sostén, caen.

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos a priori no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posibles más que a posteriori, es decir por experiencia. De entre los conocimientos a priori llámanse puros aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición a priori, mas no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia.

Estamos en posesión de ciertos conocimientos a priori y aun el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase.

Trátase aquí de buscar una característica por la que podamos distinguir un conocimiento puro de uno empírico. Ciertamente es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otra manera. Así pues, primero: si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su necesidad, es entonces un juicio a priori; si además no está derivada de ninguna otra que no sea a su vez valedera como proposición necesaria, es entonces absolutamente a priori. Segundo: la experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino sólo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla.

Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente a priori. La universalidad empírica es pues sólo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos, por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos pesados. Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento a priori. Necesidad y universalidad estrictas son pues, señales seguras de un conocimiento a priori y están inseparablemente unidas. Mas como, en el uso, es a veces más fácil mostrar la contingencia que la limitación empírica de los juicios, o a veces también es más claro mostrar la universalidad ilimitada, atribuida por nosotros a un juicio, que su necesidad, es de aconsejar el uso separado de ambos criterios, cada uno de los cuales por sí es infalible.

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios necesarios y universales, en el más estricto sentido, juicios por tanto puros a priori. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición: todo cambio tiene que tener una causa. Y aun en este último ejemplo, encierra el concepto de causa tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que se perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo Hume, de una conjunción frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones. Y también, sin necesidad de semejantes ejemplos para demostrar la realidad de principios puros a priori en nuestro conocimiento, podría mostrarse lo indispensable que son éstos para la posibilidad de la experiencia misma y por tanto exponerlos a priori. Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas, por las cuales progresa, fueran empíricas y por ende contingentes? Por eso no se puede fácilmente dar a éstas el valor de primeros principios. Podemos empero contentarnos aquí con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad de conocer, como un hecho, con todas sus señales. Pero no sólo en juicios, sino también en conceptos muéstrase que algunos tienen un origen a priori. Prescindid poco a poco, en el concepto que la experiencia os da de un cuerpo, de todo lo que es en él empírico: color, dureza o blandura, peso, impenetrabilidad; siempre queda el espacio que aquel cuerpo (que ahora ha desaparecido por comple-

to) ocupaba; de este no podéis prescindir. De igual modo, si en vuestro concepto empírico de todo objeto, corporal o incorporeal, prescindís de todas las propiedades que os enseña la experiencia, no podréis sin embargo suprimirle aquella por la cual lo pensáis como substancia o como adherente a una substancia (aunque este concepto encierra más determinación que el de un objeto en general). Así pues, tenéis que confesar, empujados por la necesidad con que se os impone ese concepto, que tiene un lugar en vuestra facultad de conocer a priori.

- III -

La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori.

Pero hay algo más importante aún que lo antes dicho, y es que ciertos conocimientos abandonan incluso el campo de todas las experiencias posibles y, mediante conceptos para los cuales no puede ser dado en la experiencia ningún objeto correspondiente, parece que amplifican la extensión de nuestros juicios por encima de todos los límites de la experiencia.

Y precisamente en estos últimos conocimientos, que se salen del mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, es donde están las investigaciones de nuestra razón, que nosotros consideramos, por su importancia, como mucho más excelentes y sublimes en su intención última que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos. Y aún en ellas nos atrevemos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio e indiferencia.

Estos problemas inevitables de la razón pura son Dios, la libertad y la inmortalidad. La ciencia empero, cuyo último propósito, con todos sus armamentos, se endereza sólo a la solución de esos problemas, llámase metafísica, cuyo proceder, al comenzar, es dogmático, es decir, que sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para una empresa tan grande, emprende confiada su realización.

Ahora bien, parece natural que tan pronto como se ha abandonado el campo de la experiencia, no se levante un edificio con conocimientos que se poseen sin saber de dónde y sobre el crédito de principios, cuyo origen no se conoce, sin antes haber asegurado, por medio de cuidadosas investigaciones, la fundamentación de dicho edificio; y que, por lo tanto se habrá lanzado hace tiempo la cuestión de cómo el entendimiento puede llegar a todos esos conocimientos a priori, y qué extensión, validez y valor pueden tener. Nada, en realidad, es más natural, si por natural se entiende lo que debiera ocurrir equitativa y racionalmente. Mas si se entiende lo que ocurre de costumbre, entonces nada más natural y más comprensible que el que esa investigación no se haya hecho en tanto tiempo. Pues una parte de esos conocimientos, los matemáticos, está de antiguo en posesión de la certidumbre y da de ese modo una esperanza favorable para los otros, aunque éstos sean de una naturaleza totalmente distinta. Además, cuando se ha salido del círculo de la experiencia, hay seguridad de que no ha de venir la experiencia a refutarnos. El encanto que nos produce ampliar nuestros conocimientos es tan grande, que no nos detiene en nuestra marcha más que el tropiezo con una contradicción clara. Ésta, empero, puede evitarse; basta con hacer cuidadosamente las invenciones, que no por eso dejan de ser invenciones. La matemática nos da un brillante ejemplo de cuán lejos podemos ir en el

conocimiento a priori, independientemente de la experiencia. Ahora bien ella se ocupa, es cierto, sólo de objetos y conocimientos que se pueden exponer en la intuición. Pero esta circunstancia pasa fácilmente desapercibida, porque esa intuición puede ella misma ser dada a priori y por tanto se distingue a penas de un mero concepto puro. Arrebatado por una prueba semejante del poder de la razón, el afán de acrecentar nuestro conocimiento no ve límites.

La paloma ligera que hiende en su libre vuelo los aires, percibiendo su resistencia, podría forjarse la representación de que volaría mucho mejor en el vacío. De igual modo abandonó Platón el mundo sensible, porque éste pone al entendimiento estrechas limitaciones y se arriesgó más allá, en el espacio vacío del entendimiento puro, llevado por las alas de las ideas. No notó que no ganaba camino alguno con sus esfuerzos; pues no tenía, por decirlo así, ningún apoyo, ninguna base sobre que hacer fuerzas y en que poder emplearlas para poner el entendimiento en movimiento. Es un destino habitual de la razón humana en la especulación, el acabar cuanto antes su edificio y sólo después investigar si el fundamento del mismo está bien afirmado. Pero entonces se buscan toda clase de pretextos para quedar contentos de su solidez o incluso para excusarse de hacer esa prueba tardía y peligrosa. Mas lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha durante la construcción y nos promete una aparente solidez es lo siguiente. Una gran parte, quizá la mayor parte de la labor de nuestra razón, consiste en análisis de los conceptos que ya tenemos de los objetos. Ella nos proporciona una multitud de conocimientos que, aunque no son más que aclaraciones o explicaciones de lo que ya estaba pensado en nuestros conceptos (aunque sólo de un modo confuso), son apreciados sin embargo, al menos según la forma, al igual que conocimientos nuevos, aunque, por la materia o el contenido, no amplían, sino sólo dilucidan los conceptos que tenemos.

Ahora bien, como ese proceder nos da un verdadero conocimiento a priori, que tiene un progreso seguro y útil, la razón sin notarlo ella misma, introduce subrepticamente por debajo de esa engañosa ilusión, afirmaciones de muy otra especie, añadiendo, y esto a priori, a conceptos dados otros enteramente extraños, sin que se sepa cómo llega a hacerlo y sin dejar que venga ni siquiera a las mientes semejante pregunta.

Por eso quiero al comenzar, tratar enseguida de la distinción de esas dos especies de conocimiento.

- IV -

De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos

En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado (refiriéndome sólo a los afirmativos, pues la aplicación a los negativos es luego fácil), es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como algo contenido (ocultamente) en ese concepto *A*; o bien *B* está enteramente fuera del concepto *A*, si bien en enlace con el mismo.

En el primer caso llamo el juicio analítico; en el otro sintético. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad.

Aquéllos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros pudieran también llamarse juicios de

explicación, los segundos juicios de ampliación, porque aquéllos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan sólo, por medio de análisis, en sus conceptos-partes, pensados ya (aunque confusamente) en él; los últimos en cambio añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno. Por ejemplo, si yo digo: todos los cuerpos son extensos, es éste un juicio analítico. Pues no he de salir fuera del concepto que uno al cuerpo, para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan sólo tengo que analizar aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado; es pues un juicio analítico. En cambio si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición: un cuerpo es extenso, es una proposición que subsiste a priori y no es juicio alguno de experiencia.

Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto todas las condiciones para mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme. En cambio, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de a pesantez, aquel concepto sin embargo señala un objeto de la experiencia por medio de una parte de la misma, a la cual puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes analíticamente el concepto de cuerpo, mediante los caracteres de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc. ..., que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez, y la añado, pues, como predicado, sintéticamente a aquel concepto. Es pues en la experiencia en donde se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aun cuando el uno no está contenido en el otro, sin embargo, como partes de un todo (a saber, la experiencia que es ella misma una unión sintética de las intuiciones) pertenecen uno a otro, si bien sólo por modo contingente.

Pero en los juicios sintéticos a priori falta enteramente esa ayuda. Si he de salir del concepto *A* para conocer otro *B*, como enlazado con él, ¿en qué me apoyo? ¿Mediante qué es posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de volverme hacia el campo de la experiencia para buscarlo? Tómese esta proposición: todo lo que sucede tiene una causa. En el concepto de algo que sucede pienso ciertamente una existencia, antes de la cual precede un tiempo, etc., y de aquí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa está enteramente fuera de aquel concepto y me ofrece algo distinto del concepto de lo que sucede y no está por tanto contenido en esta última representación. ¿Cómo llego a decir de lo que sucede en general algo enteramente distinto y a conocer como perteneciente a ello [y hasta necesariamente] el concepto de causa, aun cuando no se halle contenido en ello? ¿Cuál es aquí la incógnita *x*, sobre la cual se apoya el entendimiento cuando

cree encontrar fuera del concepto *A* un predicado *B* extraño a aquel concepto y lo considera, sin embargo, enlazado con él?

La experiencia no puede ser, porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más universalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad y, por tanto, enteramente a priori y por meros conceptos. Ahora bien, en semejantes principios sintéticos, es decir, de amplificación, descansa todo el propósito último de nuestro conocimiento especulativo a priori; pues los analíticos, si bien altamente importantes y necesarios, lo son tan sólo para alcanzar aquella claridad de los conceptos, que se exige para una síntesis segura y extensa, que sea una adquisición verdaderamente nueva.

- V -

En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos a priori como principios.

Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a los analíticos de la razón humana y hasta hallarse en directa oposición a todas sus sospechas, aunque es cierta irrefutablemente y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodíctica), persuadiéronse de que también los principios eran conocidos por el principio de contradicción; en lo cual anduvieron errados, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual pueda ser deducida.

Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios a priori y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia.

Mas si no se quiere admitir esto, ¡muy bien!, entonces limito mi proposición a la matemática pura, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro a priori.

Podría pensarse al principio que la proposición: $7 + 5 = 12$, es una proposición meramente analítica, que se sigue del concepto de una suma de siete y de cinco, según el principio de contradicción. Pero, cuando se considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno sólo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea ese número único que comprende los otros dos. El concepto de doce no es, en modo alguno, pensado ya en el pensamiento de aquella reunión de siete y cinco, y por mucho que analice mi concepto de una suma semejante posible, no encontraré en él el número doce. Hay que salir de esos conceptos, ayudándose con la intuición que corresponde a uno de ellos, por ejemplo, los cinco dedos o bien (como Segner en su Aritmética) cinco puntos, y así poco a poco añadir las unidades del cinco, dado en la intuición, al concepto del siete.

Pues tomo primero el número 7 y, ayudándome como intuición de los dedos de mi mano para el concepto del 5, añado las unidades, que antes había recogido para constituir el número 5, poco a poco al número 7, siguiendo mi imagen, y así veo surgir el número 12. Que 5 ha de añadirse a 7, es cierto que

lo he pensado en el concepto de una suma = $7 + 5$; pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética y de esto se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos y sin ayuda de la intuición.

De igual modo, ningún principio de la geometría pura es analítico. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de recta no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de línea recta; la intuición tiene pues que venir aquí a ayudarnos y por medio de ella tan sólo es posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son ciertamente analíticos y descansan en el principio de contradicción; pero, como las proposiciones idénticas, tampoco sirven más que como cadena del método y no como principios, por ejemplo, $a = a$, el todo es igual a sí mismo, o bien $(a + b) > a$, el todo es mayor que la parte. Y aun estos mismos, aunque valen según meros conceptos, no son admitidos en la matemática más que porque pueden ser expuestos en la intuición.

Lo que comúnmente nos hace creer aquí que el predicado de esos juicios apodícticos está ya en nuestro concepto y que el juicio es, por tanto, analítico, es tan sólo la ambigüedad de la expresión.

Tenemos efectivamente que pensar, en un concepto dado, un cierto predicado, y esa necesidad yace ya en los conceptos. Mas la cuestión no es qué debemos pensar en el concepto dado, sino qué es lo que pensamos realmente en él, aunque obscuramente; y entonces se muestra que el predicado pende de aquel concepto necesariamente, es cierto, pero no como pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición, que tiene que añadirse al concepto.

2º. La ciencia de la naturaleza (*Physica*) contiene juicios sintéticos a priori como principios. Quiero adelantar tan sólo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen a priori está claro, sino que se ve claramente también que son proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo. Así, pues, salgo realmente del concepto de materia, para pensar a priori unido a él, algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, sin embargo, pensada a priori. Así también en las demás proposiciones, que constituyen la parte pura de la física.

3º. En la metafísica, aun no considerándola más que como una ciencia sólo ensayada hasta ahora, pero indispensable, sin embargo, por la naturaleza de la razón humana, deben estar contenidos conocimientos sintéticos a priori. No se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos a priori de ciertas cosas, sino que queremos ampliar nuestro conocimiento a priori, para lo cual tenemos que servirnos de principios tales que añadan al concepto dado algo que no estaba contenido en él, saliendo de él por medio de juicios sintéticos a priori, y

llegando tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos. Ejemplo, la proposición: el mundo tiene que tener un primer comienzo. Y otras más. Y así la metafísica consiste, al menos según su fin, en proposiciones sintéticas a priori.

- VI -

Problema general de la razón pura

Mucho se gana ya cuando se logra reducir a la fórmula de un solo problema una multitud de investigaciones. Pues de ese modo no sólo se facilita el propio trabajo, determinándolo con exactitud, sino también el juicio de cualquier otra persona, que quiera examinar si hemos cumplido o no nuestro propósito. Pues bien, el problema propio de la razón pura está encerrado en la pregunta: ¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori?

Si la metafísica hasta ahora ha permanecido en un estado tan vacilante de inseguridad y contradicciones, es porque el pensamiento no se planteó este problema, ni aun quizá siquiera la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. Ahora bien, la metafísica se mantendrá en pie o se derrumbará, según la solución que se le dé a este problema o que se demuestre que la posibilidad de que quiere obtener explicación, no tiene en realidad lugar. David Hume, que entre todos los filósofos fue el que más se acercó a este problema, aunque sin pensarlo, ni con mucho, con suficiente determinación y en su universalidad, sino quedándose en la proposición sintética del enlace del efecto con su causa (*principium causalitatis*), creyó haber demostrado que semejante proposición es enteramente imposible a priori y, según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera ilusión de supuesto conocimiento racional de lo que en realidad sólo de la experiencia está sacado y ha recibido por el hábito la apariencia de la necesidad. Jamás hubiera caído en semejante afirmación, destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido ante los ojos nuestro problema en su universalidad; pues entonces hubiera visto que, según su argumento, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta encierra seguramente proposiciones sintéticas a priori; y de hacer esta afirmación le hubiera guardado su buen entendimiento.

En la solución del anterior problema está al mismo tiempo comprendida la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento a priori teórico de los objetos, es decir, la contestación a estas preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la física pura?

Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: ¿cómo son posibles?

Pues que tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad. Pero en lo que se refiere a la metafísica, su marcha, hasta ahora defectuosa, puede hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad; porque, además, no se puede decir de ninguna de las presentadas hasta ahora que, en lo que toca a su fin esencial, se halle realmente dada ante nosotros.

Ahora bien; esa especie de conocimiento ha de considerarse también como dada en cierto sentido, y la metafísica es real, sí bien no como ciencia, como disposición natural al menos (*metaphysica naturalis*).

Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad del saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre. Acerca de ésta se plantea pues la cuestión: ¿Cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural?, es decir, ¿cómo las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón humana universal?

Mas como en todos los ensayos hechos hasta ahora para contestar a esas preguntas naturales (v. g. si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda eternidad, etc.), se han encontrado siempre contradicciones inevitables, no podemos atenernos a la mera disposición natural a la metafísica, es decir, a la facultad pura misma de la razón, de donde siempre nace alguna metafísica (sea cual sea), sino que ha de ser posible llegar sobre ello a alguna certidumbre o sobre el saber o sobre el no saber de los objetos, es decir, a una decisión sobre los objetos de sus preguntas o sobre la capacidad e incapacidad de la razón de juzgar acerca de esos objetos. Así pues, o bien a extender con confianza nuestra razón pura, o bien a ponerle determinadas y seguras limitaciones.

Esta última pregunta, emanada del problema universal anterior, sería con razón la siguiente: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia?

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; el uso dogmático de la misma, sin crítica, conduce, en cambio, a afirmaciones que carecen de fundamento, frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente ilusorias y, por tanto, al escepticismo.

Tampoco puede esta ciencia ser de una longitud grande, descorazonadora, porque no tiene que tratar de los objetos de la razón, cuya multiplicidad es infinita, sino sólo de sí misma, de problemas que nacen en su seno y que le son propuestos no por la naturaleza de las cosas que son distintas de ella, sino por su propia naturaleza; pues entonces, habiendo primero conocido completamente su propia facultad, en consideración de los objetos que puedan presentársele en la experiencia, tiene que serle fácil determinar completa y seguramente la extensión y los límites de su uso, cuando se ensaya más allá de todos los límites de la experiencia.

Se puede pues y se debe considerar como no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo dogmáticamente una metafísica. Pues lo que en unos u otros haya de analítico, es decir, mera descomposición de los conceptos que residen a priori en nuestra razón, no es el fin de la metafísica, sino solamente un preparativo para la metafísica propiamente dicha, o sea, para extender el conocimiento a priori sintéticamente; y eso no sirve para ello, pues no muestra más que lo que se halla contenido en esos conceptos, pero no cómo nosotros llegamos a priori a esos conceptos para luego poder determinar también su uso valedero en consideración de los objetos de todo conocimiento en general. No hace falta tampoco mucha abnegación para sacrificar todas esas pretensiones, pues las contradicciones innegables y, en el uso dogmático, inevitables también, de la razón consigo misma, han despojado ya desde hace tiempo a la metafísica de su autoridad. Más perseverancia hará falta para no dejarse vencer interiormente por la dificultad, y exteriormente por la resistencia, que se oponen a fomentar, por.

medio de un tratamiento enteramente opuesto al usado hasta ahora, la pujanza, por fin saludable y fructífera, de una ciencia imprescindible para la razón humana, ciencia cuyas ramas pueden podarse pero cuya raíz no puede cortarse nunca.

- VII -

Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura

De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede llamarse crítica de la razón pura. Pues razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori. Por eso es razón pura aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente a priori. Un organon de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros a priori pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un organon semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura. Mas como éste es muy solicitado y sin embargo no sabemos aún si aquí también es posible en general una ampliación de nuestro conocimiento y en qué casos lo es, resulta que no podemos considerar una ciencia del mero juicio de la razón pura, sus fuentes y límites, más que como la propedéutica para el sistema de la razón pura ésta no debería llamarse doctrina sino sólo crítica de la razón pura y su utilidad sería realmente solo negativa [en consideración de la especulación] y serviría no para la ampliación sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores; en lo cual se habría ganado ya mucho.

Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori.

Un sistema de semejantes conceptos se llamaría Filosofía trascendental. Ésta empero es a su vez demasiado para el comienzo. Pues como una ciencia semejante debe contener por completo no sólo el conocimiento analítico sino también el sintético a priori, resulta demasiado extensa en cuanto se refiere a nuestro propósito, ya que no podemos llevar el análisis sino hasta el punto en que nos es absolutamente necesario, para penetrar en toda su extensión los principios de la síntesis a priori, que es solamente de lo que tenemos que tratar. Esta investigación, que no podemos propiamente llamar doctrina, sino sólo crítica trascendental, porque tiene como propósito no la ampliación de los conocimientos, sino sólo la rectificación de los mismos, y debe proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos a priori, es lo que aquí nos ocupa ahora. Una crítica semejante es según eso una preparación, en lo posible, para un organon y, si éste no resulta bien, por lo menos, para un canon, según el cual en todo caso podría ser expuesto en adelante, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura, consista éste en una ampliación o una limitación de su conocimiento. Y esto es posible; más aún: puede decirse que un sistema semejante no ha de tener una extensión muy grande, y que cabe esperar terminarlo completamente. En efecto, de antemano podemos colegirlo, porque aquí constituye el objeto no la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aún este a su vez sólo en consideración de sus conocimientos a priori, cuya provisión no puede permanecer oculta para nosotros, ya que no podemos buscarla fuera, y, según toda probabilidad es bastante pequeña para poder ser enteramente recogida, juzgada en su valor o no valor y redu-

cida a una exacta apreciación. [Menos aún podrá esperarse aquí una crítica de los libros y sistemas de la razón pura, sino solamente la de la facultad pura misma de la razón. Sólo sobre la base de una crítica semejante, encuéntrase una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas en esa especialidad; de lo contrario el historiador y juez sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás, por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base.]

La filosofía trascendental es la idea de una ciencia para la cual la crítica de la razón pura debe bosquejar todo el plano, de un modo arquitectónico, es decir por principios, con garantía completa de la integridad y certeza de todas las partes que constituyen ese edificio. [Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura.]

El que la crítica no se llame Filosofía trascendental, obedece tan sólo a que para ser un sistema completo debía contener también un detallado análisis de todo el conocimiento humano a priori. Es cierto que nuestra crítica debe desde luego presentar una enumeración completa de todos los conceptos madres, que constituyen el referido conocimiento puro. Mas es justo que se abstenga del detallado análisis de esos conceptos mismos, como también de la recensión completa de los que de ellos se derivan; porque por una parte ese análisis no sería adecuado a nuestro fin, ya que no tiene las dificultades que se hallan en la síntesis, para la cual propiamente está hecha toda la crítica, y por otra parte porque sería contrario a la unidad del plan cargar con la responsabilidad de que fueran completos ese análisis y esa derivación, pudiéndose dispensar de ellos por lo que respecta a su propósito. Esa integridad del análisis como de la derivación, que habrían de hacerse sobre los conceptos a priori que luego se han de proporcionar, puede en cambio completarse fácilmente, una vez que esos conceptos estén ya en nuestro poder, como amplios principios de la síntesis y nada falte de lo que toca a ese propósito esencial.

A la crítica de la razón pura pertenece según eso todo lo que constituye la filosofía trascendental, y es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma; porque la crítica no adelanta en el análisis más que lo necesario para el completo juicio del conocimiento sintético a priori.

El principal cuidado que hay que tener en la división de una ciencia semejante, es que no debe entrar en ella ningún concepto que contenga algo empírico, esto es: que el conocimiento a priori sea enteramente puro. Por esa aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma son conocimientos a priori, no pertenecen sin embargo a la filosofía trascendental; porque si bien no ponen como fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones, etc. ... todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto del deber, que como obstáculo debe ser superado o, como excitante, no debe convertirse en motivo, tienen necesariamente que introducirlos en la construcción del sistema de la moralidad pura. Por eso la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa. Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento.

Ahora bien, si desde el punto de vista universal de un sistema en general se quiere hacer la división de esa ciencia, entonces ésta que ahora exponemos debe contener primero una doctrina elemental, y segundo una metodología de la razón pura.

Cada una de estas partes principales tendría sus divisiones, cuyos fundamentos sin embargo no se pueden exponer aún. Como introducción o recuerdo previo parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados objetos; por medio de la segunda son los objetos pensados. Ahora bien, por cuanto la sensibilidad debe contener representaciones a priori, que constituyan la condición bajo la cual nos son dados objetos, pertenecerá a la Filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos correspondería a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones bajo las cuales tan sólo son dados los objetos del conocimiento humano, preceden a las condiciones bajo las cuales los mismos son pensados.

Primera parte de la Doctrina elemental trascendental

- 1 -

La estética trascendental

Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata —que todo pensar busca como medio— se llama intuición.

Pero ésta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible [para nosotros hombres por lo menos], sino mediante que el objeto afecte al espíritu de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase sensibilidad. Así, pues, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona intuiciones; por medio del entendimiento empero son ellos pensados y en él se originan conceptos. Pero todo pensar tiene que referirse ya directa, ya indirectamente [mediante ciertas características] en último término a intuiciones, por lo tanto, en nosotros a la sensibilidad, porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera.

El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es sensación. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación, llámase empírica.

El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase fenómeno. En el fenómeno, llamo materia a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la forma del fenómeno.

Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que a posteriori, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya a priori en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.

Llamo puras (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuitivo en ciertas relaciones, se hallará a priori en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma intuición pura. Así, cuando de la representación de un cuerpo separo lo que el entendimiento piensa en ella, como substancia, fuerza, divisibilidad, etc., y separo también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc., entonces réstame de esa intuición empírica todavía algo, a saber, extensión y figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, la cual se halla en el espíritu a priori y sin un objeto real de los sentidos o sensación, como una mera forma de la sensibilidad.

A la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad, llamo yo Estética trascendental. Tiene que haber, por tanto, una ciencia semejante, que constituya la primera parte de la doctrina elemental trascendental, en oposición a aquella otra que encierra los principios del pensar puro y se llama lógica trascendental.

Así, pues, en la estética trascendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando de ella todo lo que el entendimiento, con sus conceptos, piensa en ella, para que no nos quede nada más que la intuición empírica. En segundo término, separaremos aun de ésta todo cuanto pertenece a la sensación, para que no nos quede nada más que la intuición pura y la mera forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad a priori puede proporcionar. En esta investigación se hallará que hay, como principios del conocimiento a priori, dos puras formas de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo, con cuya consideración vamos ahora a ocuparnos.

Primera sección de la Estética trascendental. Del espacio

- 2 -

Exposición metafísica de este concepto

Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos como fuera de nosotros y todos ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mutua relación. El sentido interno, mediante el cual el espíritu intuye a sí mismo o intuye su estado interno, no nos da, es cierto, intuición alguna del alma misma como un objeto; pero, sin embargo, es una forma determinada, bajo la cual tan sólo es posible una intuición de su estado interno, de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo.

Exteriormente no puede el tiempo ser intuitivo, ni tampoco el espacio, como algo en nosotros. ¿Qué son, pues, espacio y tiempo? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones o también relaciones de las cosas, tales que les corresponderían a las cosas en sí mismas, aun cuando no fuesen intuitivas? ¿O se hallan sólo en la forma de la intuición y, por tanto, en la constitución subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual no podrían esos predicados ser atribuidos a ninguna cosa? Para dilucidar esto vamos a exponer primeramente el concepto del espacio [Por exposición (expositio) entiendo la representación clara (si bien no detallada) de lo que pertenece a un concepto; metafísica es la exposición, cuando encierra aquello que representa al concepto como dado a priori].

1. El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo), y asimismo para que yo pueda presentarlas como fuera [y al lado] unas de otras, por tanto no sólo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio. Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.

2. El espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de éstos, y es una representación a priori, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos.

3. El espacio no es un concepto discursivo o, según se dice, universal, de las relaciones de las cosas en general, sino una intuición pura. Pues primeramente no se puede representar más que un único espacio, y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por esto sólo una parte del mismo espacio único. Estas partes no pueden tampoco preceder al espacio uno, que lo comprende todo, como si fueran, por decirlo, así, sus componentes (por donde la composición del espacio fuera posible). Por el contrario sólo en él pueden ser pensadas. Él es esencialmente uno; lo múltiple en él y, por tanto también el concepto universal de espacios en general, se origina sólo en limitaciones. De aquí se sigue que en lo que a él respecta, una intuición a priori (que no es empírica) sirve de base a todos los conceptos del mismo. Así todos los principios geométricos, v. g. que en un triángulo dos lados juntos son mayores que el tercero, no son nunca deducidos de los conceptos universales de línea y triángulo, sino de la intuición; y ello a priori, con certeza apodíctica.

4. El espacio es representado como una magnitud infinita dada. Ahora bien, hay que pensar todo concepto como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y, por lo tanto, que las comprende debajo de sí; mas ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si encerrase en sí una infinita multitud de representaciones. Sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las partes del espacio en el infinito son a la vez). Así, pues, la originaria representación del espacio es intuición a priori y no concepto.

- 3 -

Exposición trascendental del concepto del espacio

Entiendo por exposición trascendental la explicación de un concepto como un principio por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos a priori. Para este propósito, se requiere: 1º., que esos conocimientos salgan realmente del concepto dado; 2º., que esos conocimientos no sean posibles más que bajo la presuposición de un modo dado de explicación de ese concepto.

La Geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y, sin embargo, a priori. ¿Qué tiene que ser pues la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento de él? Tiene que ser originariamente intuición, porque de un mero concepto no se pueden sacar proposiciones que vayan más allá del concepto. Esto es, sin embargo, lo que ocurre en la Geometría (v. Introducción V). Pero esa intuición tiene que hallarse en nosotros a priori, es decir, antes de toda percepción de un objeto y ser, por tanto, intuición pura, no empírica. Porque las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, están unidas con la conciencia de su necesidad, como por ejemplo: el espacio sólo tiene tres dimensiones. Ahora bien, semejantes proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, ni ser deducidas de esos juicios (Introducción II).

Mas, ¿cómo puede estar en el espíritu una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la cual el concepto de estos últimos puede ser determinado a priori? Manifiestamente no puede estar de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto, como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y así de recibir representación inmediata de estos últimos, es decir, intuición. Esto es, sólo como forma del sentido externo en general.

Por tanto, sólo nuestra explicación hace concebible la posibilidad de la geometría como conocimiento sintético a priori. Todo modo de explicación que no proporcione esto, aunque en apariencia tenga con él alguna semejanza, puede distinguirse seguramente de él por esas características.

Conclusiones sacadas de los conceptos anteriores

a) El espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí, ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación que esté y permanezca en los objetos mismos aun haciendo abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues ni las determinaciones absolutas ni las relativas pueden ser intuidas antes de la existencia de las cosas a quienes corresponden; por tanto, no pueden ser intuidas a priori.

b) El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa.

Mas como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos, precede necesariamente a todas las intuiciones de esos objetos, se puede comprender cómo la forma de todos los fenómenos puede ser dada en el espíritu antes que las percepciones reales y, por tanto, a priori y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos tienen que ser determinados, puede contener principios de las relaciones de los mismos, antes de toda experiencia.

No podemos, por consiguiente, hablar de espacio, de seres extensos, etc., más que desde el punto de vista de un hombre. Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo la cual tan sólo podemos recibir intuición externa, a saber, en cuanto podemos ser afectados por los objetos, entonces la representación del espacio no significa nada. Este predicado no es atribuido a las cosas más que en cuanto nos aparecen, es decir, en cuanto son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad,

es una condición necesaria de todas las relaciones en donde los objetos pueden ser intuitos como fuera de nosotros, y, si se hace abstracción de esos objetos, es una intuición pura que lleva el nombre de espacio. Como no podemos hacer de las condiciones particulares de la sensibilidad condiciones de la posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos, podemos decir que el espacio comprende todas las cosas que pueden aparecernos exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, sean o no intuitas, o seanlo por un sujeto cualquiera. Pues no podemos juzgar de las intuiciones de otros seres pensantes; no podemos saber si están sujetas a las mismas condiciones, que limitan nuestras intuiciones y son para nosotros de validez universal. Si nosotros añadimos la limitación de un juicio al concepto del sujeto, vale el juicio entonces, incondicionalmente. La proposición: "todas las cosas están unas junto a otras en el espacio", vale con la limitación siguiente: cuando esas cosas son tomadas como objetos de nuestra intuición sensible. Si añado aquí la condición al concepto y digo: "todas las cosas, como fenómenos externos, están en el espacio unas al lado de otras", entonces vale esta regla universalmente y sin limitación. Nuestras exposiciones enseñan, por consiguiente, la realidad (es decir, validez objetiva) del espacio en lo que se refiere a todo aquello que puede presentárenos exteriormente como objeto; enseñan, empero, también la idealidad del espacio, en lo que se refiere a las cosas, cuando la razón las considera en sí mismas, es decir, sin referencia a la constitución de nuestra sensibilidad.

Afirmamos, por tanto, la realidad empírica del espacio (en lo que se refiere a toda experiencia exterior posible), aunque admitimos la idealidad trascendental del mismo, es decir, que no es nada, si abandonamos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que está a la base de las cosas en sí mismas.

Pero fuera del espacio no hay ninguna otra representación subjetiva y referida a algo exterior, que pueda llamarse objetiva a priori. Pues de ninguna de ellas pueden deducirse, como de la intuición en el espacio, proposiciones sintéticas a priori. Por eso, hablando con exactitud, no les corresponde idealidad alguna, aunque coinciden con la representación del espacio en que sólo pertenecen a la constitución objetiva del modo de sentir, v. g. de la vista, del oído, del tacto mediante las sensaciones de color, sonido, temperatura, las cuales, siendo sólo sensaciones y no intuiciones, no dan a conocer en sí objeto alguno y menos aún a priori.

El propósito de esta observación es sólo impedir que se le ocurra a nadie explicar la afirmada idealidad del espacio con ejemplos del todo insuficientes, pues v. g. los colores, el sabor, etc. ..., son considerados con razón no como propiedades de las cosas, sino sólo como modificaciones de nuestro sujeto, que incluso pueden ser diferentes en diferentes hombres. En efecto en este caso, lo que originariamente no es más que fenómeno, v. g. una rosa, vale como cosa en sí misma en el entendimiento empírico, pudiendo sin embargo aparecer, en lo que toca al color, distinta a distintos ojos. En cambio, el concepto trascendental de los fenómenos, en el espacio, es un recuerdo crítico de que nada en general de lo intuito en el espacio es cosa en sí, y de que el espacio no es forma de las cosas en sí mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos y lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero correlativo, es decir la cosa en sí misma, no es conocida ni puede serlo. Mas en la experiencia no se pregunta nunca por ella.

Segunda sección de la Estética trascendental.
Del tiempo

- 4 -

Exposición metafísica del concepto del tiempo

1. El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera a priori a la base. Sólo presuponiéndola es posible representarse que algo, sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro).

2. El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es pues dado a priori. En él tan sólo es posible toda realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como la condición universal de su posibilidad) no puede ser suprimido.

3. En esta necesidad a priori fúndase también la posibilidad de principios apodícticos de las relaciones de tiempo o axiomas del tiempo en general. Éste no tiene más que una dimensión; diversos tiempos no son a la vez, sino unos tras otros (así como diversos espacios no son unos tras otros, sino a la vez). Estos principios no pueden ser sacados de la experiencia, pues ésta no les daría ni estricta universalidad, ni certeza apodíctica. Nosotros podríamos sólo decir: eso enseña la percepción común; mas no: así tiene que suceder. Esos principios valen como reglas bajo las cuales en general son posibles experiencias y nos instruyen antes de la experiencia y no por medio de la experiencia.

4. El tiempo no es un concepto discursivo o, como se le llama, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son sólo partes del mismo tiempo. La representación que no puede ser dada más que por un objeto único, es intuición. Tampoco la proposición: "diferentes tiempos no pueden ser a la vez", podría deducirse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede originarse sólo en conceptos. Ella está pues inmediatamente contenida en la intuición y representación del tiempo.

5. La infinidad del tiempo no significa otra cosa sino que toda magnitud determinada del tiempo es sólo posible mediante limitaciones de un tiempo único fundamental. Por eso la representación primaria tiempo tiene que ser dada como ilimitada. Pero cuando hay algo en lo cual las partes mismas y toda magnitud de un objeto sólo pueden ser representadas determinadamente, mediante limitación, entonces, la representación total no puede ser dada por conceptos (pues éstos sólo contienen representaciones parciales) sino que ha de fundarse en una intuición inmediata.

- 5 -

Exposición trascendental del concepto del tiempo

Sobre esto puedo referirme al No. 3 en donde, para abreviar, he puesto ya lo que es propiamente trascendental, entre los artículos de la exposición metafísica. Aquí añadido que el concepto del cambio y con él el concepto del movimiento (como cambio de lugar) no son posibles sino mediante y en la

representación del tiempo; que si esa representación no fuese intuición (interna) a priori, no podría concepto alguno, fuere el que fuere, hacer comprensible la posibilidad de un cambio, es decir de un enlace de predicados contradictoriamente opuestos (v. g. el ser en un lugar y el no ser esa misma cosa en el mismo lugar) en uno y en el mismo objeto. Sólo en el tiempo pueden hallarse ambas determinaciones contradictoriamente opuestas en una cosa, a saber una después de otra. Así pues nuestro concepto del tiempo explica la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos a priori, como hay en la teoría general del movimiento, que no es poco fructífera.

- 6 -

Conclusiones sacadas de estos conceptos

a) El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. Pues en el primer caso sería algo que, sin objeto real, sería, sin embargo, real. Mas en lo que al segundo caso se refiere, siendo una determinación u ordenación inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como su condición, ni ser intuido y conocido a priori mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto último ocurre perfectamente, si el tiempo no es nada más que la condición subjetiva bajo la cual tan sólo pueden intuiciones tener lugar en nosotros. Pues entonces esa forma de la intuición interna puede ser representada antes de los objetos y, por lo tanto, a priori.

b) El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y, precisamente, porque esa intuición interna no da figura alguna, tratamos de suplir este defecto por medio de analogías y representamos la sucesión del tiempo por una línea que va al infinito, en la cual lo múltiple constituye una serie, que es sólo de una dimensión; y de las propiedades de esa línea concluimos las propiedades todas del tiempo, con excepción de una sola, que es que las partes de aquella línea son a la vez, mientras que las del tiempo van siempre una después de la otra. Por aquí se ve también, que la representación del tiempo es ella misma intuición, pues que todas sus relaciones pueden expresarse en una intuición externa.

c) El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición a priori, sólo a los fenómenos externos. En cambio todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto del tiempo. De donde resulta que el tiempo es una condición a priori de todo fenómeno en general y es condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición inmediata también de los fenómenos externos. Si puedo decir a priori: todos los fenómenos externos están determinados en el espacio y según las relaciones del espacio a priori, puedo decir, por el principio del sentido interno, con toda generalidad: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos son en el tiempo y están necesariamente en relaciones de tiempo.

Si hacemos abstracción de nuestro modo de intuirnos interiormente y de comprender mediante esa intuición, todas las intuiciones externas en la facultad de representación; si por tanto tomamos los objetos tales y como puedan ser ellos en sí mismos, entonces el tiempo no es nada. Sólo tiene validez objetiva con respecto a los fenómenos, porque tales son ya las cosas que admitimos como objetos de nuestros sentidos; pero el tiempo no es objetivo si hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición y, por tanto, del modo de representación que nos es peculiar y hablamos de cosas en general. El tiempo es, pues, solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (la cual es siempre sensible, es decir, por cuanto somos afectados por objetos) y no es nada en sí, fuera del sujeto. Sin embargo, en consideración de todos los fenómenos y, por tanto, también de todas las cosas que se nos pueden presentar en la experiencia, es necesariamente objetivo. No podemos decir: todas las cosas están en el tiempo; porque en el concepto de las cosas en general se hace abstracción de todo modo de intuición de las mismas, siendo éste sin embargo la propia condición bajo la cual el tiempo pertenece a la representación de los objetos.

Ahora bien, si se añade la condición al concepto y se dice: todas las cosas, como fenómenos (objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, entonces el principio tiene exactitud objetiva y universalidad a priori.

Nuestras afirmaciones enseñan, pues, la realidad empírica del tiempo, es decir, su validez objetiva con respecto a todos los objetos que pueden ser dados a nuestros sentidos. Y como nuestra intuición es siempre sensible, no puede nunca sernos dado un objeto en la experiencia, que no se encuentre bajo la condición del tiempo. En cambio, negamos al tiempo toda pretensión a realidad absoluta, esto es, a que, sin tener en cuenta la forma de nuestra intuición sensible, sea inherente en absoluto a las cosas como condición o propiedad. Tales propiedades que convienen a las cosas en sí, no pueden sernos dadas nunca por los sentidos. En esto consiste, pues, la idealidad transcendental del tiempo, según la cual éste, cuando se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no es nada y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (sin su relación con nuestra intuición) ni por modo subsistente ni por modo inherente.

Sin embargo, esta idealidad, como la del espacio, no ha de compararse con las subrepciones de la sensación, porque en éstas se presupone que el fenómeno mismo, en quien esos predicados están inherentes, tiene realidad objetiva, cosa que aquí desaparece enteramente, excepto en cuanto es meramente empírica, es decir, que aquí se considera el objeto mismo, sólo como fenómeno: sobre esto véase la nota anterior de la sección primera.

- 7 -

Explicación

Contra esta teoría que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega la absoluta y transcendental, presentan una objeción los entendidos, con tanta unanimidad, que me hace pensar que ha de hacerla también naturalmente todo lector para quien no sean habituales estas consideraciones.

Dice la objeción como sigue: las mutaciones son reales (esto lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos con sus mutaciones). Las mutaciones, empero, no son posibles más que en el tiempo; el tiempo, pues, es algo real. La contestación no ofrece dificultad.

Concedo todo el argumento. El tiempo es, desde luego, algo real, a saber: la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva en lo tocante a la experiencia interna; es decir, tengo realmente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. Es pues, real, no como objeto, sino considerado como el modo de representación de mí mismo como objeto. Mas si yo mismo u otro ser pudiese intuirme sin esa condición de la sensibilidad, esas mismas determinaciones, que nos representamos ahora como mutaciones, nos darían un conocimiento en el cual no se hallaría la representación del tiempo y, por ende, tampoco de la mutación. Subsiste, pues, su realidad empírica como condición de todas nuestras experiencias. Sólo la realidad absoluta no le puede ser concedida, por lo anteriormente dicho. No es más que la forma de nuestra intuición interna. Si se quita de él la particular condición de nuestra sensibilidad, desaparece también el concepto del tiempo. El tiempo, pues, no es inherente a los objetos mismos, sino sólo al sujeto que los intuye.

Pero la causa por la cual esa objeción vuelve con tanta unanimidad, en boca de quienes, por cierto, nada pueden, sin embargo, oponer a la teoría de la idealidad de espacio, es ésta: que no confiaban en poder demostrar apodícticamente la realidad absoluta del espacio, porque frente a ellos está el idealismo, según el cual, no es posible demostrar estrictamente la realidad de los objetos exteriores. Pero, en cambio, la del objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mi estado) es inmediatamente clara por la conciencia. Aquellos objetos externos podrán ser mera apariencia; este objeto interno empero es, según su opinión, innegablemente algo real. Pero no pensaron que ambos, objetos, el externo y el interno, sin que se pueda discutir su realidad como representaciones, pertenecen, sin embargo, sólo al fenómeno, el cual tiene siempre dos lados, el uno cuando el objeto es considerado en sí mismo (prescindiendo del modo de intuirlo, por lo cual su modo de ser, precisamente por eso, permanece siempre problemático) y el otro cuando se mira a la forma de la intuición de ese objeto, forma que ha de buscarse no en el objeto en sí mismo, sino en el sujeto a quien éste aparece, aunque corresponde, sin embargo, necesaria y realmente al fenómeno de ese objeto.

Espacio y tiempo son, por tanto, dos fuentes de conocimiento de las cuales a priori podemos extraer diferentes conocimientos sintéticos; la matemática pura nos da un ejemplo brillante, por lo que se refiere a los conocimientos del espacio y sus relaciones. Ambas, tomadas juntas, son formas puras de toda intuición sensible y, por eso, hacen posibles proposiciones sintéticas a priori. Mas esas fuentes de conocimiento a priori determinan sus límites precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad) a saber: que se refieren sólo a objetos en cuanto son considerados como fenómenos, mas no representan cosas en sí mismas. Aquellos fenómenos solos constituyen el campo de su validez y cuando nos salimos de ellos, no podemos hacer uso alguno objetivo de esas fuentes. Esa realidad del espacio y del tiempo deja incólume la certeza del conocimiento de experiencia: pues estamos ciertos de él, pertenezcan necesariamente esas formas a las cosas en sí mismas o a nuestra intuición. En cambio, los que sostienen la realidad absoluta del espacio y del tiempo, admítanla como subsistente o sólo inherente, tienen que hallarse en contradicción con los principios de la experiencia misma. Pues, si se deciden por lo primero (partido que generalmente adoptan los que investigan matemáticamente la naturaleza), tienen que admitir dos nada eternas, infinitas, existentes por sí (el espacio y el tiempo) que existen (sin que, sin embargo, ninguna realidad exista) sólo para comprender dentro de sí todo lo real. Si se deciden por el segundo

partido (al cual pertenecen algunos que investigan metafísicamente la naturaleza) y consideran el espacio y el tiempo como relaciones de los fenómenos (al lado o después unos de otros) abstraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en la separación, entonces tienen que negar a las teorías matemáticas a priori, en lo que se refiere a cosas reales (v. g. en el espacio) su validez o, al menos, la certeza apodíctica. Porque ésta no puede tener lugar a posteriori y los conceptos a priori del espacio y del tiempo, según esta opinión, son sólo creaciones de la imaginación, cuya fuente ha de buscarse realmente en la experiencia, con cuyas relaciones, abstraídas, ha hecho la imaginación algo que, si bien contiene lo universal de las mismas, no puede, sin embargo, tener lugar sin las restricciones que la naturaleza ha enlazado con ellas. Los primeros ganan tanto que abren el campo de los fenómenos para las afirmaciones matemáticas, en cambio, confúndense mucho, por esas mismas condiciones, cuando el entendimiento quiere salir de ese campo. Los segundos ganan, es cierto, en lo que a esto último se refiere, puesto que las representaciones de espacio y tiempo no les cierran el camino cuando quieren juzgar de los objetos no como fenómenos, sino sólo en relación al entendimiento; mas, en cambio, ni pueden señalar el fundamento de la posibilidad de conocimientos matemáticos a priori (ya que les falta una intuición a priori verdadera y con valor objetivo), ni poner las leyes de la experiencia en necesaria concordancia con aquellas afirmaciones. En nuestra teoría de la verdadera constitución de esas dos formas originarias de la sensibilidad, quedan remediadas ambas dificultades.

En fin, se comprende también claramente que la estética trascendental no pueda contener más que esos dos elementos, a saber: espacio y tiempo. Todos los demás conceptos, en efecto, que pertenecen a la sensibilidad, incluso el del movimiento, que reúne ambas partes, presuponen algo empírico. El movimiento presupone percepción de algo que se mueve. Mas en el espacio, considerado en sí, nada es móvil; lo móvil tiene que ser algo que no se encuentra en el espacio más que por experiencia; por lo tanto, un dato empírico. De igual modo no puede la estética trascendental contar el concepto de la variación entre sus datos a priori; pues el tiempo mismo no muda, sino algo que está en el tiempo. Así, pues, se exige, además, la percepción de alguna existencia y de la sucesión de sus determinaciones, por ende, la experiencia.

- 8 -

Observaciones generales a la Estética trascendental

I. Primeramente será necesario explicar lo más claramente posible cuál es nuestra opinión respecto de la constitución fundamental del conocimiento sensible en general, para prevenir toda mala interpretación acerca de ella.

Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco están constituidas sus relaciones en sí mismas como nos aparecen a nosotros; y que si suprimiéramos nuestro sujeto o aun sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aun el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. ¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que nos es peculiar, y que no debe

corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre. Mas de éste tan sólo hemos de ocuparnos. El espacio y el tiempo son las formas puras de ese modo de percibir; la sensación, en general, es la materia. Aquellas podemos sólo conocerlas a priori, es decir, antes de toda percepción real y por eso se llaman intuiciones puras; la sensación, empero, es, en nuestro conocimiento, lo que hace que éste sea llamado conocimiento a posteriori, es decir, intuición empírica. Aquellas formas penden de nuestra sensibilidad con absoluta necesidad, sean del modo que quieran nuestras sensaciones; éstas pueden ser muy diferentes. Aunque pudiéramos elevar esa nuestra intuición al grado sumo de claridad, no por eso nos acercáramos más a la constitución de los objetos en sí mismos. Pues, en todo caso, no haríamos más que conocer completamente nuestro modo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y aun ésta siempre bajo las condiciones de espacio y tiempo, originariamente referidas al sujeto. Pero jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado.

Por lo tanto, decir que nuestra sensibilidad toda no es más que la representación confusa de las cosas, representación que encierra solamente lo que les conviene a las cosas en sí mismas, aunque en tal amontonamiento de caracteres y representaciones parciales, que no podemos analizarlo con clara consciencia, es falsear el concepto de sensibilidad y de fenómeno, haciendo inútil y vacía toda la teoría de éstos. La diferencia entre una representación clara y una confusa es una diferencia meramente lógica y no toca al contenido. Sin duda el concepto de derecho usado por el entendimiento común, contiene las mismas cosas que una especulación sutil extrae y desarrolla, sin que en el uso común y práctico tenga nadie consciencia de esas múltiples representaciones contenidas en ese pensamiento. Mas no por eso puede decirse que el concepto común sea sensible y encierre un mero fenómeno, pues el derecho no puede en modo alguno aparecer como fenómeno, sino que su concepto yace en el entendimiento y representa una constitución (la moral) de las acciones, que les corresponde en sí mismas. En cambio la representación de un cuerpo no encierra en la intuición nada que pueda convenir a un objeto en sí, sino contiene el fenómeno de algo y el modo como nosotros somos afectados por ese algo; y esa receptividad de nuestra capacidad de conocimiento se llama sensibilidad y sigue siendo totalmente diferente del conocimiento del objeto en sí mismo, aunque se penetre en el fenómeno hasta el mismo fondo.

La filosofía Leibnizo-Wolfiana ha colocado pues todas las investigaciones acerca de la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos, bajo un punto de vista enteramente erróneo, considerando la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como meramente lógica, cuando manifiestamente es trascendental y toca no sólo a la forma de claridad o confusión, sino al origen y al contenido de los conocimientos; por modo tal que en la primera no es sólo que conocemos confusamente la constitución de las cosas en sí mismas, sino que no la conocemos de ninguna manera y, tan pronto como suprimimos nuestra constitución subjetiva, no hallamos en parte alguna ni podemos hallar ya el objeto representado, con las propiedades que lo confirió la intuición sensible, porque precisamente esa constitución subjetiva determina la forma del objeto como fenómeno.

Distinguimos por lo demás en los fenómenos, lo que depende esencialmente de la intuición y vale para todo sentido humano en general, de aquello

otro que les corresponde sólo casualmente, por no ser valedero para la relación de la sensibilidad en general, y sí sólo para una particular posición u organización de este o aquel sentido. Y entonces decimos del primer conocimiento, que representa el objeto en sí mismo, del segundo que sólo su fenómeno. Mas esa diferencia es sólo empírica. Si permanecemos en ella (como suele ocurrir) y no consideramos aquella intuición empírica a su vez como mero fenómeno (como debiera ocurrir), de tal modo que en ella no se encuentra nada que se refiera a una cosa en sí misma, entonces está perdida nuestra distinción trascendental y entonces creemos conocer las cosas en sí mismas, aunque por doquiera (en el mundo sensible), y aun en la investigación más profunda de sus objetos, no tenemos conocimiento más que de fenómenos. Así por ejemplo diremos que el arco iris es un mero fenómeno cuando llueve y sale el sol y que la lluvia es la cosa en sí misma; y esto es exacto, siempre que entendamos este último concepto en su sentido físico, es decir, como aquello que, en la experiencia universal y bajo las distintas posiciones respecto a los sentidos, está sin embargo determinado en la intuición así y no de otro modo. Pero si tomamos el elemento empírico en general y sin preocuparnos de la coincidencia del mismo con todo sentido humano, preguntamos si representa también un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, pues éstas, como fenómenos, son ya objetos empíricos), entonces la cuestión de la referencia de la representación al objeto es trascendental, y no sólo esas gotas son meros fenómenos, sino también su figura redonda y hasta el espacio en que caen no son nada en sí mismos, sino meras modificaciones o fundamentos de nuestra intuición sensible; el objeto trascendental empero permanece desconocido para nosotros.

El segundo asunto importante de nuestra estética trascendental es que no sólo como hipótesis aparente conquista algún favor, sino que es tan cierta e indudable como puede exigirse a una teoría que debe servir de organon. Para hacer plenamente luminosa esa certeza, vamos a elegir un caso en el cual su validez puede hacerse patente y servir para aclarar más lo dicho en el No. 3.

Supongamos que el espacio y el tiempo sean objetivos en sí mismos y condiciones de la posibilidad de las cosas en sí mismas. Se ve entonces primero: que de ambos resultan proposiciones a priori apodícticas y sintéticas en gran número, sobre todo del espacio, que por eso vamos a investigar aquí preferentemente como ejemplo.

Como las proposiciones de la geometría son conocidas sintéticamente a priori y con certeza apodíctica, pregunto yo: ¿de dónde sacáis semejantes proposiciones? y ¿sobre qué se apoya nuestro entendimiento para llegar a semejantes verdades absolutamente necesarias y universalmente valederas? No hay más camino que o por medio de conceptos o por medio de intuiciones; pero ambos son dados a priori o a posteriori.

Estos últimos, a saber los conceptos empíricos, así como aquello en que se fundan, la intuición empírica, no pueden dar proposición sintética alguna, a no ser que sea sólo empírica, es decir, proposición de experiencia, que por tanto no puede encerrar nunca necesidad y absoluta universalidad, cosa que es sin embargo lo característico de todas las proposiciones de la geometría. Queda el primero y único modo, que sería alcanzar semejantes conocimientos por medio de conceptos o intuiciones a priori; pero es claro que por meros conceptos no se puede alcanzar conocimiento alguno sintético, sino sólo analítico.

Tomad la proposición siguiente: con dos líneas rectas no se puede encerrar ningún espacio, por tanto ninguna figura es posible. Tratad de deducirla del concepto de línea recta y de número dos. O tomad esta otra: que con tres líneas rectas es posible una figura y tratad del mismo modo de deducirla de esos conceptos. Vuestros esfuerzos serán vanos y os veréis obligados a refugiaros en la intuición, como también hace siempre la geometría. Os dais pues un objeto en la intuición. ¿De qué especie es esta intuición? ¿Es pura a priori o empírica? Si fuera esto último, nunca podría salir de ella una proposición universalmente valedera y menos aún apodíctica, pues la experiencia no puede proporcionar nunca semejantes proposiciones. Tenéis pues que dar vuestro objeto a priori en la intuición y fundar en éste vuestra proposición sintética.

Ahora bien, si no hubiera en vosotros una facultad de intuir a priori; si esa condición subjetiva no fuera, según la forma, al mismo tiempo la condición universal a priori, bajo la cual tan sólo el objeto de esa intuición (exterior) misma es posible; si el objeto (el triángulo) fuera algo en sí mismo, sin relación a vuestro sujeto, ¿cómo podríais decir que lo que yace necesariamente en vuestras condiciones subjetivas para construir un triángulo, tiene que convenir también al triángulo en sí mismo? Pues a vuestros conceptos (de tres líneas) no podríais añadir nada nuevo (la figura) que hubiese necesariamente de hallarse en el objeto; porque éste es dado antes de nuestro conocimiento y no por él. Así pues si el espacio (y también el tiempo) no fuese una mera forma de vuestra intuición, que contiene las condiciones a priori bajo las cuales solamente las cosas pueden ser para vosotros objetos exteriores (que, sin esas condiciones subjetivas no son nada en sí) no podríais decidir nada sintéticamente y a priori sobre objetos exteriores. Es pues, indudablemente cierto y no sólo posible o verosímil, que el espacio y el tiempo, como condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna) son solo condiciones subjetivas de toda nuestra intuición, en relación con las cuales, por tanto, todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas por sí en ese modo; de esos fenómenos pueden decirse por lo tanto a priori muchas cosas, en lo que toca a la forma de los mismos; pero no se puede nunca decir lo más mínimo de la cosa en sí misma, que está a la base de esos fenómenos.

II. Para confirmar esta teoría de la idealidad del sentido externo como del interno y por tanto de todos los objetos de los sentidos como meros fenómenos, puede servirnos muy bien la siguiente observación: que lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuando por lo tanto el sentimiento de placer y dolor y la voluntad, que no son conocimientos) no encierra nada más que meras relaciones de los lugares en una intuición (extensión), cambio de los lugares (movimiento) y leyes según las cuales es determinado ese cambio (fuerzas motoras). Mas ¿qué es lo que está presente en el lugar? o ¿qué es lo eficiente en las cosas mismas a parte del cambio de lugar? Nada de esto nos es dado en las citadas relaciones. Por meras relaciones no es conocida una cosa en sí misma; así pues, hay que juzgar que, puesto que mediante el sentido externo no nos son dadas más que meras representaciones de relación, ese sentido no puede tampoco contener más que la relación de un objeto con el sujeto en su representación y no lo interno que convenga al objeto en sí. Lo mismo ocurre con la intuición interna. No sólo constituyen en ella las representaciones de los sentidos externos, la materia propia con que ocupamos nuestro espíritu, sino que el tiempo en el cual ponemos esas representaciones, y que precede a la conciencia de las

mismas en la experiencia, estando en su base como condición formal del modo como las colocamos en el espíritu, encierra ya las relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que es simultáneo con la sucesión (lo permanente). Ahora bien, lo que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo, es la intuición y, si no encierra nada más que relaciones, es la forma de la intuición; la cual, no representando nada sino por cuanto algo es puesto en el espíritu, no puede ser otra cosa que el modo como el espíritu es afectado por la propia actividad, a saber, por ese poner sus representaciones y, por lo tanto, por sí mismo; es decir, que es un sentido interior según su forma. Todo lo que es representado por un sentido es siempre fenómeno y o no se admite el sentido interno, o el sujeto, que constituye el objeto de dicho sentido, no puede ser representado por él más que como fenómeno y no al modo como juzgaría el sujeto de sí mismo si su intuición fuese mera actividad propia, es decir, intelectual. Aquí toda la dificultad estriba tan sólo en cómo un sujeto pueda intuirse a sí mismo interiormente; mas esta dificultad es común a toda teoría. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la simple representación del yo y si mediante ella sola todo lo múltiple en el sujeto fuese dado por propia actividad, entonces la intuición interna sería intelectual. En el hombre esa conciencia exige una percepción interna de lo múltiple que es dado anteriormente en el sujeto; y el modo como ese múltiple es dado en el espíritu sin espontaneidad tiene que llamarse —teniendo en cuenta esa distinción— sensibilidad. Si la facultad de ser consciente ha de aprehender lo que está en el espíritu, tiene entonces que afectarle y sólo de ese modo puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, anteriormente en el espíritu, determina en la representación del tiempo el modo cómo lo múltiple está reunido en el espíritu; y entonces, éste se construye a sí mismo, no como él representaría, siendo inmediatamente activo por sí mismo, sino según el modo cómo es afectado por dentro; consiguientemente no cómo es, sino cómo se aparece a sí mismo.

III. Al decir que en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y también la propia intuición del espíritu representan ambas cosas tal como afectan a nuestros sentidos, es decir, tal como aparecen, no quiere esto decir que esos objetos sean una mera apariencia. Pues en el fenómeno son siempre considerados los objetos, y aun las cualidades que les atribuimos, como algo realmente dado; sólo que en cuanto esa cualidad depende del modo de intuición del sujeto, en la relación del objeto dado con él, diferénciase dicho objeto, como fenómeno, de sí mismo como objeto en sí.

Así, no digo: los cuerpos parecen solamente estar fuera de mí, o: mi alma parece solamente estar dada en mi conciencia propia, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo (según la cual, como condición de la existencia de cuerpos y alma, pongo estas cosas) está en mi modo de intuir y no en esos objetos en sí. Sería culpa mía si hiciese una mera apariencia de lo que debería considerar como fenómeno. Mas esto no ocurre según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles; más bien, cuando se atribuye a aquellas formas de representación una realidad objetiva, entonces es cuando no se puede evitar que todo se convierta por ello en mera apariencia. Pues si consideramos el espacio y el tiempo como cualidades que, según su posibilidad, tienen que hallarse en las cosas en sí, y reflexionamos en los absurdos en que nos vemos entonces complicados —puesto que dos cosas infinitas, que no son substancias ni algo realmente inherente a las substancias, y que, sin embargo, existen y hasta

han de ser la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, seguirían siendo, aunque se suprimiesen todas las cosas existentes— entonces, no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber rebajado los cuerpos a meras apariencias; es más, nuestra propia existencia (que, de ese modo, resultaría depender de la realidad de un imposible como el tiempo), debería tornarse en mera apariencia, absurdo que nadie hasta ahora ha querido cargarse en cuenta.

IV. En la teología natural, en donde se piensa un objeto que no sólo no puede ser para nosotros objeto de intuición, sino que no puede ser para sí mismo, en modo alguno, objeto de intuición sensible, se ha tenido sumo cuidado de excluir de toda su intuición las condiciones del tiempo y del espacio (pues todo su conocimiento ha de ser siempre intuitivo y no pensamiento, pues siempre el pensamiento demuestra limitaciones). Mas ¿con qué derecho puede hacerse esto si el espacio y el tiempo han sido considerados antes como formas de las cosas en sí mismas y aun como tales formas, que como condiciones de la existencia de las cosas a priori, subsisten, aunque se hayan suprimido las cosas mismas? En efecto, como condiciones de su existencia en general, deberían serlo también de la existencia de Dios. Si no se quiere hacer de ellas formas objetivas de todas las cosas, no queda más sino hacerlas formas subjetivas de nuestro modo de intuir tanto interno, como externo; el cual se llama sensible porque no es originario, es decir, porque no es tal, que por medio de él la existencia misma del objeto de la intuición sea dada (éste no puede convenir, según lo que conocemos, más que el ser primero), sino que depende de la existencia del objeto y por lo tanto no es posible más que en cuanto la facultad de representación del sujeto es afectada por el objeto.

Tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en el espacio y el tiempo, a la sensibilidad del hombre; puede ser que todo ser finito pensante tenga necesariamente que coincidir en esto con el hombre (aunque no lo podemos decidir).

Mas no por esa validez universal deja de ser sensibilidad, porque es intuición derivada (*intuitus derivatus*) y no originaria (*intuitus originarius*) y por tanto no intelectual; ésta, por el fundamento que acabamos de exponer, parece convenir sólo al ser primero, nunca empero a un ser dependiente según su existencia y según su intuición (determinada por su existencia en relación con objetos dados). Esta última observación, sin embargo, debe considerarse sólo como aclaración a nuestra teoría estética, no como fundamento de prueba.

Conclusión de la Estética trascendental

Aquí tenemos ya una de las partes necesarias para la solución del problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas a priori? Constituyen esta parte las intuiciones puras a priori, espacio y tiempo, en las cuales, cuando haciendo un juicio a priori queremos salir del concepto dado, encontramos aquello que no puedes ser descubierto a priori en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde y puede ser sintéticamente enlazado con el primero; estos juicios por dicha razón no pueden extenderse, sin embargo, más que a objetos de los sentidos y valen sólo para objetos de la experiencia posible.

Segunda parte de la Doctrina elemental trascendental La lógica trascendental

Introducción Idea de una lógica trascendental

- I -

De la lógica en general

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu; la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones; por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es éste pensado en la relación con aquella representación (como mera determinación del espíritu).

Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin intuición, que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento. Ambos son o puros o empíricos. Empíricos, cuando una sensación (que presupone la presencia real del objeto) está contenida en ellos; puros, cuando con la representación no se mezcla sensación alguna. Esta última puede llamarse la materia del conocimiento sensible. Por eso la intuición pura encierra solamente la forma bajo la cual algo es intuitido; y el concepto puro, sólo la forma del pensar un objeto en general. Sólo intuiciones puras o conceptos puros son posibles a priori; conceptos o intuiciones empíricas sólo son posibles a posteriori.

Llamaremos sensibilidad a la receptividad de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio entendimiento a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza lleva consigo que la intuición no pueda ser nunca más que sensible, es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por objetos. En cambio es el entendimiento la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado.

Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones.

El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse conocimiento. No por eso, sin embargo, es lícito confundir la aportación de cada uno, sino que hay fuertes motivos para separar y distinguir cuidadosamente unos y otros. Por eso distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica.

Ahora bien, la lógica puede a su vez tomarse en dos sentidos; o como lógica del uso general del entendimiento, o como lógica del uso particular del mismo. La primera encierra las reglas del pensar, absolutamente necesarias, sin

las cuales no hay uso alguno del entendimiento, y se dirige, pues, a él sin tener en cuenta la diferencia entre los objetos a que pueda referirse. La lógica del uso particular del entendimiento encierra las reglas para pensar rectamente sobre una cierta especie de objetos. Aquélla puede llamarse lógica elemental; ésta, en cambio, es el organon de tal o cual ciencia.

Esta última suele, en las escuelas, ir por delante como propedéutica de las ciencias, aunque, según la marcha de la razón humana, es lo último a que ésta llega, cuando ya la ciencia está desde hace tiempo hecha, y necesita sólo la última mano para su comprobación y perfección. Pues hay que conocer los objetos ya en un grado bastante elevado, para dar las reglas de cómo pueda llevarse a cabo una ciencia de ellos.

La lógica general es o lógica pura o lógica aplicada. En la primera hacemos abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales nuestro entendimiento se ejercita, v. g., del influjo de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, de la fuerza de la costumbre, de la inclinación, etc., y por lo tanto, también de las fuentes de los prejuicios y, en general, de todas las causas que pueden originar o introducir en nosotros ciertos conocimientos, porque éstas se refieren al entendimiento sólo bajo ciertas circunstancias de su aplicación y para conocerlas es necesario la experiencia. Una lógica general, pero pura, tiene sólo que ocuparse de principios a priori y es un canon del entendimiento y de la razón; pero sólo por lo que se refiere a la parte formal de su uso, sea el contenido el que quiera (empírico o trascendental). Mas la lógica general se llama luego aplicada cuando se refiere a las reglas del uso del entendimiento, bajo las condiciones subjetivas empíricas que nos enseña la psicología.

Tiene pues, principios empíricos, si bien es general en cuanto se ocupa del uso del entendimiento, sin distinción de objetos. Por eso no es ni un canon del entendimiento en general, ni un organon de ciencias particulares, sino solamente un katharticon del entendimiento común.

En la lógica general, la parte que ha de constituir la doctrina pura de la razón debe, pues, separarse enteramente de la parte que constituye la lógica aplicada (aunque siempre general). La primera sola es propiamente ciencia, si bien corta y seca y tal como la exige la exposición escolástica de una doctrina elemental del entendimiento. En ésta no deben los lógicos perder de vista nunca dos reglas:

1. Como lógica general, hace abstracción de todo contenido del conocimiento intelectual y de la diferencia de sus objetos y no se ocupa de nada más que de la mera forma del pensar.
2. Como lógica pura, no tiene principios empíricos. Por lo tanto, no toma nada (como a veces se ha creído) de la psicología, la cual, pues, no tiene influjo alguno en el canon del entendimiento. En una doctrina demostrada y todo en ella tiene que ser enteramente cierto a priori.

Lo que yo llamo lógica aplicada (contrariamente a la significación ordinaria de esta palabra, según la cual ha de contener ciertos ejercicios para los cuales la lógica pura da la regla) es una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario in concreto, a saber, bajo las condiciones contingentes del sujeto, que pueden impedir o facilitar ese uso y que todas ellas sólo empíricamente son dadas. Trata de la atención, de sus obstáculos y sus consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc. La lógica general y pura guarda con ella la misma relación que la moral —que contiene sólo las leyes morales necesarias de

una voluntad libre en general— guarda con la teoría propia de la virtud, que considera esas leyes bajo los obstáculos de los sentimientos, inclinaciones y pasiones a que los hombres, más o menos, están sometidos, y no puede nunca proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, porque, igual que aquella lógica aplicada, necesita principios empíricos y psicológicos.

- II -

De la lógica trascendental

La lógica general hace abstracción, como hemos visto, de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia del conocimiento al objeto y considera solamente la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí, es decir, la forma del pensamiento en general. Ahora bien, así como hay intuiciones puras y empíricas (según demuestra la estética trascendental), así también podría hallarse una distinción entre un pensar puro y un pensar empírico de los objetos. En este caso, habría una lógica en la cual no se hiciera abstracción de todo contenido del conocimiento; pues aquella lógica que encerrase sólo las reglas del pensar puro de un objeto, excluiría todos los conocimientos que tuvieran un contenido empírico. Esta lógica se referiría también al origen de nuestros conocimientos de los objetos, por cuanto ese origen no puede ser atribuido a los objetos. En cambio, la lógica general no se preocupa del origen del conocimiento, pues no considera las representaciones —sean desde un principio dadas a priori en nosotros mismos o séannos sólo empíricamente dadas— más que por las leyes según las cuales el entendimiento las usa en relación mutua, cuando piensa; es decir, que trata sólo de la forma del entendimiento que puede ser proporcionada a las representaciones, cualquiera que sea su origen.

Y aquí hago yo una observación que extiende su influjo a todas las consideraciones posteriores y que no deberá perderse de vista, a saber: que no todo conocimiento a priori ha de llamarse trascendental. Sólo aquél por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente a priori y cómo lo son, debe llamarse trascendental (es decir, que se refiere a la posibilidad del conocimiento o al uso del mismo a priori). Por eso ni el espacio ni ninguna determinación geométrica a priori del espacio es una representación trascendental; sólo puede llamarse trascendental el conocimiento de que esas representaciones no tienen un origen empírico y la posibilidad de que una determinación geométrica a priori se refiera, sin embargo, a priori a objetos de la experiencia. De igual modo el uso del espacio para los objetos en general sería también trascendental; mas si se limita sólo a los objetos de los sentidos, llámase empírico. La distinción de lo trascendental y de lo empírico pertenece, pues, sólo a la crítica de los conocimientos y no se refiere a la relación de éstos con su objeto.

Esperando pues, que, pueda haber quizá conceptos que se refieran a priori a objetos, o como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, pero cuyo origen no sea empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente a priori objetos. Semejante ciencia, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse lógica trascendental, porque no trata sino de las leyes del entendimiento y de la razón. Pero solamente en cuanto son referidas a objetos a priori y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales, empíricos o puros, sin distinción.

- III -
De la división de la lógica general en analítica
y dialéctica

La antigua y famosa pregunta con que se creía estrechar a los lógicos y se trataba de ponerlos en la alternativa o de dejarse sorprender en un miserable dilema o de confesar su ignorancia y por ende la vacuidad de todo su arte, es la siguiente: ¿qué es la verdad? La definición nominal de la verdad, a saber: que es la coincidencia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone. Se desea empero saber cuál sea el criterio general y seguro de la verdad de cada conocimiento.

Es ya una prueba grande y necesaria de prudencia y de penetración, el saber lo que razonablemente se haya de preguntar. Pues cuando la pregunta es en sí absurda y exige contestaciones innecesarias, tiene a veces el inconveniente, a parte de avergonzar al que la hace, de conducir al que la oye sin fijarse bien en ella, a contestaciones absurdas y de dar a ambos el aspecto ridículo que los antiguos expresaban diciendo: uno ordeña al macho y otro tiene el jarro.

Si verdad consiste en la coincidencia de un conocimiento con su objeto, entonces ese objeto debe, por lo mismo, distinguirse de otros; pues un conocimiento es falso cuando no coincide con el objeto a que se refiere, aunque encierre algo que pueda quizá valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio general de la verdad sería el que fuese valedero para todos los conocimientos en general, sin distinción de objetos. Pero es bien claro que como en ese criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto) y la verdad concierne precisamente a ese contenido, resulta enteramente imposible y absurdo preguntar por una característica de la verdad de ese contenido de los conocimientos y, por tanto, es imposible dar una nota suficiente y al mismo tiempo general de la verdad. Como más arriba hemos denominado materia del conocimiento al contenido del mismo, habrá que decir: de la verdad del conocimiento, según la materia, no se puede pedir característica alguna general, porque ello es contradictorio en sí mismo.

Mas por lo que se refiere al conocimiento según la mera forma (con exclusión de todo contenido), es también claro que la lógica, en cuanto indica las reglas universales y necesarias del entendimiento, tiene que exponer, precisamente en esas reglas, criterios de la verdad. Pues lo que contradice a esas reglas es falso, porque el entendimiento entonces se opone a sus reglas generales del pensar, por tanto a sí mismo. Pero estos criterios se refieren sólo a la forma de la verdad; es decir del pensar en general, y en ese sentido son enteramente exactos, mas no suficientes. Pues aun cuando un conocimiento sea enteramente conforme a la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede sin embargo contradecir al objeto. Así pues el criterio meramente lógico de la verdad, a saber la coincidencia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es la *conditio sine qua non*, y por tanto la condición negativa de toda verdad. Pero más allá no puede ir la lógica; la lógica no tiene medios para descubrir el error que se refiere no a la forma, sino al contenido.

La lógica general resuelve en sus elementos la función formal del entendimiento y de la razón y expone dichos elementos como principios de todo juicio lógico de nuestro conocimiento. Esta parte de la lógica puede pues

llamarse analítica y por eso es la piedra de toque, negativa al menos, de la verdad; ya que, ante todo, hemos de examinar y apreciar según estas reglas todo conocimiento en su forma, antes de investigarlo en su contenido, para decidir si encierra verdad positiva con respecto al objeto. Mas como la mera forma del conocimiento, por mucho que coincida con las leyes lógicas, no basta ni mucho menos para constituir la verdad material (objetiva) del conocimiento, nadie puede, con la lógica sólo, atreverse a juzgar sobre objetos y afirmar nada, sin antes haber obtenido fuera de la lógica información fundada acerca de ellos, para luego tratar de utilizar y enlazar esa información en un todo coherente, según leyes lógicas o, mejor todavía, para examinarla según las leyes lógicas. Sin embargo hay algo tan seductor en la posesión de ese arte ilusorio de dar a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento (aun cuando en lo que se refiere al contenido del mismo pueda ser harto pobre y vacío) que aquella lógica general aunque es sólo un canon para el juicio, ha sido usada como un organon, por decirlo así, para la producción real o al menos para la ficción de afirmaciones objetivas; y de ese modo, en realidad lo que se ha hecho ha sido usarla abusivamente. La lógica general, como supuesto organon, llámase dialéctica.

Por muy diferente que haya sido la significación en que los antiguos empleaban este nombre de una ciencia o de un arte, puede colegirse por el uso real que hacen de la dialéctica que ésta no era, entre ellos, más que la lógica de la apariencia, un arte sofístico para dar a su ignorancia o incluso a sus premeditadas ficciones el color de la verdad, imitando el método de sólida fundamentación que prescribe la lógica y ando su tópica como paliativo de toda ficción vana. Puede pues, notarse, como advertencia segura y útil: que la lógica general, considerada como organon, es siempre una lógica de la apariencia, es decir, dialéctica. Pues como no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, sino sólo las condiciones formales de la concordancia con el entendimiento, las cuales por lo demás, en lo que se refiere a los objetos, son enteramente indiferentes, resulta que la pretensión de usarla como un instrumento (organon) para extender los conocimientos y ampliarlos, al menos ficticiamente, no conduce más que a una palabrería vana que afirma lo que se quiere con alguna apariencia o ataca también según el capricho.

Semejante enseñanza no es en modo alguno conforme a la dignidad de la filosofía. Por eso se ha preferido añadir a la lógica esa denominación de dialéctica, como crítica de la apariencia dialéctica; y como tal queremos que se entienda también aquí.

- IV -

De la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica transcendentales

En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (como antes hemos aislado la sensibilidad en la Estética trascendental) y destacamos de nuestro conocimiento tan sólo la parte del pensar que tiene su origen sólo en el entendimiento.

El uso de ese conocimiento puro descansa, empero, en la condición de que, en la intuición, nos sean dados objetos a los que puede aplicarse dicho conocimiento. Pues sin intuición, carece de objetos todo conocimiento y, entonces, queda enteramente vacío. La parte, por lo tanto, de la lógica trascendental, que expone los elementos del conocimiento puro del

entendimiento y los principios sin los cuales no se puede nunca pensar un objeto, es la analítica trascendental y al mismo tiempo una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin que al mismo tiempo pierda todo contenido, es decir toda referencia a algún objeto, y por ende toda verdad. Mas como es muy atractivo y seductor usar solos ese conocimiento puro del entendimiento y esos principios y aun usarlos más allá de los límites de la experiencia (la cual sin embargo es la única que nos puede proporcionar la materia (objetos) a que pueden aplicarse aquellos conceptos puros del entendimiento) cae el entendimiento en el peligro de hacer, mediante sutilezas vanas, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, y de juzgar, sin distinción, sobre objetos que no nos son dados, y que, hasta quizá no puedan sernos dados de manera alguna. No debiendo ser propiamente más que un canon para el juicio del uso empírico, resulta usada abusivamente esa analítica, cuando la hacemos valer como el organon de un uso universal e ilimitado y cuando nos atrevemos, con el solo entendimiento puro, a juzgar sintéticamente sobre objetos en general, y a afirmar y a decidir acerca de ellos. En este caso, pues, sería dialéctico el uso del entendimiento puro. La segunda parte de la lógica trascendental debe ser, por tanto, una crítica de esa ilusión dialéctica y se llama Dialéctica trascendental; no como arte de suscitar dogmáticamente una ilusión semejante (arte, desgraciadamente muy fácil, de numerosas charlatanerías metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón, respecto de su uso hyperfísico, para descubrir la falsa ilusión de sus infundadas arrogancias y rebajar esas sus pretensiones de descubrir y ampliar (pretensiones que piensa alcanzar mediante principios transcendentales) reduciéndolas a un mero juicio y a una cautela del entendimiento pero contra ilusiones sofísticas.

Crítica de la razón práctica

(SELECCIÓN)

Prólogo

¿Por qué esta crítica no lleva el título de Crítica de la razón práctica pura, sino simplemente de la razón práctica, a pesar de que el primero parece exigido por el paralelismo de esta razón con la especulativa? Lo explica suficientemente este estudio. Su propósito es exponer que existe una razón práctica pura, y con este designio critica toda su facultad práctica. Si lo logra, no necesita criticar la facultad pura con el objeto de ver si la razón no va con esa facultad más allá de una mera presunción (como seguramente sucede con la especulativa), pues si como razón pura es realmente práctica, demuestra su realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y en vano será todo utilizar contra la posibilidad de que sea real.

A la vez que esta facultad consta también en lo sucesivo la libertad trascendental, y por cierto que tomada en aquella acepción absoluta en que la razón especulativa la necesita en el uso del concepto de causalidad para salvarse contra la antinomia en que cae inevitablemente cuando quiere pensar lo absoluto en la serie del enlace causal, concepto que sólo podía formular problemáticamente —como no imposible de pensar—, pero sin asegurar su realidad objetiva, antes bien únicamente para no ser impugnada en su esencia y precipitada en un abismo de escepticismo porque se pretendiera que es imposible lo que por lo menos debe considerarse como concebible.

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa, y todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en ésta carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral.

Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos a priori la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral que sabemos. Pero las ideas de Dios e inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente

condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley; es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, tampoco de esas ideas podemos sostener que conocemos e inteligimos, no diré solamente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Y, no obstante, son las condiciones de la aplicación de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado a priori (el bien supremo). Por consiguiente, en este aspecto práctico puede y debe suponerse su posibilidad, aunque no conocerla ni inteligirla teóricamente. Para el último requisito es suficiente, en el aspecto práctico, que no contengan ninguna imposibilidad intrínseca (contradicción). Aquí hay solamente un motivo para el asentimiento, motivo que es meramente subjetivo en comparación con la razón especulativa y, sin embargo, igualmente válido objetivamente para una razón pura pero práctica; por lo cual se proporciona realidad objetiva y competencia a las ideas de Dios e inmortalidad gracias al concepto de libertad, y aun necesidad subjetiva (requerimiento de la razón pura) de suponerlas, aunque no por eso se amplía la razón en el conocimiento teórico, sino que solamente se da la posibilidad que antes era sólo problema y aquí se convierte en aserción, y así el uso práctico de la razón se enlaza con los elementos del uso teórico. Y esta necesidad no es por cierto hipotética, propia de una intención arbitraria de la especulación, en el sentido de que sea preciso admitir algo si se quiere llegar a la perfección del uso de la razón en la especulación, sino una necesidad legal de suponer algo sin lo cual no puede suceder lo que cada uno debe ponerse ineluctablemente como intención del hacer y dejar de hacer.

En todo caso, para nuestra razón especulativa sería más satisfactorio resolver de suyo esos problemas sin ese rodeo y conservarlos como intelección para el uso práctico; pero nuestra facultad de la especulación no ha sido tan bien tratada. Quienes se precian de tan elevados conocimientos no deberían tener reserva con ellos, antes bien exponerlos públicamente a examen y apreciación. Pretenden demostrar —¡muy bien! demuestren pues— y la crítica pondrá toda su argumentación a sus pies considerándolos vencedores. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis*. Mas como en realidad no quieren —es de suponer que porque no pueden—, tenemos que abordar nosotros de nuevo esos problemas para buscar y fundar en el uso moral de la razón los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad, para los cuales no halla la especulación garantía suficiente de su posibilidad.

Aquí es donde se explica también por vez primera el enigma de la crítica: ¿cómo es posible negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en la especulación y concederles, no obstante, esta realidad respecto de los objetos de la razón práctica pura? Pues eso debe tener el aspecto de inconsecuencia mientras sólo se conozca de nombre ese uso práctico. Pero si ahora, mediante un análisis completo de éste se advierte que la realidad concebida en este caso no aspira a llegar a una determinación teórica de las categorías ni a una ampliación del conocimiento hacia lo suprasensible, sino que lo único que se pretende en este caso es que en este aspecto les corresponda siempre un objeto —porque o bien están contenidas a priori en la necesaria determinación de la voluntad o inseparablemente enlazadas con su objeto—, aquella inconsecuencia desaparece porque se hace de aquellos conceptos otro uso que el que la razón especulativa necesita. En cambio, se obtiene entonces una confirmación —muy satisfactoria y que antes difícilmente cabía esperar— del modo de pensamiento consecuente de la crítica especulativa por el hecho de que ésta sólo acepte como fenómenos los objetos de la experiencia como tales y entre ellos nuestro propio sujeto, pero

recomiende poner como fundamento cosas en sí, o sea no considerar que todo lo suprasensible es invento y su concepto vacío de contenido: la razón práctica proporciona ahora realidad por sí misma —y sin haberse puesto de acuerdo con la especulativa— a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad: a la libertad (aunque, como concepto práctico, sólo para el uso práctico), confirmado pues con un hecho aquello que allí sólo podía pensarse.

Con ello adquiere también su cabal confirmación en la crítica de la razón práctica la afirmación, asombrosa aunque indiscutible, de la crítica especulativa de que aún el sujeto pensante es mero fenómeno para él mismo en la intuición interna, hasta el punto de que es preciso venir a ella aunque la primera no hubiese podido demostrar esta proposición.

Con esto entiendo también por qué las objeciones más considerables que hasta ahora se me han hecho contra la Crítica, giran precisamente en torno a estos dos polos: por una parte, la realidad objetiva de las categorías aplicadas a noumena, negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico, y por otra, la paradójica exigencia de hacerse a sí mismo noumenon, como sujeto de la libertad, pero al propio tiempo también fenómeno, respecto de la naturaleza, en su propia conciencia empírica. En efecto, mientras no se llegó a conceptos determinados de moralidad y libertad, no era posible adivinar, por una parte, qué quería ponerse como fundamento del presunto fenómeno como noumenon, ni, por otra, si realmente era posible también hacerse de él un concepto si previamente habían imputado por exclusión a los meros fenómenos todos los conceptos del entendimiento puro en el uso teórico. Sólo una crítica minuciosa de la razón práctica puede eliminar toda esa mala interpretación y colocar en una luz clara el modo de pensamiento consecuente que constituye precisamente su máxima ventaja.

Para justificar por qué era lícito, y aun necesario, someter de vez en cuando de nuevo a examen en esta obra los conceptos y principios de la razón especulativa pura —a pesar de que ya habían sufrido su crítica especial—, lo cual sin duda no conviene a la marcha sistemática de una ciencia que se pretende edificar (pues las cosas juzgadas sólo pueden citarse debidamente, pero no ponerse de nuevo en tela de juicio), bastará decir: porque se considera la razón con esos conceptos pasando a un uso totalmente diferente del que allí hacía de ellos. Pero tal paso hace necesaria una comparación del uso antiguo con el nuevo, para distinguir seguramente el nuevo carril del anterior y al propio tiempo hacer notar su relación. Por consiguiente, consideraciones de esta clase —entre otras, aquellas que se dirigieron de nuevo al concepto de libertad, pero en el uso práctico de la razón pura— no deben tenerse por añadidos cuya sola finalidad sea llenar lagunas del sistema crítico de la razón especulativa (pues ésta está ya completa en su propósito) y, como suele ocurrir con una edificación hecha precipitadamente, añadirle luego apoyos y contrafuertes, sino como verdaderos miembros que ponen de manifiesto la cohesión del sistema, con el objeto de hacer comprender ahora en su exposición real conceptos que allí sólo podían representarse problemáticamente. Esta observación interesa de preferencia al concepto de libertad, del cual es preciso notar con extrañeza que haya todavía tantos que se jacten poder comprenderlo perfectamente y explicar su posibilidad considerándolo solamente en su aspecto psicológico, mientras que si previamente lo hubiesen meditado con exactitud en el aspecto trascendental, hubieran tenido que reconocer tanto que es imprescindible como concepto problemático en el uso completo de la razón especulativa como que es completamente incomprendible, y si luego pasaron con él al uso práctico, habrían tenido que llegar respecto de los principios del último a la misma determinación de ese uso, a

la cual tan reacios se muestran en otros casos. El concepto de libertad es la piedra de escándalo de todos los empiristas, pero también la clave para los principios prácticos más sublimes de los moralistas críticos, que gracias a ella comprenden que por necesidad deben proceder racionalmente. Por esto recomiendo al lector que no pase por alto a la ligera lo que sobre este concepto se dice al final de la *Analítica*.

Debo dejar para el juicio de los conocedores de un trabajo de esta índole el decidir si tal sistema como el que aquí se desarrolla de la razón práctica pura a base de la crítica de ésta, requiere mucho esfuerzo o poco, sobre todo para no errar el punto de vista justo desde el cual pueda trazarse debidamente el conjunto. Sin duda presupone la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, pero sólo en la medida en que ésta se trata provisionalmente con el principio del deber e indica y justifica una determinada forma del mismo; por lo demás, existe por sí mismo. El hecho de que no se haya añadido una clasificación completa de todas las ciencias prácticas, tiene también su razón válida en la condición de esta facultad práctica de la razón. En efecto, la especial determinación de los deberes como deberes del hombre para clasificarlos, sólo es posible a condición de que previamente se haya reconocido al sujeto de esta determinación (el hombre) según la condición con la que es realmente, aunque sólo en la medida en que sea necesaria respecto del deber; pero esto no corresponde a una crítica de la razón práctica, que sólo quiere indicar los principios de su posibilidad, de su extensión y límites completamente sin relación especial con la naturaleza humana. Por consiguiente, la clasificación corresponde en este caso al sistema de la ciencia, no al sistema de la crítica.

Creo que en el segundo capítulo de la *Analítica* habré dado satisfacción a la crítica de cierto comentarista sagaz y amante de la verdad que comentó la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: la de que en ella no se fijó el concepto del bien antes del principio moral (como a su juicio era necesario); asimismo he tenido en cuenta muchas otras objeciones que me han venido de hombres que revelan estar muy interesados en averiguar la verdad (pues aquellos que sólo se fijan en su antiguo sistema y que ya han resuelto de antemano lo que deba aprobarse o desaprobarse, no quieren explicación alguna susceptible de contrariar sus intenciones particulares); el mismo criterio seguiré en adelante.

Cuando se trata de la determinación de una facultad especial del alma humana según sus fuentes, contenido y límites, dada la naturaleza del conocimiento humano sólo cabe partir de sus partes, de su exposición exacta y completa (hasta donde sea posible según la situación actual de los elementos del mismo ya adquiridos). Pero existe una segunda atención que es más filosófica y es arquitectónica, a saber: captar debidamente la idea del todo y tener a la vista, a base de ella, en una facultad de la razón pura, todas aquellas partes en sus mutuas relaciones, a base de derivarlas del concepto de ese todo. Este examen y garantía sólo es posible a base del más íntimo conocimiento del sistema, y aquellos que, desalentados ante la primera investigación, consideraron que no valía la pena adquirir ese conocimiento, no llegan a la segunda fase, a saber: a la visión de conjunto que constituye una vuelta sintética a lo que antes se dio analíticamente, y no es de extrañar que encuentren inconsecuencias en todo, aunque las lagunas que las hacen suponer no se hallan en el sistema mismo, sino solamente en la marcha incoherente de su propio pensamiento.

A los efectos de este estudio no me preocupa en lo más mínimo el reproche de querer introducir un nuevo lenguaje, porque en este caso el tipo de conocimiento se aproxima mucho de suyo a la popularidad. Además, es un reproche que por lo que respecta a la primera *Crítica*, no podía suscribir nadie que la hubiese meditado a fondo en lugar de limitarse a hojearla.

Fabricar palabras nuevas cuando en el lenguaje no faltan ya términos para conceptos dados, es un esfuerzo pueril por distinguirse entre la masa, a falta de pensamientos originales y verdaderos, presentándose por lo menos con remiendos nuevos en un traje viejo. Por consiguiente, si los lectores de aquella obra conocen expresiones más populares que sean igualmente idóneas para el pensamiento como me parecieron serlo a mí, o bien se sienten con ánimos para demostrar la nulidad de estos pensamientos mismos y, en consecuencia, de esos términos, les estaría muy agradecido en el primer caso, pues lo único que pretendo es que se me entienda, y, en el segundo, contraerían un gran mérito en la filosofía. Sin embargo, mientras esos pensamientos se sostengan, dudo mucho de que puedan descubrirse para ellos términos adecuados y sin embargo más corrientes.

De esta suerte se habrían averiguado en adelante los principios a priori de dos facultades del ánimo: la facultad del conocimiento y la apetitiva, y habrían sido determinadas según las condiciones, alcance y límites de su uso, con lo cual empero se habrían echado los cimientos seguros de una filosofía sistemática, teórica tanto como práctica, como ciencia.

Pero nada peor podría suceder sin duda a estos esfuerzos que la circunstancia de que alguien hiciera el inesperado descubrimiento de que no hay en absoluto un conocimiento a priori ni puede haberlo. Pero no hay aquí peligro alguno. Sería como si alguien pretendiera demostrar con la razón que no hay razón. Pues sólo decimos que conocemos algo mediante la razón cuando tenemos conciencia de que habríamos podido saberlo aunque no se nos hubiera presentado en la experiencia; por lo tanto, conocimiento racional y conocimiento a priori es lo mismo. Pretender arrancar necesidad de una proposición empírica (*ex pumice aquam*), y con ella también universalidad (sin la cual no hay raciocinio, y por ende tampoco conclusión por analogía, que es por lo menos una presunta universalidad y necesidad objetiva y por lo tanto la presupone siempre) para un juicio, es franca contradicción. Atribuir subrepticamente necesidad subjetiva, es decir, costumbre, en vez de objetiva, que sólo se da en juicio a priori, significa negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocerlo y conocer lo que le conviene y, por ejemplo, de lo que a menudo y siempre sucedió a cierto estado precedente, no decir que de éste puede inferirse aquél (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace a priori), sino que sólo cabría esperar casos semejantes (de modo análogo a los animales), es decir, rechazar como falso en el fondo el concepto de causa y como mero engaño del pensamiento. Si pretendiéramos remediar esta carencia de validez objetiva y la universal consiguiente diciendo que no se ve motivo para atribuir a otros entes racionales otra clase de representación, y eso diera una conclusión válida, nuestra ignorancia nos prestaría más servicios para ampliar nuestro conocimiento que toda reflexión, pues por la sola circunstancia de que no conocemos otros entes racionales que no sean el hombre, tendríamos derecho a suponer que son de tal índole como nosotros nos conocemos a nosotros mismos, es decir, los conoceríamos realmente. No menciono siquiera el hecho de que porque se tenga universalmente por verdadero un juicio quede demostrada su validez objetiva (esto es, su validez como conocimiento),

antes bien, aunque por casualidad hubiera tal validez, esto no arrojaría una prueba de la coincidencia con el objeto; por el contrario, sólo la validez objetiva constituye el fundamento de un acuerdo necesario universal.

También Hume se encontraría muy a gusto en este sistema del empirismo universal en los principios, pues, como se sabe, sólo pedía que, en lugar de toda significación objetiva de la necesidad, se supusiera solamente en el concepto de causa una significación meramente subjetiva: la costumbre, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad y la inmortalidad; y, ciertamente, con tal de que se le concedieran solamente los principios, sabía sacar de ellos consecuencias con todo el rigor de la lógica. Sin embargo, ni el propio Hume hizo el empirismo tan universal que incluyera también en él la matemática. Consideraba que las proposiciones de ésta eran analíticas, y si esto fuera cierto, serían apodícticas también de hecho, aunque no pudiera sacarse de ahí ninguna conclusión sobre una facultad de la razón para formular también en filosofía juicios apodícticos (como el principio de causalidad), o sea aquellos que eran sintéticos. Pero si se aceptara universalmente el empirismo de los principios, se involucraría también en él la matemática.

Y si ésta se pone en conflicto con la razón que sólo admite principios empíricos, como es inevitable en la antinomia en que la matemática demuestra irrefutablemente la infinita divisibilidad del espacio, aunque el empirismo no puede permitirlo: la máxima evidencia posible de la demostración está en notoria contradicción con las presuntas conclusiones sacadas de principios de la experiencia, y entonces es preciso preguntar, como el ciego de Cheselden: ¿quién me engaña: la vista o el sentimiento? (Pues el empirismo se funda en una necesidad sentida, mientras que el racionalismo en una necesidad comprendida.) Y de esta suerte, el empirismo universal revela ser el genuino escepticismo que erróneamente se imputó a Hume en una acepción tan ilimitada, pues por lo menos dejó en la matemática una piedra de toque segura de la experiencia, mientras que el escepticismo no permite ninguna (ya que sólo podría hallarse en principios a priori), a pesar de que ésta no consta de meros sentimientos sino también de juicios. Mas como esta época filosófica y crítica difícilmente puede tomarse en serio ese empirismo, que probablemente sólo se plantea para ejercitar la facultad de juzgar y presentar en una luz más clara mediante contraste la necesidad de principios racionales a priori, puede estarse agradecido a aquellos que quieren esforzarse con este trabajo, que por lo demás no es precisamente instructivo.

Johann Gottlieb Fichte

Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia

(SELECCIÓN)

6.

No entra en el modo de ser de la teoría de la ciencia, ni de su autor, buscar amparo bajo ninguna autoridad. Con quien tiene que ver primero si esta teoría concuerda con la teoría de algún otro varón antes de dejarse convencer por ella, en lugar de ver si concuerda con las exigencias de su propia razón, con este no cuenta ella, porque le falta la absoluta espontaneidad, la fe totalmente independiente en sí mismo que supone dicha teoría. Por un motivo, pues, totalmente distinto del de autorizar su teoría, se ha presentado el autor de la teoría de la ciencia, haciendo la advertencia previa de que esta concuerda plenamente con la teoría kantiana y no es otra que la kantiana bien entendida. En esta opinión ha sido corroborado cada vez más por el trabajo de prosecución de su sistema y por la amplitud que se ha visto obligado a dar a sus proposiciones. Todos los que pasan por conocedores de la filosofía kantiana y han dado su voto en este asunto, los amigos tanto como los adversarios de la teoría de la ciencia, aseguran unánimemente lo contrario,¹ y, a creerles, lo asegura el propio Kant, que es, sin duda, quien ha de entender a Kant mejor que nadie.²

¹El agudo autor de las reseñas de los cuatro primeros tomos de este *Philosophisches Journal* en la *Allgemeine Literatur Zeitung*, que pide igualmente, la prueba de aquella afirmación, calla su propia opinión sobre la concordancia o no concordancia de ambos sistemas. No se habla aquí de él, por consiguiente, en ningún respecto.

²Herr Forberg, a quien la *Allgemeine Literatur Zeitung*, la *Salzburger Literatur Zeitung*, etcétera, llaman el autor de los *Fragmentos de mis papeles* (Jena, 1796), puede (página 77) asegurar de la mejor fuente (probablemente una carta de Kant a él) que Kant es de la opinión que mi sistema es totalmente distinto del kantiano. A mí, la verdad, me ha resultado hasta ahora imposible saber de la mejor fuente o de cualquier otra opinión de Kant sobre la teoría de la ciencia. También estoy muy lejos de pedir al venerable anciano, que ha pagado verdaderamente su puesto en este mundo, que profundice en una serie de ideas totalmente nueva, para él totalmente extraña y totalmente distinta de su manera, meramente para que pronuncie un juicio que, sin duda alguna, el tiempo pronunciara sin él; y que Kant no suele juzgar lo que no ha leído, lo sé harto bien. Empero, debo en justicia, creer a Herr Forberg hasta que yo pueda probar lo contrario. Es posible, pues, que Kant haya manifestado una opinión semejante. Pero la cuestión es, entonces, si ha hablado de la teoría de la ciencia realmente leída y realmente entendida o de los aventurados engendros

Si el autor de la teoría de la ciencia fuese capaz de un cierto modo de pensar, habría de serle esto muy aceptado.

Como no tiene por una vergüenza no entender bien a Kant y prevé que la opinión de que no es en rigor vergüenza se hará muy pronto general, podría tomar sobre sí el pequeño sonrojo de haber interpretado inexactamente a Kant, y ganaría, en cambio, el honor de pasar por el primer inventor de una teoría que de cierto se difundirá universalmente y producirá la más benéfica revolución en la humanidad. Es casi inexplicable por qué amigos y adversarios de la teoría de la ciencia contradicen con tanto celo aquella afirmación, por qué requieren tan seriamente al autor de ésta a dar la prueba, que nunca ha prometido, que ha repudiado expresamente y que correspondería en la futura historia de la teoría de la ciencia, pero no a su exposición. Por un tierno cuidado por la honra del autor no lo hacen al menos los adversarios; y los amigos podían descargarse de este cuidado, puesto que yo mismo no tengo sensibilidad alguna para semejante honra y busco la honra que yo conozco en otra cosa. ¿Será para escapar al reproche de no haber entendido las obras de Kant? Esta afirmación no es ningún reproche, al menos en la boca del autor de la teoría de la ciencia, que confiesa tan alto como puede que él tampoco la ha entendido, y únicamente después de haber encontrado por su propio camino un buen sentido concordante consigo mismo. Y es de esperar que deje pronto de poder ser un reproche en boca de nadie. Si para los adversarios se trata especialmente de rechazar de sí el reproche de que no han reconocido su propia teoría, defendida con todas las fuerzas que les han sido dadas, al serles ofrecida bajo una forma extraña, con gusto les ahorraría también a ellos este reproche, sin duda oneroso, si no tuviese yo un interés que me parece más alto que el suyo y al cual el suyo debe ser sacrificado. Yo no quiero, en efecto, ser tenido un momento por más de lo que soy, ni dejar que se me atribuya un mérito que no poseo. Tengo, pues, que acceder por una vez a dar la prueba con tonta frecuencia pedida, y aprovecho, por ende, la oportunidad que aquí se me ofrece.

La teoría de la ciencia parte, como hemos visto hace un momento, de una intuición intelectual, la de la absoluta espontaneidad del yo.

Ahora bien, es innegable, y ahí está patente a los ojos de todos los lectores de las obras de Kant, que éste contra nada se ha declarado más resueltamente, podría decirse más rudamente, que contra la afirmación de una facultad de la intuición intelectual. Esta declaración se halla tan fundada en la esencia de la filosofía kantiana, que Kant —después de todo el trabajo ulterior en su sistema desde la aparición de la *Crítica de la razón pura*, trabajo por el cual las proporciones del sistema han alcanzado evidentemente en su espíritu una claridad mucho mayor y más acabada redondez, como es bien visible para todo el que compara atentamente sus obras posteriores con las precedentes—, que Kant, digo, todavía en uno de sus más recientes escritos (“Sobre el tono de distinción en filosofía”, *Berlinische Monatschrift* de mayo de 1796) la repite con igual rigor. De la vana ilusión de una intuición intelectual deriva ese tono de la filosofía que menosprecia todo trabajo, y en general los más incurables delirios.

¿Se necesita mayor testimonio de que una filosofía que está edificada justamente sobre aquello que la filosofía kantiana rechaza resueltamente, es la

que le plugo al crítico exponer bajo el nombre de teoría de la ciencia en los *Philosophische Annalen*. *Annalen* que, como su editor sabe, han llamado la atención sobre los puntos flacos de la teoría de la ciencia.

completa antítesis del sistema kantiano y justamente el sistema sin cura y sin sentido de que Kant habla en aquel artículo? Antes de construir sobre este argumento, hubiera debido indagarse si por acaso no se expresan en ambos sistemas con las mismas palabras conceptos totalmente diversos. En la terminología kantiana va toda intuición hacia un ser (un ser puesto, un Estar). Una intuición intelectual sería, según esto, la conciencia inmediata de un ser no sensible, la conciencia inmediata de la cosa en sí, y ello por medio del mero pensar, en suma, una creación de la cosa en sí por medio del concepto (aproximadamente así como aquellos que demuestran la existencia de Dios partiendo del mero concepto, tienen que considerar la existencia de Dios como mera consecuencia de su pensar). El sistema kantiano puede haber necesitado, dada la marcha emprendida, mantener de este modo lejos de sí la cosa en sí. La teoría de la ciencia la ha dejado a un lado de otro modo. Sabe que es la más completa retorsión de la razón, que es para ella necesariamente sensible, pues ella deduce el concepto entero exclusivamente de la forma de la sensibilidad; y se está en ella perfectamente asegurado contra la afirmación de un medio de relación con esa cosa.

La intuición intelectual en el sentido kantiano es para ella un absurdo que nos desaparece de entre las manos cuando se le quiere pensar y que en general no es digno de nombre. La intuición intelectual de que habla la teoría de la ciencia no va en absoluto a un ser, sino a un actuar, y en Kant no se la nombra siquiera (salvo, si quiere, con la expresión de apercepción pura). Empero, puede señalarse también en el sistema kantiano con toda exactitud el lugar en que debiera haberse hablado de ella. ¿Se es propiamente consciente, en sentido de Kant, del imperativo categórico? ¿Qué clase de conciencia es ella? Kant se olvidó de plantearse esta cuestión porque no ha tratado en ninguna parte la base de toda filosofía, sino en la *Crítica de la razón pura* solamente la teorética, en la cual no podía entrar el imperativo categórico, y en la *Crítica de la razón práctica* solamente la práctica, en la cual se trataba meramente del contenido y no podía surgir la cuestión de la naturaleza de la conciencia. Esta conciencia es, sin duda, inmediata, pero no sensible, o sea, justamente lo que yo llamo así con el mismo derecho con que Kant llama así otra cosa que no es nada. Con el mismo derecho pido que se haga conocimiento con la significación de mi término antes de juzgar mi sistema.

Mi respetable amigo el predicador áulico, Herr Schulz, a quien a conocer mi idea aún imprecisa de edificar la filosofía entera sobre el yo puro mucho antes de haber llegado a ver claro en ella y a quien encontré más propicio y menos adverso a tal idea que ningún otro, tiene sobre este asunto un pasaje notable. En su examen de la *Crítica de la razón pura*, segunda parte, página 159, se dice: “La pura y activa conciencia de sí, en la que consiste propiamente el yo de cada cual, no debe confundirse con la facultad de la intuición, por el hecho de que pueda y deba instruirnos inmediatamente, ni de aquí debe concluirse que poseamos una facultad de intuición no sensible, intelectual” (enteramente como desde entonces ha afirmado la teoría de la ciencia). “Pues intuición quiere decir una representación que se refiere inmediatamente al objeto. Pero la pura conciencia de sí no es representación”. “Cuando digo que me represento algo, dice esto tanto como: soy consciente de que tengo una representación de este objeto”, etcétera. Una representación es, por consiguiente, según Herr Schulz, aquello cuya conciencia es posible. Ahora bien, Herr Schulz habla ahí mismo de la pura conciencia de sí. Sin duda sabe de qué habla, y, por consiguiente, tiene como filósofo una presentación de la pura conciencia de sí. Pero de esta conciencia del filósofo no habla tampoco Herr Schulz, sino de la primitiva. Y el sentido de su afirmación,

es, por consiguiente, este: primitivamente, esto es, en la conciencia vulgar sin reflexión filosófica, no constituye la mera conciencia de sí una conciencia completa, sino que es sólo una parte integrante necesaria que hace posible esta última. Pero entonces, ¿no es la intuición sensible una conciencia, es algo distinto de aquello por cuyo medio una representación viene a ser representación?

La intuición sin el concepto es ciega. ¿En qué sentido puede llamar Herr Schulz a la intuición (sensible) con exclusión de la conciencia de sí, representación? Desde el punto de vista del filósofo lo es, según hemos visto, la conciencia de sí tanto como ella. Desde el primitivo representar, ni lo es ella, ni lo es la conciencia de sí. ¿O constituye el concepto una representación? El concepto sin intuición es vacío. Conciencia de sí, intuición sensible, concepto, en su aislamiento, no son en ningún caso representaciones, sino sólo aquello por cuyo medio son posibles las representaciones.

Según Kant, según Schulz, según yo, son menester para una representación completa tres cosas. Aquello por cuyo medio la representación se refiere a un objeto y viene a ser la representación de algo, que es lo que llamamos todos de acuerdo a la intuición sensible. (Aun cuando soy yo mismo el objeto de la representación, es así; yo vengo a ser a ser para mí mismo algo estable en el tiempo.) Aquello por cuyo medio la representación se refiere al sujeto viene a ser mi representación, que es lo que, según Kant y Schulz, no debe llamarse intuición, pero por mí es llamado así, porque se halla en la misma relación con la representación completa que la intuición sensible. Y, finalmente, aquello por cuyo medio se unen las dos cosas anteriores, y en esta unión únicamente surge la presentación, que es lo que llamamos una vez más de acuerdo todos el concepto.

En general, ¿cuál es el contenido de la teoría de la ciencia en dos palabras? Este: la razón es absolutamente independiente; es sólo para sí; pero para sí es también sólo ella. Todo, por consiguiente, lo que es ella, tiene que estar fundado en ella misma, y ser explicado sólo por ella misma, pero no por nada fuera de ella, a lo cual, fuera de ella, ella no podría llegar sin anularse a sí misma. En suma: la teoría de la ciencia es idealismo trascendental. ¿Y cuál es el contenido de la filosofía kantiana, en dos palabras? ¿Cómo podría caracterizarse el sistema de Kant? Confieso que me resulta imposible pensar cómo se puede entender en Kant una sola proposición y armonizarla con otras proposiciones, sin la misma suposición, que creo salta a la vista en todos los rincones y confines. Confieso, además, que entre otras cosas también repudí la prueba pedida, porque me parecía un poco ridículo y un poco ocioso mostrar el bosque enumerando los distintos árboles.

Voy a citar sólo un pasaje capital de Kant. Dice este (*Crítica de la razón pura*, nueva edición, página 136): “El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación al entendimiento es este: que todo lo múltiple se halle bajo las condiciones de la primitiva unidad de la apercepción”. Lo que quiere decir con otras palabras: que se piense algo intuitivo, sólo es posible bajo la condición de que subsista al par la posibilidad de la primitiva unidad de la apercepción, e infiero, además, puesto que, según Kant, tampoco la intuición es posible sino unida al pensar y al concepto, ya que, según él, la intuición sin el concepto es ciega, es decir, absolutamente nada, por ende la intuición misma se halla bajo las condiciones de la posibilidad del pensar; según Kant, se halla, no sólo inmediatamente el pensar, sino por medio de este también el intuir condicionado por él; así pues, toda conciencia, bajo las condiciones de la primitiva unidad de la apercepción.

¿Cuál es la condición? Kant habla aquí de condición, pero la verdad es que indica sólo una, la condición fundamental. ¿Cuál es la condición de la primitiva unidad de la apercepción? Según él § 16, esta: que mis representaciones puedan ir acompañadas del yo pienso (página 132, línea 14, está la palabra yo sola impresa con cursiva y se hace hincapié en ella), es decir, yo soy el pensante en este pensar.

¿De qué yo se habla aquí? ¿Acaso del que los kantianos compilan confiadamente con una multiplicidad de representaciones, en ninguna de las cuales estaba, pero sí estando en todas juntas, de tal suerte que las citadas palabras de Kant tendrían esta significación: yo, que pienso *D*, soy el mismo yo que ha pensado *C*, *B* y *A*, y mediante el pensar de mi múltiple pensar vengo a ser para mí yo, es decir, lo idéntico en lo múltiple? Entonces sería Kant justamente un charlatán tan mísero como semejantes kantianos; pues entonces estaría según él, la posibilidad de todo pensar condicionada por otro pensar, y por el pensar de este pensar, y quisiera yo saber cómo podríamos llegar nunca a un pensar.³

Pero no queremos aquí inferir meramente, sino citar la propia palabra de Kant. Página 132 dice: “Esta representación: yo pienso, es un acto de la espontaneidad, esto es, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad”. (Así, pues, tampoco a la interna, añado yo, en la cual pertenece ciertamente la identidad de la conciencia acabada de describir.) “La llamo la apercepción pura, para diferenciarla de la empírica (acabada de indicar), porque es aquella conciencia de sí que, en tanto produce la representación: yo pienso, que ha de poder acompañar a todas las demás, y es una y la misma en toda conciencia, no puede ir acompañada de ninguna más”. He aquí claramente descrita la naturaleza de la pura conciencia de sí. Es en toda conciencia la misma; así, pues, indeterminable por ningún azar de la conciencia. El yo está determinado en ella simplemente por sí mismo y está absolutamente determinado. Tampoco puede entender Kant por esta apercepción pura la conciencia de nuestra individualidad, ni confundir esta última con la primera; pues la conciencia de la individualidad va necesariamente acompañada de otra conciencia, la de un tú, y sólo bajo esta condición es posible.

Según esto, encontramos con toda precisión en Kant el VI concepto del yo puro, exactamente como lo establece la teoría de la ciencia. ¿Y en qué relación piensa Kant en las palabras citadas este yo puro con toda conciencia? como condicionando esta. Por consiguiente, la posibilidad de toda conciencia está condicionada, según Kant, por la posibilidad del yo o de la pura conciencia de sí, exactamente como en la teoría de la ciencia. Lo condicionante es antepuesto en el pensar a lo condicionado. Pues esto justamente significa la relación indicada. Por consiguiente, una deducción sistemática de la conciencia entera, o lo que es lo mismo, un sistema de la filosofía, tendría, según Kant, que partir del yo puro, exactamente como lo hace la teoría de la ciencia, y Kant mismo habría dado, por ende, la idea de semejante ciencia.

Pero quizá se pueda intentar hacer perder su fuerza a este argumento con la siguiente distinción: una cosa es condicionado, otra determinado.

Según Kant, está toda conciencia condicionada sólo por la conciencia de sí, es decir, el contenido de aquella puede fundarse en cualquier cosa externa a

³Y si se quisiera pasarles por alto esto, siendo tan gordo, con la reunión de estas múltiples representaciones se produciría sólo un pensar múltiple como un pensar en general, pero en modo alguno un pensante en este múltiple pensar.

la conciencia de sí. Los resultados de esta fundamentación deben limitarse a no contradecir las condiciones de la conciencia de sí, a no anular su posibilidad; pero precisamente por ello no necesitan brotar de ella.

Según la teoría de la ciencia, está toda conciencia determinada por la conciencia de sí, es decir, todo lo que se presenta en la conciencia está fundado, dado, producido, por las condiciones de la conciencia de sí, y un fundamento de ello exterior a la conciencia de sí no lo hay en absoluto. Yo tengo que mostrar, pues, que en nuestro caso la determinacionalidad se sigue inmediatamente de la condicionalidad; que, por consiguiente, la distinción aducida no tiene lugar ni dice nada en éste caso. Quien dice: toda conciencia esté condicionada por la posibilidad de la conciencia de sí, y así quiero considerarlo ahora, no sabe en esta Investigación nada más sobre la conciencia y abstrae de todo lo que cree saber sobre ella. Deduce del principio establecido lo que se requiere, y sólo aquello que ha deducido así como conciencia es para él conciencia, y todo lo restante es y sigue siendo nada. Según esto, la deducibilidad partiendo de la conciencia de sí es lo que determina para él la extensión de aquello que vale para él como consecuencia, porque parte de la suposición de que toda conciencia está condicionada por la posibilidad de la conciencia de sí.

Sé muy bien que Kant no ha establecido en modo alguno un sistema semejante, pues entonces se habría descargado de su trabajo el autor de la teoría de la ciencia y habría elegido para laborar en ella otra rama del saber humano, sé que no ha demostrado que las categorías establecidas por él sean en modo alguno las condiciones de la conciencia de sí, sino que se ha limitado a decir que son esto; que todavía menos el espacio y el tiempo y lo inseparable de ellos en la conciencia primitiva y que los llena están deducidos como semejantes condiciones, ya que de ellos ni siquiera se dice expresamente que lo sean, como de las categorías, sino sólo por medio de la inferencia antes hecha. Pero yo creo saber con tanta seguridad que Kant ha pensado un sistema semejante; que todo lo que él expone realmente son fragmentos y resultados de este sistema, y que sus afirmaciones sólo en esta suposición tiene sentido y coherencia. Si Kant no ha pensado este sistema con la precisión y claridad necesarias para poder exponerlos a otros, o si lo ha pensado así y tan sólo no ha querido exponerlo, como parecen denunciar algunos indicios,⁴ puede, por lo que a mí respecta, quedar perfectamente sin averiguar, o, si es cosa de averiguarlo que lo haga otro, pues sobre este punto yo no he afirmado nunca nada. Como quiera que termine la averiguación, le quedará exclusivamente reservado al ilustre hombre el mérito

⁴Por ejemplo, *Crítica de la razón pura*, página 108: “De la definición de estas categorías me dispense expresamente en esta obra, aun cuando pudiera estar en posesión de ellas”. Las categorías sólo pueden ser definidas cada una por su determinada relación a la posibilidad de la conciencia de sí, y quien está en posesión de estas definiciones, está necesariamente en posesión de la teoría de la ciencia. Página 109: “En un sistema de la razón pura se la podría exigir de mí con razón (aquella definición); pero aquí no haría más que quitar el punto capital de delante de los ojos”. En este pasaje se oponen el sistema de la razón pura y el aquí (la crítica de la razón pura) y este último no se toma por el primero. No se comprende bien cómo, desde el momento especialmente en que Reinhold suscitó la cuestión del fundamento y de la integridad de la investigación kantiana, y no habiendo aparecido por parte de Kant ningún sistema de la razón pura, había de convertirse por su mera vejez la crítica en un sistema, ni por qué las demás cuestiones ciertamente permitidas según este pasaje, después de haberse planteado realmente, han sido abandonadas un poco rudamente. Para mí no le faltan a la *Crítica de la razón pura* en modo alguno fundamentado. Este se halla ahí muy claramente. Tan sólo no se ha edificado sobre él y los materiales de construcción —aunque ya pulcramente preparados— yacen amontonados y revueltos en un orden muy arbitrario.

de haber sustraído por primera vez con conciencia a la filosofía de los objetos externos y haberla introducido en nosotros mismos. Este es el espíritu⁵ y el alma entrañable de toda su filosofía, lo mismo que es también el espíritu y el alma de la teoría de la ciencia.

Pero se me objeta una diferencia capital que habría entre el sistema kantiano y la teoría de la ciencia. Esta diferencia ha sido señalada una vez más, muy recientemente, por un hombre que ha ganado hace mucho tiempo, y como no se encuentra con facilidad otro, la fundada opinión de que ha entendido a Kant y que ha mostrado, además, que también ha comprendido la teoría de la ciencia. Reinhold —que de él se trata—, al mismo tiempo que quiere corroborar (página 341 de la *Selección de obras misceláneas*, segunda parte, Jena, casa Mauke, 1797) que el autor de la teoría de la ciencia ha hecho con la afirmación que acabo de repetir y de fundamentar injusticia a sí mismo, y como sin duda se sigue de ello, también a otros conocedores de las obras de Kant, dice: “El fundamento de nuestra afirmación de que a nuestras representaciones corresponde algo fuera de nosotros, está sin duda también según la *Crítica de la razón pura* en el yo; pero sólo en cuanto el conocimiento empírico (la experiencia) tiene lugar en él como hecho, y en cuanto este conocimiento tiene que estar fundado por su contenido trascendental (que sólo constituye su forma) simplemente en el mero yo, mientras que por su contenido empírico, gracias al cual posee realidad objetiva, tiene que estarlo en el yo mediante algo distinto del yo. No fue posible ninguna forma científica de la filosofía, mientras esté algo distinto del yo y fundamento de la realidad objetiva de lo trascendental hubo de ser buscado simplemente fuera del yo”.

No habré convencido a mi lector, ni aportado a fondo mi prueba, si no abato esta objeción.

La cuestión (simplemente histórica) es esta: ¿Ha dado realmente Kant por fundamento a la experiencia, en cuanto su contenido empírico, algo distinto del yo?

Sé muy bien que todos los kantianos, con la sola excepción de Herr Beck, cuya obra —la que aquí interesa, la *Posición*— apareció después que la *Teoría de la ciencia*,⁶ han entendido así a Kant. Así le entiende incluso su intérprete

⁵ A explicar por el espíritu se está forzado cuando se quiere ir muy lejos con la explicación por la letra. Kant mismo, al hacer la modesta confesión de que no cree poseer singularmente el don de la claridad, no concede gran valor a su letra, y en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, página XLIV, recomienda él mismo explicar sus obras atendiendo a la coherencia y a la idea en conjunto, o sea, por el espíritu y la intención que pueden tener distintos pasajes. Él mismo da una notable muestra de la explicación por el espíritu (Sobre un descubrimiento, etcétera, página 119 y ss.) en la interpretación de Leibnitz cuyas proposiciones parten en su totalidad de esta premisa: ¿es creíble que Leibnitz haya querido decir esto, y esto, y esto? Página 122, dice: “es menester no dejarse perturbar por la explicación (dada con palabras expresas por Leibnitz) de la sensibilidad como una especie de representación confusa, sino poner en su lugar una adecuada a su intención, porque en otro caso su sistema no concordaría consigo mismo”. Igualmente se entiende con total inexactitud el afirmado carácter innato de ciertos conceptos cuando se lo toma a la letra. Estas últimas son palabras de Kant. Se viene, pues, a parar en esto; que se debe explicar un escritor filosófico original (de los meros intérpretes no puede hablarse aquí, pues a estos debe comparárseles con el autor, si este no se ha perdido todavía) por el espíritu que haya realmente en él, pero no por uno que se presuma haber en él.

⁶ A Herr Schelling no lo cuento entre los intérpretes de Kant, así como yo tampoco he aspirado nunca a este honor por otra cosa que por aquella afirmación y por lo que aquí digo.

Herr Schulz, recientemente autorizado por él, y a quien cito aquí por esta circunstancia. Con cuánta frecuencia no concede este a Herr Eberhard que el fundamento objetivo de los fenómenos está en algo que es una cosa en sí (por ejemplo, página 99 del *Examen*, etcétera, 2da parte) y que por esto son los *phaenomena bene fundata*, etcétera. En cuanto a Reinhold, ya hemos visto hace un momento cómo interpreta a Kant hasta esta hora.

Puede parecer arrogante y despectivo para otros que uno aparezca y diga: hasta este momento, y entre una multitud de dignas y doctas personas que han dedicado su tiempo y sus fuerzas a la interpretación de cierto libro, ha entendido este libro más que de un modo enteramente absurdo, todos han encontrado en él justamente el sistema opuesto al sistema expuesto, el dogmatismo en lugar de idealismo trascendental; yo solo lo entiendo bien. Pero en realidad esta arrogancia es sólo aparente, pues cabe esperar que en adelante también otros entiendan así el libro y el único no siga siendo único. Otros motivos por los cuales no deben considerarse arrogante que se ose contradecir a los kantianos en su totalidad, no quiero mencionarlos aquí.

Pero —y esto es lo más notable de este asunto— el descubrimiento de que Kant no sabe de un algo distinto del yo, es todo menos nuevo. Desde hace diez años ha podido todo el mundo leer impresa la más fundamental y completa demostración de ello. Se halla en el *Idealismo y realismo, diálogo*, de Jacobi (Breslau, 1787), en el apéndice: “Sobre el idealismo trascendental”, páginas 207 y siguientes. Jacobi ha reunido y citado allí, con las propias palabras de Kant, sus manifestaciones sobre este punto que resultan más decisivas y que más saltan a los ojos. Yo no voy a hacer una vez más lo que ya está hecho y lo que razonablemente no se puede hacer mejor, y remito al lector al libro citado, con tanto mayor gusto cuanto que el libro entero, como todas las obras filosóficas de Jacobi, bien podría ser aun ahora una lectura fértil para nuestra época.

Sólo algunas preguntas van a permitirse esos intérpretes de Kant que les haga. ¿Hasta dónde se extiende, según Kant, la aplicabilidad de todas las categorías, y en especial la de causalidad? sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos. ¿Y de qué modo se podría llegar a admitir un algo distinto del yo como fundamento del contenido empírico del conocimiento? Me imagino que sólo mediante un razonamiento que vaya de lo fundado al fundamento, o sea, mediante la aplicación del concepto de causalidad. Así ve Kant mismo el asunto (página 211 de la obra de Jacobi), y sólo por ello rechaza el admitir cosas en sí situadas fuera de nosotros. Pero aquellos intérpretes le hacen olvidar totalmente por esta vez la afirmación fundamental de su sistema sobre la validez de las categorías y arribar a través de un valeroso razonamiento, partiendo del mundo de los fenómenos, a la cosa en sí situada fuera de nosotros. “Ensidemo”, que para sí entiende también a Kant de la misma manera, y cuyo escepticismo pone la verdad de nuestro conocimiento en su concordancia con las cosas, justamente como aquellos kantianos, ha censurado de un modo harto perceptible esa ruda inconsecuencia.

¿Qué le han respondido aquellos intérpretes? Kant habla, en efecto, de una cosa en sí. Mas ¿qué es para él esta cosa?

Un noúmeno, como podemos leer en varios pasajes de sus obras. Lo mismo, es decir, un mero noúmeno, es también en Reinhold y Schulz. Pero ¿qué es un noúmeno? Según Kant, según Reinhold, según Schulz, algo que es sólo agregado por nuestro pensar al fenómeno, según leyes del pensar a descu-

brir, y por Kant descubiertas, y que tiene que ser agregado por nuestro pensar, según estas leyes,⁷ algo que, por consiguiente, sólo surge por obra de nuestro pensar, aunque no por obra de nuestro pensar libre, sino por obra de un pensar necesario sobre la suposición de la yoidad, y que, por consiguiente, sólo existe para nuestro pensar, para nosotros, entes pensantes. Y este noúmeno o cosa en sí, ¿para qué quieren usarlo aún aquellos interpretes? Este pensamiento de una cosa en sí está fundado en la sensación, y la sensación quieren fundarla, a su vez, en el pensamiento de una cosa en sí. Su globo terrestre descansa sobre el gran elefante y el gran elefante descansa sobre su globo terrestre. ¡Su cosa en sí, que es un mero pensamiento, debe influir causalmente sobre el yo! ¿Es que han olvidado sus primeras palabras y es ahora su cosa en sí, que hace un instante era un mero pensamiento, algo distinto de un mero pensamiento? ¿O quieren atribuir con toda seriedad a un mero pensamiento el predicado exclusivo de la realidad, el de la acción causal? ¿Y estos serían los asombrosos descubrimientos del gran genio que ilumina con su antorcha este decadente siglo filosófico?

Harto conocido me es que el kantismo de los kantianos es realmente el sistema acabado de describir, contiene realmente la aventurada síntesis del más grosero dogmatismo, que hace a unas cosas en sí causar impresiones en nosotros, y del más resuelto idealismo, que pone el origen de todo ser exclusivamente en el pensar de la inteligencia y no sabe absolutamente nada de ningún otro ser. Exceptuó de lo que diré sobre él a los dos respetables varones que he citado hasta aquí: Reinhold, porque este, con una energía de pensamiento y un amor a la verdad que hacen el más alto honor a su cabeza y a su corazón, rechaza este sistema (que, sin embargo, se empeña en tener por el kantiano, y sólo sobre esta cuestión histórica estoy con él en desacuerdo); y Schulz, porque este hace bastante tiempo, y especialmente desde que han empezado las nuevas investigaciones, no ha emitido una voz en filosofía, y por ende se puede admitir sin agravio que le hayan entrado dudas acerca de su sistema anterior.

Pero, en general, todo aquel que sea aún suficiente dueño de su sentido interior para poder distinguir el pensar y el ser y no confundir uno con otro, tiene que comprender que no se hace más que tributar un excesivo honor a un sistema semejante, en que ambos se encuentran ciertamente revueltos y confundidos, cuando se habla en serio de él. Ciertamente sólo a lo menos se ha de exigir que él. Ciertamente sólo a lo menos se ha de exigir que superen la natural inclinación al dogmatismo y se eleven al libre vuelo de la especulación, lo que no fue posible a un hombre de talento sobresaliente, como Jacobi, ¿cómo se podría esperar de algunos otros que por consideración no nombro? ¡Qué sean y sigan siendo por siempre dogmáticos! Pero que estos incurables dogmáticos hayan podido imaginarse que la crítica de Kant es lo que es para ellos; que hayan creído que porque las obras críticas de

⁷ Aquí está la piedra básica del realismo kantiano. Algo existente como una cosa en sí, esto es, independientemente de mí, el empírico, tengo que imaginármelo desde el punto de vista de la vida, en la cual sólo soy lo empírico; y no sé nada de mi actividad en este pensar precisamente porque no es una actividad libre. Sólo desde el punto de vista filosófico puedo concluir esta actividad en mi pensar. De aquí, pudiera provenir que el más luminoso pensador de nuestra época, a cuya obra apelé antes, no admitiera el idealismo trascendental tan justamente comprendido, e incluso creyera aniquilarlo con la mera exposición, por no haber pensado claramente esta diferencia de los dos puntos de vista; y haber supuesto que se exige el modo de pensar idealista en la vida; una exigencia, que basta exponer para aniquilarla. Así como, en mi opinión, de aquí viene precisamente que otros que profesan este idealismo admitan un sistema realista además del idealista, al cual no encontrarán nunca el acceso.

Kant —sabe Dios por qué azar— han sido alabadas en una revista célebre, podían seguir también la moda y hacerse kantianos; que desde entonces, durante años, hayan escrito, en su embriaguez, muchas resmas de un papel precioso, sin llegar en este largo tiempo, ni siquiera una sola vez, a encontrarse consigo mismo ni a entender un párrafo de lo que ellos mismos han escrito; que hasta este día, y desde que han sido sacudidos de un modo algo sensible, no puedan quitarse el sueño de los ojos, sino que prefieran golpear en torno suyo con manos y pies, en busca de los perturbadores de su reposo, en mala hora llegados; que el público alemán, tan ávido de saber, compre afanoso ese papel ennegrecido y trate de absorber su espíritu, y el papel sea copiado de nuevo, y esta copia por tercera vez, sin caer, por maravilla, en que no hay sentido alguno en él; todo esto será para siempre en los anales de la filosofía, la vergüenza de nuestro siglo, y nuestros descendientes no podrán explicarse los acontecimientos de estos años de otro modo que suponiendo que se habría propagado en ellos.

Pero, se me dice, si abstraemos de la citada obra de Jacobi, que nos resulta ciertamente dura por apelar a las propias palabras de Kant, tu argumento no es otro que este: esto es absurdo, luego Kant no lo ha dicho. Aunque concedamos lo primero —como, por desgracia, necesitamos hacerlo— ¿por qué no puede haber dicho Kant esta cosa absurda tan bien como nosotros los demás, entre los cuales hay algunos cuyos méritos tú mismo reconoces y a quienes es de esperar que no niegues todo sano entendimiento? Respondo: una cosa es el inventor de un sistema; otra, sus intérpretes y seguidores, lo que en los últimos no atestigua una absoluta falta de sana razón, la atestiguaría en el primero. La explicación es esta. Los últimos no tienen todavía la idea del todo, pues si la tuviesen no necesitarían estudiar el nuevo sistema. Han de componer esta idea con las partes que el inventor les presenta, y todas estas partes no están de hecho en su espíritu totalmente determinadas, rotundas y pulidas antes de que se ensamble en un todo natural. Mas esta aprehensión de las partes requiere acaso algún tiempo, y durante este tiempo puede suceder que las determinen falsamente en el detalle, y que, por consiguiente, las pongan en contradicción mutua con respecto al todo que hay que producir y que todavía no tienen.

Por el contrario, el inventor parte de la idea del todo, en la cual están unidas todas las partes, y estas partes las presenta aisladamente, porque sólo por medio de ellas puede comunicar el todo. La tarea de los primeros es un sintetizar lo que todavía no tienen, sino que deben obtener por medio de la síntesis. La tarea del último, un analizar lo que ya tenía dentro de sí. No se sigue en absoluto que los primeros piensen realmente la contradicción en que se hallen las distintas partes con respecto a un todo a componer con ellas y que acaso encuentren ulteriormente otro que componga estas partes, pues ¿cómo, si todavía no han llegado al componer? Pero con toda seguridad se sigue que aquel que partió del compuesto real pensó o creyó pensar la contradicción que exista entre las partes de su exposición, pues él tuvo las partes en un determinado momento y con toda certeza unas junto a otras. No es absurdo pensar ahora el dogmatismo y luego el idealismo trascendental. Esto podemos hacerlo todos, y necesitamos hacerlo todos, cuando filosofamos sobre ambos sistemas. Pero es absurdo querer pensar ambos como unidad. El intérprete del sistema kantiano no hace esto último necesariamente; pero el autor de este sistema lo habría hecho seguramente, si su sistema se dirigiese en busca de esta unión.

Atribuir esta cosa absurda a un hombre dueño aún de su razón es para mí, al menos, imposible; ¿cómo iba a atribuírsela a Kant? En tanto, por consiguiente, no declare Kant expresamente con estas mismas palabras que él deriva la sensación de una impresión de la cosa en sí, o para servirme de su terminología, qué en filosofía debe explicarse la sensación por un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros, en tanto no suceda esto, no creeré lo que aquellos intérpretes nos refieren de Kant. Pero si éste hace tal declaración, tendré la *Crítica de la razón pura* antes por la obra del más peregrino azar que por la de una cabeza.

Pero Kant dice, replican los adversarios, con palabras bien claras (§ 1 de la *Crítica de la razón pura*); “que el objeto nos es dado”; “que esto es posible porque afecta al alma de cierto modo”; “que hay una facultad de llegar a tener representaciones por el modo de ser afectados por los objetos, la cual se llama sensibilidad”. Kant dice incluso (“Introducción”, página 1): “¿Por qué medio podría despertar al ejercicio nuestra facultad cognoscitiva, sino por medio de objetos que tocan a nuestros sentidos y en parte causen de suyo representaciones, en parte pongan en movimiento nuestra actividad intelectual, para compararlas, enlazarlas o separarlas, y así elaborar el material rudo de las impresiones sensibles en un conocimiento que se llama experiencia?”. Estos son, aproximadamente, todos los pasajes que pueden aducir en su favor. Pues bien, oponiendo meramente pasajes a pasajes y palabras a palabras, y abstrayendo de la idea del todo que según mi suposición aún no tenían en absoluto aquellos intérpretes, pregunto en primer lugar: si estos pasajes no fuesen realmente conciliables con las manifestaciones, repetidas posteriormente innumerables veces, que dicen que no se puede ni hablar de una influencia causal del objeto trascendental en sí situado fuera de nosotros, ¿cómo es que estos intérpretes han preferido sacrificar a los pocos pasajes que según ellos enseñan un dogmatismo los innúmeros pasajes que enseñan un idealismo trascendental en lugar de sacrificar, inversamente, los primeros a los últimos? Sin duda alguna, se debe ello a que no se pusieron sin prejuicios al estudio de las obras de Kant, sino llevando ya consigo como norma de la interpretación el dogmatismo entretelado con lo más íntimo de su ser, único sistema justo, que también ha de profesar el sesudo Kant, y buscando en este, no adoctrinamiento, sino sólo corroboración, en este dogmatismo.

Pero ¿no se pueden conciliar realmente estas manifestaciones de apariencia opuesta? Kant habla en estos pasajes de objetos. Sobre lo que esta expresión signifique en él, sin duda no hemos de decir nosotros nada, sino escuchar la propia explicación de Kant sobre ello. “El entendimiento, dice Kant (página 221 del ensayo de Jacobi), es quien agrega el objeto al fenómeno, enlazando en una conciencia la multiplicidad de este. Luego, decimos nosotros, nosotros conocemos el objeto cuando hemos introducido en la multiplicidad de la intuición una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Pero este = X no es el objeto trascendental (esto es, la cosa en sí), pues de éste no sabemos ni siquiera eso”. ¿Qué es, pues, el objeto? Lo agregado por el entendimiento al fenómeno, un mero pensamiento. El objeto afecta; algo que sólo es pensado, afecta. ¿Qué quiere decir esto? Si poseo sólo una chispa de lógica, nada más que esto: afecta en cuanto es, o sea, es sólo pensado como afectando. “La facultad de llegar a tener representaciones por el modo de ser afectado por los objetos”, ¿qué es? Como nos limitamos a pensar la afección misma, también nos limitamos a pensar, sin duda, lo común de ella; ella es también sólo un mero pensamiento. Si pones un objeto con el pensamiento de que te ha afectado, te

piensas afectado en este caso. Y si piensas que esto sucede con todos los objetos de tu percepción, te piensas como afectable en general, o con otras palabras, te atribuyes mediante este tu pensar receptividad o sensibilidad. Así es el objeto, en cuanto dado, sólo pensado. Y así está el pasaje sacado de la "Introducción", sacado exclusivamente del sistema del pensar necesario desde el punto de vista empírico, que debía ser explicado y deducido por la crítica subsiguiente.

¿No se admite, según esto, ningún contacto, ninguna afección para explicar el conocimiento? Para resumir la distinción en una palabra: ciertamente procede todo nuestro conocimiento de una afección, pero no por obra de un objeto. Esta es la opinión de Kant y es la teoría de la ciencia. Como Herr Beck, si le he entendido bien, pasa por alto esta importante distinción, y tampoco Herr Reinhold⁸ dirige bastante la atención a aquello que condiciona el poner un no yo y que es lo único mediante lo cual se hace éste posible, tengo por oportuno exponer brevemente con esta ocasión el tema. Al hacerlo me servirá de mi terminología, y no de la kantiana, porque, naturalmente, tengo más en mi poder la primera que la última.

Tan cierto como que yo me pongo, me pongo como algo limitado, a consecuencia de la intuición de mi ponerme. Yo soy, a consecuencia de esta intuición, finito.

Esta mi limitación es —pues que condiciona el ponerme a mí mismo por mí mismo— una limitación primitiva. Se pudiera querer seguir explicando, o bien mi limitación como reflejado por mi necesaria limitación como reflejante, de suerte que yo vendría a ser finito para mí porque sólo puedo pensar lo finito, o bien, a la inversa, la limitación del reflejante por la limitación del reflejado, de suerte que yo sólo podría pensar lo finito porque soy finito. Pero semejante explicación no explicaría nada. Pues yo no soy primitivamente ni el reflejante, ni el reflejado, ni ninguno de los dos es determinado por el otro, sino que yo soy ambos en su unión; la cual unión no puedo pensar sin duda, porque separo precisamente en el pensar el reflejado y el reflejante.

Toda limitación es, a consecuencia de su intuición y a consecuencia de su concepto, una limitación íntegramente determinada, pero no una limitación en general.

Se ha deducido, como vemos, de la posibilidad del yo la necesidad de una limitación del mismo en general. Pero la determinación de esta limitación no puede deducirse, pues ella misma es, como vemos, lo condicionante de toda yoidad. Aquí tiene según esto, toda deducción un término. Esta determinación aparece como lo absolutamente contingente y proporciona lo meramente empírico de nuestro conocimiento. Ella es, por ejemplo, aquello por lo que yo soy entre los posibles entes racionales un ser humano, por lo que yo soy entre los seres humanos esta persona determinada, etcétera.

Esta mi limitación en su determinación se revela en la limitación de mi facultad práctica (aquí es donde la filosofía se encuentra impulsada a rebasar el dominio teórico y entrar en el práctico), y la percepción inmediata de ella es un sentimiento (así prefiero decir, mejor que con Kant sensación; la sensación nace sólo con la referencia a un objeto por medio del pensar): el sentimiento de lo dulce, lo rojo, lo frío, etcétera.

⁸En su análisis de los momentos capitales de la teoría de la ciencia, en las *Obras misceláneas* citadas más arriba.

Olvidado este sentimiento primitivo, conduce a un idealismo trascendental sin base y a una filosofía incompleta, que no puede explicar los predicados meramente sensibles de los objetos. Por este derrotero me parece haberse extraviado Beck y haber sospechado Reinhold la teoría de la ciencia.

Querer explicar a su vez este sentimiento primitivo por la acción causal de un algo, es el dogmatismo de los kantianos que he señalado en lo anterior y que ellos gustarían de achacar a Kant. Este su algo es necesariamente la desdichada cosa en sí. En el sentimiento inmediato tiene toda explicación trascendental un término, por el motivo antes señalado. Pero el yo empírico observado desde el punto de vista trascendental se explica su sentimiento, sin duda alguna, según esta ley: nada limitado sin algo limitante. Se crea por medio de la intuición una materia extensa, a la cual como a su fundamento transporta por medio del pensar aquel algo meramente subjetivo del sentimiento, y simplemente por medio de esta síntesis se hace un objeto. El subsiguiente análisis y la subsiguiente explicación de su propio estado le da su sistema del mundo, y la observación de las leyes de esta explicación, al filósofo su ciencia. Aquí radica el realismo empírico kantiano, que es, empero, un idealismo trascendental.

Esta determinación toda, y según esto también la suma de los sentimientos hecha posible por medio de ella, hay que considerarlas como determinadas "a priori", esto es, absolutamente y sin ninguna cooperación nuestra. Es la receptividad kantiana, y un caso particular de ella es para él una afección. Sin ella es la conciencia ciertamente inexplicable.

Es, sin duda, un hecho inmediato de la conciencia: yo me siento determinado de este modo y de este otro. Mas cuando los filósofos frecuentemente loados quieren explicar este sentimiento, ¿no comprenden que quieren colgarle algo que no hay inmediatamente en el hecho? ¿Y cómo pueden hacerlo, sino por medio del pensar, y además del pensar según una categoría, aquí según el principio del fundamento real? Pero si no tienen una intuición inmediata de la cosa en sí y de sus relaciones, ¿qué más saben acerca de este principio, sino que ellos están forzados a pensar de acuerdo con él? No dicen, por consiguiente, nada más sino que están forzados a agregar con el pensar una cosa como fundamento. Esto se les concede para el punto de vista en que se hallan, y se afirma como ellos. Su cosa está producida por su pensar; mas al punto debe haberse producido de nuevo una cosa en sí, esto es, no producida por el pensar. Verdaderamente, no los entiendo. Yo no puedo ni pensar este pensamiento, ni pensar un entendimiento con el que se piense este pensamiento, y desearía mucho con esta declaración haber liquidado para siempre con ellos.

7.

Tras esta digresión tornamos a nuestro primer propósito, describir la marcha de la teoría de la ciencia y justificarla frente a las objeciones de ciertos filósofos. El filósofo se contempla a sí mismo en el actuar mediante el cual construye el concepto de sí mismo para sí mismo, dijimos anteriormente (número 5), y él piensa este actuar, añadido aquí. El filósofo es consciente, sin duda, de aquello de que habla. Pero una mera intuición no da conciencia. Sólo se es consciente de aquello que se piensa con el concepto. Este pensar con el concepto su actuar es, como ya se advirtió igualmente antes, muy posible al filósofo, que ya está en posesión de la experiencia. El filósofo tiene un concepto del actuar en general y como tal, en contraste con el ser, para él igualmente ya conocido. Y tiene un concepto del actuar especial de

que ahora se trata, en cuanto que éste es, en parte, un actuar de la inteligencia como tal, simplemente una actividad ideal, pero en modo alguno un actuar real por medio de la facultad práctica en sentido estricto, y en parte, entre las acciones posibles de esta inteligencia como tal, sólo el actuar que vuelve sobre sí mismo, pero no el que va hacia fuera en dirección a un objeto.

Sólo no hay que dejar de tener en cuenta tampoco aquí, como en ninguna parte, que la intuición es y será siempre la base del concepto, lo aprehendido en el concepto. No podemos crearnos de un modo absoluto por medio del pensar. Sólo podemos pensar lo inmediatamente intuitivo. Un pensar que no tenga por fundamento ninguna intuición, que no aprehenda ningún intuitivo dado en el mismo indiviso momento, es un pensar vacío. No es propiamente un pensar. A lo sumo, podrá consistir en pensar un mero signo del concepto, y si este signo es una palabra, como es de esperar, en pronunciar esta palabra sin comprenderla. Yo determino para mí, pensando su contrario, mi intuición: esto y no otra cosa significa la expresión “yo formo el concepto de la intuición”.

Mediante el pensar se torna para el filósofo el actuar pensado en el objetivo, esto es, flotante ante él como algo que, en tanto lo piensa, obstaculiza la libertad (la indeterminación) de su pensar. Esta es la verdadera y primitiva significación de la objetividad. Tan cierto como que pienso, pienso algo determinado. Pues en otro caso no pensaría, no pensaría nada. O con otras palabras: la libertad de mi pensar, que hubiera podido dirigirse a una infinita multiplicidad de objetos, como así lo supongo, va ahora tan sólo hacia esta limitada esfera del pensar mi objeto presente. Está limitada a ella. Me mantengo con libertad dentro de esta esfera, si me miro. Soy retenido por esta esfera y limitado por ella, si sólo miro al objeto y olvido al pensararlo mi pensar. Cosa esta última que sucede a todas horas en la posición del pensamiento vulgar.

Lo acabado de decir servirá para rectificar las siguientes objeciones y malas inteligencias.

Todo pensar se dirige necesariamente a un ser, dicen algunos. Mas al yo de que parte la teoría de la ciencia no le conviene ningún ser. Luego no puede pensarse, y la ciencia entera que se edifica sobre algo tan absolutamente contradictorio en sí mismo, es vacua y nula.

Permítaseme, ante todo, hacer una observación general sobre el espíritu de que brota esta objeción. Puesto que estos filósofos llevan el concepto del yo establecido por la teoría de la ciencia a la escuela de su lógica, y lo examinan según las reglas de esta lógica, piensan este concepto, sin duda alguna. ¿Cómo, si no, podrían compararlo y relacionarlo? Si no pudieran pensararlo realmente, tampoco podrían decir la menor cosa sobre él, y les resultaría desconocido absolutamente en todos los respectos. Pero, como vemos, han llegado felizmente a pensararlo. Luego tiene que poder pensararlo. Mas porque, de acuerdo con sus reglas, antaño aprendidas de memoria y mal entendidas, no hubiesen debido poder, prefieren negar la posibilidad de una acción, inmediatamente después o en el mismo instante que la lleven a cabo, antes que renunciar a las reglas. Y creen a cualquier libro viejo más que a su propia e íntima conciencia. ¡Cuán poco son capaces estas gentes de darse cuenta de lo que ellas mismas hacen! ¡Cuán maquinalmente, y hasta sin necesidad de interna atención ni espíritu, son susceptibles de producirse sus espécimens filosóficos!

Monsieur Jourdan creía que había hablado toda su vida en prosa sin saberlo, lo cual le resultaba admirable. Estos, en su lugar, habrían demostrado en la más bella prosa que no podían hablar en prosa, por no conocer sus reglas y deber anteceder las condiciones de la posibilidad de una cosa a la realidad de la misma. Es de esperar, si el idealismo crítico prosigue resaltándoles molesto, que vayan próximamente a consultar en Aristóteles si viven realmente o si ya están muertos y sepultados. Poniendo en duda la posibilidad de ser conscientes de su libertad y yoidad, están ya subrepticamente en duda sobre este punto.

Su objeción podría, por consiguiente y en justicia, rechazarse sin más, puesto que se contradice a sí misma y por ende se anula a sí misma. Pero veamos dónde puede encontrarse propiamente la causa de la mala inteligencia. Todo pensar parte necesariamente de un ser: ¿qué puede querer decir esto? Si por ello debe entenderse la proposición que nosotros acabamos de sentar y desarrollar, en todo pensar hay un algo pensado, un objeto del pensar, al cual se limita este determinado pensar y por el cual aparece limitado, su premisa tiene que ser concedida sin duda alguna, y no es la teoría de la ciencia quien pudiera negarla. Esta objetividad para el mero pensar conviene, sin duda alguna, también al yo, del cual parta la teoría de la ciencia, o lo que significa enteramente lo mismo, al acto mediante el cual el yo se construye para sí mismo. Simplemente por medio del pensar obtiene y simplemente para el pensar tiene esta objetividad. Es sólo un ser ideal.

Si, por el contrario, no debe entenderse por el ser, en la proposición de los adversarios, un mero ser ideal, sino un ser real, es decir, algo que limite no meramente la actividad ideal del yo, sino también la que actúa realmente, la propiamente práctica, algo permanente en el tiempo y consistente (o resistente) en el espacio, y quieren aquellos afirmar en serio que sólo algo así puede pensarse, esto es una afirmación enteramente nueva e inaudita que hubieran debido pertrchar con una cuidadosa prueba. Si tuviesen razón, no sería ciertamente posible ninguna metafísica, pues no sería posible pensar el concepto del yo. Pero entonces tampoco sería posible ninguna conciencia de sí, ni por ende, ninguna conciencia en general. Tendríamos ciertamente que dejar de filosofar; pero ellos no habrían ganado nada con ello, pues también ellos tendrían que dejar de refutarnos. Pero ¿es que pasa ni siquiera con ellos mismos lo que pretenden? ¿Es que no se piensan a sí mismos en cada momento de su vida como libres y actuantes? ¿Es que no se piensan, por ejemplo, a sí mismos como los libres autores de las objeciones tan razonables y tan originales que de tiempo en tiempo aducen contra nuestro sistema? ¿Es acaso este “sí mismos” algo que resista a su actuación, o no es más bien justamente lo contrario de lo que resiste, lo que actúa? Necesita remitirles sobre este punto de nuevo a lo antes dicho (número 5). Si se atribuyera al yo un ser semejante, dejaría de ser un yo. Se tornaría una cosa y su concepto quedaría aniquilado. Posteriormente sin duda —no posteriormente en la línea del tiempo, sino en la línea de la dependencia del pensar— se adjudica también al yo, que sigue y tiene que seguir, empero, siendo un yo en nuestra acepción del término, un ser semejante: en parte, la extensión y la consistencia en el espacio, y en este respecto viene a ser un cuerpo orgánico determinado; en parte, la identidad y la duración en el tiempo, y en este respecto viene a ser un alma. Pero es la incumbencia de la filosofía mostrar y explicar genéticamente cómo llega el yo a pensarse así. Y nada de esto pertenece, por ende, a lo que hay que suponer, sino a lo que hay que deducir. Quedemos en esto: el yo es, primitivamente, sólo un actuar. Sólo con que se

le piense como algo activo, se tiene ya de él un concepto empírico y que por tanto hay que deducir.⁹

Pero tan totalmente sin pruebas no quieren los adversarios haber sentado la proposición indicada, Pretender probarla por la lógica y, si Dios quiere, por el principio de contradicción.

Si hay algo que saltando a los ojos muestre el lamentable estado de la filosofía como ciencia en nuestros días son semejantes cosas. Si alguien se permitiese hablar sobre matemáticas, sobre física, sobre cualquier ciencia, de tal modo que se pudiera colegir de ello una absoluta ignorancia sobre las primeras nociones de esas ciencias, se le volvería a enviar sin más a la escuela, como habiéndola abandonado demasiado pronto. Y en la filosofía, ¿no se podrá hacer lo mismo? Si alguien se produce aquí del mismo modo, ¿habrá que dar al sagaz varón, entre inclinaciones delante de todo el público, la enseñanza privada que le hace falta, sin dejar escapar un gesto de fastidio o de burla? ¿Es que los filósofos no han puesto en claro, en dos mil años, ni siquiera una proposición que puedan dar ahora por supuesta, sin necesidad de más prueba, en los compañeros de arte? Si hay una proposición semejante es, ciertamente, la que afirma la distinción entre la lógica, como una ciencia simplemente formal, y la filosofía real o metafísica. Mas ¿qué dice este tan temible principio lógico de contradicción, con el cual se pretende derribar por el suelo, de un golpe, nuestro sistema? Hasta donde me es conocido, nada más que esto: si un concepto está ya determinado por una cierta nota, no puede ser determinado por otra opuesta a la primera. Pero por qué nota haya de estar determinado primitivamente un concepto, no lo dice, ni puede, por naturaleza, decirlo, pues el principio supone como ya habida la determinación primitiva, y sólo tiene aplicabilidad en tanto se la supone como habida. Sobre la determinación primitiva habrá que ir a buscar noticia en otra ciencia.

Es, según oímos a estos filósofos, contradictorio no determinar un concepto cualquiera por el predicado de ser real. Pero ¿cómo podría ser contradictorio, fuera del caso en que ya hubiesen determinado este concepto por este predicado y posteriormente quisieran negárselo de nuevo, habiendo de seguir siendo el mismo concepto? Y ¿quién les ha dicho que determinen así el concepto? ¿No advierten estos virtuosos de la lógica que postulan el principio y se revuelven en un círculo palpable? Si hay en realidad un concepto que primitivamente, según las leyes de la razón sintética, en modo alguno de la mera razón analítica, no esté determinado por el predicado del ser real, es cosa que han de preguntar simplemente a la intuición, sólo contra el que apliquen posteriormente este predicado a este concepto —bien entendido, en el mismo respecto en que ya le han negado la determinación por él— pretende ponerles en guardia la lógica. Pero si, por lo que a su persona respecta, no se hubiesen elevado todavía a la conciencia de la intuición en que no entra ningún ser —la intuición misma la tienen, de ello se cuida ya la naturaleza de la razón—; si, digo, no se hubiesen elevado todavía a la con-

⁹Para resumir brevemente lo que interesa: Todo ser significa una limitación de la actividad libre. Más o bien esta actividad es considerada como la de la mera inteligencia (como la del sujeto de la conciencia). A lo que es puesto como limitando sólo esta actividad, le conviene simplemente un ser ideal: mera objetividad en relación a la conciencia. Esta objetividad existe en toda representación, incluso la del yo, la de la virtud, la de la ley moral, etcétera, o en completas ficciones, un círculo cuadrangular, una esfinge, etcétera. Objetos de la mera representación.

O bien la actividad libre es considerada como actuando, como teniendo causalidad. Entonces conviene a lo que la limita una existencia real. El mundo real.

ciencia de esta intuición, sin duda que estarían determinados por el predicado del ser real todos sus conceptos, que sólo pueden proceder de la intuición sensible, y únicamente se habrían equivocado en el nombre, creyendo saber esto por la lógica, cuando sólo lo saben por la intuición de su pobre yo sensible.

Por lo que respecta a su persona, se contradirían, en efecto, si pensasen posteriormente uno cualquiera de sus conceptos sin dicho predicado. Guarden, por consiguiente, para sí su regla, que sin duda es universalmente válida en la esfera de su posible pensar, y mírenla siempre muy cuidadosamente, a fin de que no pequen contra ella. Por lo que toca a nuestra persona, podemos no usarla, pues poseemos todavía algunos conceptos más que ellos, a cuyo dominio no se extiende la regla y cuyo dominio ellos no pueden enjuiciar, porque no existe pura y simplemente para ellos.

Atiendan, pues, a sus negocios y déjenos atender a los nuestros. Incluso concediéndoles el principio de que en todo pensar ha de haber un objeto del pensar, no les concedemos en modo alguno un principio lógico, sino un principio que en la lógica se supone y por el cual ella misma se hace posible. Determinar el pensar y los objetos (los objetos en la significación antes apuntada) es enteramente lo mismo. Ambos conceptos son idénticos. La lógica de las reglas de esta determinación. Por consiguiente, supone, creería yo, el determinar en general como un hecho de la conciencia. Que todo pensar tiene un objeto, sólo puede mostrarse en la intuición. Piensa y fíjate en este pensar, cómo lo haces, y encontrarás, sin duda, que opones a tu pensar un objeto de este pensar.

Otra objeción, emparentada con la que acabamos de examinar, es esta. Si no partís de ningún ser, ¿cómo podréis, sin proceder de un modo inconsecuente, deducir un ser? Jamás sacaréis de aquello que encontráis delante de vosotros para trabajarlo otra cosa que la que tengáis en ello —si es que procedéis honradamente a la obra y no os las arregláis con juegos de manos—.

Respondo: No se deduce, ciertamente, ningún ser en el sentido en que soléis tomar la palabra: un ser en sí. Lo que el filósofo ha encontrado delante de sí es un actuante según leyes. Y lo que él sienta es la serie de las acciones necesarias de este actuante. Entre estas acciones se halla también una que al actuante mismo se le presenta como un ser, y que, según leyes a mostrar, tiene que presentarse así necesariamente. Para el filósofo, que contempla desde un punto de vista superior, es y será un actuar. Un ser lo es simplemente para el yo observado. Este piensa en realista. Para el filósofo es un actuar y nada más que un actuar. Pues piensa, como filósofo, en idealista.

Para decirlo de una vez con toda claridad en esta ocasión: la esencia del idealismo trascendental en general, y la de su exposición sin la teoría de la ciencia en particular, consiste en que el concepto del ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea, sólo como un concepto negativo. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es para él una mera negación de ésta. Bajo esta condición tan sólo tiene el idealismo una firme base y resulta concordante consigo mismo. Para el dogmatismo, por el contrario, que creía reposar seguro sobre el ser como algo que no había que investigar ni fundamentar más, es esta afirmación una locura y un horror, pues en ella sola le va la vida.

Aquello tras lo cual ha encontrado siempre un rincón donde refugiarse en medio de todas las tormentas que de tiempo en tiempo han caído sobre él,

un ser primitivo cualquiera, aunque sólo fuese una materia totalmente ruda e informe, se quita completamente de en medio, y el dogmatismo se queda desnudo y aislado. Contra este ataque no tiene más armas que atestiguar su cordial hastío y afirmar que lo que se le pide no lo entiende en absoluto, no quiere en absoluto, ni puede, pensarlo.

Nosotros damos gustosos fe a esta afirmación y nos limitamos a rogar por nuestra parte que se dé igualmente fe a nuestra afirmación de que, por lo que toca a nuestra persona, podemos pensar perfectamente nuestro sistema. Más aún. Si también esto les resultase demasiado difícil, podemos prescindir incluso de esta exigencia y dejarles juzgar este punto como les plazca. Que no podemos obligarles a admitir nuestro sistema, porque el admitirlo depende de la libertad, ha sido ya concedido varias veces solemnemente. Sola la afirmación de su incapacidad, que es algo meramente subjetivo, le queda al dogmático, dije; pues la ocurrencia de parapetarse detrás de la lógica general y conjugar la sombra del Estagirita, cuando ya no se sabe a qué acudir por uno mismo, es enteramente nueva y encontrará pocos imitadores, incluso en medio de la desesperación general; pues no se necesita sino el leve conocimiento escolar de lo que es propiamente lógica, para desdeñar semejante defensa.

Nadie se deje cegar por el hecho de que semejantes adversarios imiten el lenguaje del idealismo. Dándole razón con la boca, aseguran saber que sólo de un ser para nosotros se puede hablar. Son dogmáticos. Pues todo el que afirma que todo pensar y toda conciencia tiene que partir de un ser, hace del ser algo primitivo, y en esto precisamente consiste el dogmatismo. Con semejante confusión de los términos no hacen sino delatar más claramente el total confusionismo de sus conceptos. Pues un ser meramente para nosotros que, sin embargo, es un ser primitivo, no derivable de nada, ¿qué puede esto significar? ¿Quiénes son estos nosotros, únicos para quienes es este ser? ¿Son inteligencias como tales? Entonces quiere decir la proposición “es algo para la Inteligencia” tanto como “es representado por ella”. Y “es sólo para la inteligencia tanto como es sólo representado”. Por consiguiente, el concepto de un ser que, desde un cierto punto de vista, deba darse independientemente de la representación, tendría que derivarse de la representación, puesto que sólo por ella sería. Y estas gentes estarían, según eso, más de acuerdo con la teoría de la ciencia de lo que ellos mismos habrían pensado. O esos nosotros son cosas, cosas primitivas, cosas en sí. Mas ¿cómo ha de ser para éstas algo, ni cómo han de ser ellas para sí mismas? Pues en el concepto de cosa está implícito que la cosa sea, pero no el que nada sea para ella. ¿Qué puede significar para aquellos la palabra para? ¿Será sólo un inocente adorno que se han puesto por seguir la moda?

8.

No se puede abstraer del yo, ha dicho la teoría de la ciencia. Esta afirmación puede considerarse desde dos puntos de vista. O bien desde el punto de vista de la conciencia vulgar, diciendo: no tenemos nunca otra representación que la de nosotros mismos; a través de nuestra vida entera, en todo momento, pensamos: yo, yo, yo, y nunca otra cosa que yo. O bien se considera desde el punto de vista del filósofo, y tendría la siguiente significación; a todo lo que se piensa como dándose en la conciencia hay que añadir necesariamente por medio del pensar, el yo; en la declaración de las determinaciones del espíritu no puede abstraerse nunca del yo; o como Kant lo expresa: todas mis representaciones necesitan poder ir acompañadas, ser pensadas como acompañadas del yo pienso. ¡Qué insensatez no sería menester para defender la proposición en la primera significación, ni qué po-

breza de espíritu para refutarla en esta misma! Si se la toma en la segunda significación, nadie que sea simplemente capaz de entenderla objetará nada contra ella. Y sólo con que se la hubiese pensado antes de un modo preciso, hace mucho que se habría acabado con la cosa en sí. Pues se habría visto que, lo que quiera que pensemos, nosotros somos en el pensar lo pensante, y que, por lo tanto, nunca puede darse nada independiente de nosotros, sino que todo se refiere necesariamente a nuestro pensar.

9.

“Nosotros, por lo que a nuestra persona respecta, no podemos pensar bajar el concepto del yo nada más que nuestra querida persona, en oposición a otras personas”, confiesan otros adversarios de la teoría de la ciencia. “Yo significa mi persona determinada, aquella que se llama como yo me llamo, Cayo o Sempronio, en oposición a todas las demás que no se llaman así. Si, pues, abstraigo de esta personalidad individual, como pide la teoría de la ciencia, no me queda absolutamente nada que pueda caracterizarse por un yo. Podría llamar a lo que queda igualmente bien ello”.

¿Qué quiere decir propiamente esta objeción lanzada con tanta audacia? ¿Habla de la síntesis real y primitiva del concepto del individuo (de la propia y querida persona y de otras personas) y quieren decir, por ende, que en este concepto no se ha sintetizado nada más que el concepto de un objeto en general, del ello, y la distinción entre él y los demás iguales suyos, que por consiguiente son igualmente un ello y nada más; o se apoya en el lenguaje usual y quieren decir aproximadamente que en el lenguaje mediante la expresión yo no se designa nada más que la individualidad? Por lo que toca a lo primero, todo el que sea aún dueño de sus sentidos ha de comprender que con la distinción entre un objeto y sus iguales, o sea, otros objetos, no surge nada más que un objeto determinado, pero en modo alguno una persona determinada. Con la síntesis del concepto de la persona sucede algo totalmente distinto. La yoidad (la actividad que vuelve sobre sí misma, la objetividad subjetiva, o como se quiera) se opone primitivamente al ello, a la mera objetividad. Y el poner este concepto es un poner absoluto, no condicionado por ningún otro poner, tético, no sintético. Lo que se hace es transportar el concepto de la yoidad encontrado en nosotros mismos a algo que en este primer poner se ha puesto como un ello, como un mero objeto, como algo fuera de nosotros, y unirlo sintéticamente con este algo. Y únicamente por medio de esta síntesis condicionada surge para nosotros un tú. El concepto del tú surge por medio de la unión del ello y del yo. El concepto del yo en esta oposición, o sea, como concepto del individuo, es la síntesis del yo consigo mismo.

Lo que en el acto descrito pone a sí mismo, y lo que pone no en general, sino lo que pone como un yo, soy yo, y lo puesto en el mismo acto por mí, y no por sí mismo, como un yo, eres tú. De este producto de una síntesis a exponer puede abstraerse, sin duda alguna, pues lo que uno mismo ha sintetizado ha de poder también analizarlo. Y lo que queda después de esta abstracción es el yo en general, es decir, lo no objeto. Tomada en este sentido sería esta objeción sumamente absurda.

O ¿se apoyan estos adversarios en el lenguaje usual? Si tuviesen razón en afirmar que la palabra yo sólo había significado hasta aquí en el lenguaje el individuo, ¿se seguiría del hecho de no haberse hasta aquí notado ni designado en el lenguaje una distinción a mostrar en la síntesis primitiva la forzosidad de no notarla nunca ni designarla nunca? Pero, además, ¿es que

tienen razón en ello? ¿De qué lenguaje usual hablarán? ¿Acaso del filosófico? Que Kant toma el concepto del yo puro en el mismo sentido en que lo toma la teoría de la ciencia, ya lo he mostrado antes. Cuando se dice: yo soy el pensante en este pensar, ¿me pongo sólo frente a otras personas de fuera de mí? ¿No me pongo, más bien, frente a todo lo pensado? “El principio de la necesaria unidad de la apercepción es un principio idéntico, por ende, una proposición analítica”, dice Kant (*Crítica de la razón pura*, página 135). Esto significa lo mismo que yo decía ahora: el yo no surge por medio de una síntesis cuya multiplicidad básica se pudiera descomponer aún más, sino por medio de una tesis absoluta. Pero este yo es la yoidad en general, pues el concepto de la individualidad surge patentemente por medio de una síntesis, como acabo de mostrar, y el principio de la individualidad es, por ende, una proposición sintética.

Reinhold habla en su principio de la conciencia del sujeto, o en lenguaje vulgar, del yo; cierto que simplemente como del sujeto de las representaciones, pero esto no hace nada al caso. Distinguiéndome de lo que me represento como el que se lo represente, ¿me distingo meramente de otras personas, o me distingo de todo lo que me represento como tal? Incluso en los filósofos anteriormente loados, que no anteponen el yo a la multiplicidad de la representación, como hacen Kant y la teoría de la ciencia, sino que lo compilan con ella, ¿es lo pensante uno en el pensar múltiple sólo el individuo, o no lo es más bien la inteligencia en general? En una palabra, ¿hay algún filósofo de nombre que haya hecho antes que ellos el descubrimiento de que el yo significa sólo el individuo y si se abstrae de la individualidad, sólo queda un objeto en general?

¿O hablan del lenguaje corriente? Para mostrarlo estoy obligado a aducir ejemplos de la vida corriente. Si a alguien en la oscuridad le gritáis: ¿quién está ahí? y os da, en el supuesto de que su voz sea conocida, la respuesta: soy yo, es claro que habla de sí como esta persona determinada, y hay que entenderle así: soy yo, el que se llama de este modo, y no ninguno de los restantes, que no se llaman de este modo. Y esto porque, a consecuencia de vuestra pregunta “¿quién está ahí?”, suponéis ya que es un ente racional y ahora sólo queréis saber qué ente racional determinado es entre los entes racionales posibles. Pero si por acaso —perdóneseme este ejemplo, que encuentro sumamente adecuado— le estáis cosiendo, cortando, etcétera, algo a una persona en los vestidos y la lastimáis sin daros cuenta, la persona exclamará, probablemente: para, soy yo, no me toques. ¿Qué quería decir ella con esto? No que es esta persona determinada y no otra, pues esto lo sabéis muy bien, sino que lo que tocáis no es un vestido muerto e insensible, sino su yo viviente y sensitivo, lo cual no sabíais. La persona no se distingue por este yo de otras personas, sino de las cosas. Esta distinción se presenta en la vida incesantemente, y sin ello no podemos dar un paso sobre el suelo ni mover una mano en el aire.

En suma, yoidad e individualidad son conceptos muy diversos, y el carácter compuesto del último se deja advertir muy claramente. Por el primero nos oponemos a todo lo que es fuera de nosotros, no meramente a las otras personas, y bajo él comprendemos no sólo nuestra personalidad determinada, sino nuestro espíritu en general, y así se usa la palabra en el lenguaje filosófico y en el vulgar. La objeción abducida no atestigua sólo, según esto, una insólita indigencia mental, sino también una gran ignorancia y desconocimiento de la más vulgar literatura filosófica.

Pero los objetantes insisten en su incapacidad para pensar el concepto que se les exige y nosotros tenemos que creer en sus palabras. No es que carezcan del concepto en general del yo puro, según la mera racionalidad y espiritualidad, pues en este caso tendrían que dejar de hacernos objeciones, exactamente como tiene que dejar de hacerlas un tarugo, sino que es el concepto de este concepto aquello que les falta y a que no pueden elevarse. Tienen dentro de sí el concepto; sólo no saben que lo tienen. El fundamento de esta su incapacidad no está en una particular flaqueza de su facultad de pensar, sino en una flaqueza de todo su carácter. Su yo, en el sentido que toman la palabra, es decir, su persona individual, es el fin último de su actuar; por ende, también el límite de su pensar claro. Esta es para ellos la única sustancia verdadera y la razón es sólo un accidente de ella. Su persona no existe como una expresión particular de la razón, sino que la razón existe para ayudar a esta persona a pasar por el mundo, y si este mundo pudiera encontrarse igualmente bien sin razón, podríamos prescindir de la razón y no habría razón. Esto se revela a través del sistema entero de sus conceptos en todas sus afirmaciones y muchos de ellos son tan francos que no hacen de ello ningún secreto. Tiene, pues, mucha razón en encarecer su incapacidad personal; sólo no deben dar por objetivo lo que sólo tiene validez subjetiva. En la teoría de la ciencia es la situación justamente la inversa. Aquí es la razón lo único en sí y la individualidad sólo accidental; la razón, fin, y la personalidad, medio; la personalidad, sólo un modo particular de expresar la razón, que tiene que perderse cada vez más en la forma universal de ésta.

Sólo la razón es para ella eterna; la individualidad debe perecer incesantemente. Quien no somete ante todo su voluntad a este orden de las cosas, no logrará jamás la verdadera comprensión de la teoría de la ciencia.

10.

Esto de que sólo bajo ciertas condiciones que hay que cumplir previamente se puede entender la teoría de la ciencia, se les ha dicho ya bastantes veces. Pero ellos no quieren oírlo, y esta franca advertencia les da ocasión para lanzar un nuevo ataque contra nosotros. Toda convicción ha de poder comunicarse por medio de conceptos, y no sólo comunicarse, sino hasta imponerse, afirman. Es un mal ejemplo, un incurable delirio, etcétera, pretender que nuestra ciencia sólo existe para ciertos espíritus privilegiados y que todos los restantes no pueden en ella nada, ni comprender nada de ella.

Ante todo vamos a ver lo que por parte de la teoría de la ciencia se ha afirmado propiamente sobre este punto. No se afirma que haya una diferencia primitiva e innata entre hombres y hombres, por virtud de la cual los unos fuesen capaces de pensar y aprender algo que los otros no podrían pensar absolutamente, a consecuencia de su propia naturaleza. La razón es común a todos y es en todos los entes racionales enteramente la misma. Lo que se encuentra como disposición en un ente racional se encuentra en todos. Más aún. Como ya hemos declarado frecuentemente también en este ensayo, los conceptos que interesan en la teoría de ciencia son realmente activos en todos los entes racionales, activos con la necesidad de la razón, pues en su actividad se funda la posibilidad de toda conciencia. El yo puro, de incapacidad de pensar el cual se acusan, sirve de base a todo su pensar y se presenta en todo su pensar, ya que todo pensar sólo por él se produce. Hasta aquí va todo mecánicamente. Pero ver la necesidad afirmada ahora mismo de pensar a su vez este pensar, no entra ya en el mecanismo. Para ello es menester elevarse por medio de la libertad a una esfera totalmente distinta, en posesión de la cual no somos puestos por el mero hecho de nuestro

existir. Si esta facultad de la libertad no existe ya ni es ejercida, la teoría de la ciencia no puede intentar nada con el hombre. Sólo esta facultad da las premisas sobre las cuales se edifica ulteriormente.

Una cosa, al menos, no querrán negar aquellos: que toda ciencia y todo arte supone conocimientos previos en posesión de los cuales se ha de estar antes de poder penetrar en esa conciencia o en ese arte. Si sólo son conocimientos previos lo que nos falta, pueden responder, proporcionádnoslos. Exponedlos precisa y sistemáticamente. ¿No está la falta en vosotros mismos, que procedéis a la obra sin más y exigís al público que os entienda, antes de haberle comunicado los conocimientos previos de los cuales fuera de vosotros nadie sabe nada? Respondemos: en esto radica justamente todo; que estos conocimientos no son susceptibles de ser proporcionados de un modo sistemático, ni se imponen, ni se dejan imponer; en una palabra, son unos conocimientos que sólo podemos sacar de nosotros a consecuencia de una aptitud previamente alcanzada. Todo descansa en que sea íntimamente consciente de la propia libertad mediante el continuo uso de ella con clara conciencia y en que ella haya llegado a ser más cara para nosotros que todas las demás cosas.

Cuando en la educación desde la más tierna infancia sea el fin capital y la meta fijada sólo el desplegar la fuerza interior del adecuado, pero no el darle la dirección; cuando se empiece a formar al hombre para su propia utilidad y como instrumento para su propia voluntad, pero no como instrumento inanimado para otros, entonces es cuando la teoría de la ciencia será universalmente inteligible y fácilmente inteligible. La formación del hombre entero desde su primera infancia, este es el único camino para llegar a la difusión de la filosofía. La educación ha de resignarse a ser primero más negativa que positiva. Sólo acción recíproca con el educando, no acción interventora sobre él. Lo primero, hasta donde sea posible, es decir, la educación ha de proponerse lo primero, al menos siempre como meta, y ser lo segundo sólo allí donde no pueda ser lo primero. Entretanto la educación, con o sin clara conciencia, se proponga el fin opuesto y sólo trabaje por obtener la posibilidad de ser utilizado por los demás, sin reflexionar que el principio utilizado está igualmente en el individuo, y que así extirpa las raíces de la espontaneidad en la primera infancia y habitúa al hombre a no ponerse nunca por sí mismo en marcha, sino a esperar de fuera el primer impulso, resultará siempre un singular favor de la naturaleza que se podrá explicar más y que, por ende, se llamará, con una expresión imprecisa, genio filosófico, el hecho de que en medio y a pesar de la universal relajación se eleven algunos a aquel gran pensamiento.

La razón capital de todos los errores de estos adversarios puede muy bien ser el no haberse puesto perfectamente en claro lo que quieren demostrar y el no haber reflexionado, por ende, que toda demostración tiene por base algo absolutamente indemostrable. También sobre este punto hubieran podido adoctrinarse en Jacobi, que lo pone completamente en claro, así como otros muchos puntos aún de los cuales no saben asimismo. Por medio de la demostración se alcanza sólo una certeza condicionada, mediata. A consecuencia de ella es cierta una cosa, si es cierta ahora. Si surge una duda sobre la certeza de esta otra cosa, es menester enlazar esta certeza a la certeza de una tercera, y así sucesivamente. ¿Se prolonga este proceso hasta lo infinito o hay en algún sitio un último miembro? Sé que algunos son afectos o la primera opinión; pero estos han reflexionado que, si tuviesen razón, no serían capaces ni siquiera de tener la idea de la certeza, ni podrían buscar esta, pues lo que quiere decir “estar cierto” sólo lo saben porque ellos mismos

están ciertos de alguna cosa, mientras que si todo fuese cierto bajo condición, no habría nada cierto, ni siquiera bajo condición. Mas si hay un último miembro al llegar al cual no cabe seguir preguntando por qué es cierto, hay una cosa indemostrable que sirve de base a toda demostración.

Tampoco parecen haber reflexionado lo que quiere decir demostrar algo a uno. Se le muestra que un cierto asentamiento está ya contenido en otro que él confiesa prestar, según las leyes del pensar, que él nos concede igualmente, y que él admite también necesariamente el primero, pues asegura admitir el segundo. Toda comunicación de la convicción por medio de una demostración supone, según esto, que ambas partes están acordes al menos sobre una cosa. ¿Cómo podría, entonces, comunicarse la teoría de la ciencia al dogmático, si, en lo que afecta a lo material del conocimiento, ella no está acorde con él absolutamente en ningún punto,¹⁰ o sea, falta la cosa común de la cual pudieran partir juntamente?

Finalmente, tampoco parecen haber reflexionado que incluso allí donde hay un punto común semejante nadie puede entrar con su pensar en el alma del otro sin ser él mismo este otro; que cada cual tiene que contar con la espontaneidad del otro y no puede darle los pensamientos determinados, sino sólo la dirección para pensar por sí estos determinados pensamientos. La relación entre entes libres es acción recíproca por medio de la libertad, en modo alguno causalidad por medio de una fuerza de acción mecánica. Esta discusión retorna, según esto y justamente como todas las discusiones que hay entre ellos y nosotros, al punto capital discutido. Ellos suponen la relación de causalidad por todas partes, porque de hecho no conocen ninguna superior, y en esto se funda también esta su exigencia de que se injerte esta convicción en su alma sin que estén preparados para ella y sin que ellos mismos hayan de hacer lo más mínimo por su parte. Nosotros partimos de la libertad y la suponemos, como es justo, en ellos también.

En la suposición de la universal validez del mecanismo de las causas y los efectos se contradicen a sí mismos, sin duda, inmediatamente. Lo que dicen y lo que hacen se halla en contradicción. En efecto, en el instante en que suponen el mecanismo, se elevan por encima de él: su pensar el mecanismo es algo que está fuera de él. El mecanismo no puede aprehenderse a sí mismo, precisamente porque es mecanismo. Aprehenderse a sí mismo, sólo puede hacerlo la conciencia libre. Aquí se encontraría, según esto, un medio de convencerlos en el acto. Pero se tropiezan justamente con que esta observación cae completamente fuera de su círculo visual y con que les falta la movilidad y la habilidad de espíritu necesaria para pensar, al pensar un objeto, no sólo este objeto, sino también y al par con él, su pensar este mismo objeto. Así, pues, toda esta observación, para ellos necesariamente inteligible, no se hace para ellos, sino para otros que ven y están alertas.

¹⁰ He dicho esto ya varias veces. He declarado que con ciertos filósofos no tengo absolutamente ningún punto común y que donde yo estoy nunca están ni pueden estar ellos. Parece haberse tenido esto más por una hipérbola lanzada en un momento de enojo que por una afirmación completamente seria, pues no se cesa de repetir la petición de que les demuestre mi teoría. Y debo asegurar solemnemente que toda aquella afirmación en el sentido más riguroso de los términos, que la digo con la mayor seriedad y que encierra mi más acabada convicción. El dogmatismo parte de un ser considerado como absoluto y su sistema no se eleva por ende nunca sobre el ser. El idealismo no conoce absolutamente ningún ser como algo existente para sí. Con otras palabras: el primero parte de la necesidad; el último, de la libertad. Ambos se encuentran, por consiguiente, en dos mundos totalmente distintos uno de otro.

Hay que quedarse, por ende, en la afirmación frecuentemente repetida: no queremos convencer a estos filósofos, porque no se puede querer lo imposible; no queremos refutarles su sistema, porque no podemos hacerlo. Para nosotros sí podemos refutar su sistema. Es refutable, y muy fácilmente refutable. Un mero soplo del hombre libre lo derrumba. Sólo para ellos no podemos refutarlo. Nosotros no escribimos, hablamos ni enseñamos para ellos, pues no hay absolutamente ningún punto desde el cual pudiéramos acercarnos a ellos. Si hablamos de ellos, no es por ellos, sino por otros, para preservar a estos otros de los errores de aquéllos y desviarlos de su palabrería hueca y que no significa nada. Esta declaración no deben tenerla por despreciativa. Sacan a la luz sus propios remordimientos de conciencia y se ponen públicamente ellos mismos por debajo de nosotros, sintiéndose despreciados por nuestras advertencias. Ellos están, por su parte, en la misma situación frente a nosotros.

Tampoco ellos pueden refutarlos, ni convencernos, ni aducir nada adecuado ni eficaz para nosotros. Lo decimos nosotros mismos, y no nos enojaríamos lo más mínimo si nos lo dijese ellos. No decimos lo que les decimos con la mala intención de causarles una molestia, sino para ahorrar a ellos y a nosotros un esfuerzo inútil. Nos alegraría verdaderamente que no se molestasen. Tampoco en la cosa misma hay nada de despreciativo. Todo el que hoy achaca a su hermano esta incapacidad, se ha encontrado necesariamente un día en el mismo estado. Pues todos nosotros hemos nacidos en él, y cuesta tiempo elevarse por encima. Justamente cuando los adversarios no se sintiesen excitados por esta advertencia para ellos tan odiosa, a enojarse, sino a reflexionar si no podrá haber verdad en ella, se elevarían probablemente sobre la incapacidad reprochada. Desde ahora serían iguales a nosotros y desaparecería todo reproche. Podríamos, pues, vivir en el más pacífico reposo con ellos, si lo permitiesen. Y la culpa no está en nosotros, si a veces nos encontramos complicados en una dura guerra con ellos.

Pero de esto brota al par algo que tengo por muy adecuado advertir al paso: que una filosofía sea ciencia no depende de que sea universalmente válida, como parecen admitir algunos filósofos cuyos muy meritorios trabajos aspiran preferentemente a ser evidentes para todos. Estos filósofos piden lo imposible. ¿Qué puede querer decir que una filosofía vale realmente para todos? ¿Quiénes son los todos para quienes se pretende vale? Todo lo que tiene faz humana, no por cierto; pues entonces tendría que valer para el hombre vulgar, para quien el pensar no es nunca fin, sino sólo medio para sus más inmediatas actividades, e incluso para los niños sin uso de razón. ¿Acaso, entonces, los filósofos? Pero ¿quiénes son los filósofos? No, por cierto, todos aquellos que han recibido el título de doctor de una Facultad de Filosofía, o que han impreso algo que llaman filosófico, o que son incluso miembros de una Facultad de Filosofía. ¡Qué se nos dé un concepto determinado del filósofo, sin habernos dado primero un concepto determinado de la filosofía, es decir, sin habernos dado la propia filosofía determinada! Es muy seguramente de prever que aquellos que crean estar en posesión de la filosofía como ciencia nieguen por completo el título de filósofo a todos los que no reconozcan esta su filosofía, y que por ende hagan del admitir la validez de su propia filosofía el criterio de la filosofía en general. Así deben conducirse, en efecto, si proceden consecuentemente a la obra, pues la filosofía es sólo una.

El autor de la teoría de la ciencia, por ejemplo, ha declarado hace ya mucho que él es, por lo que a su persona respecta, de esta opinión, en tanto se hable de la teoría de la ciencia no como de una exposición individual que puede perfeccionarse hasta lo infinito, sino como un sistema del idealismo

trascendental. Y no tiene por un momento reparo en confesarlo con palabras expresas una vez más. Pero de este modo caemos en un círculo palpable. Mi filosofía es en realidad universalmente válida para todo el que es filósofo, dice aquel, sólo con que él mismo esté convencido, con perfecto derecho; supuesto que ningún mortal fuera de él admitiese sus proposiciones; pues, agregaría, aquel para quien no vale no es filósofo.

Yo pienso sobre este punto de esta manera. Aunque sólo uno está perfectamente y a todas horas igualmente convencido de su filosofía, si está en ella que de perfecto acuerdo consigo mismo, si su libre juicio en el filosofar y el que se le impone en la vida concuerdan a la perfección, la filosofía ha alcanzado en este uso su fin y cerrado su círculo, pues lo ha devuelto exactamente al punto de donde partió con toda la humanidad; y entonces la filosofía como ciencia existe realmente en el mundo, aun cuando ni un ser humano fuera de este uno la comprenda y admita; más, aun cuando ese uno no supiera, por caso, exponerla a los demás. No se dé aquí la trivial respuesta de que los antiguos autores de sistemas han estado convencidos siempre de la verdad de sus sistemas. Esta afirmación es radicalmente falsa y está fundada simplemente en que no se sabe lo que es convicción. Lo que es, sólo puede llegar a saberse teniendo en sí mismo la plenitud de la convicción. Aquellos autores estaban convencidos sólo de este y aquel punto escondido de un sistema, del cual ellos mismos no eran acaso claramente conscientes, pero no del todo. Sólo estaban convencidos en ciertos estados de ánimo. Pero esto no es una convicción. Convicción es sólo aquello que no depende de ningún tiempo ni de ninguna mudanza en la situación; aquello que no es sólo algo accidental al espíritu, sino el espíritu mismo. Sólo de lo inmutable y eternamente verdadero se puede estar convencido; la convicción del error es absolutamente imposible.

De estos convencidos habrá habido en la historia de la filosofía muy pocos, acaso uno, acaso ni siquiera este uno. No hablo de los antiguos. Si estos se plantearon tan sólo con conciencia la cuestión propia de la filosofía, hasta esto es dudoso. Sólo quiero tener en cuenta los más grandes pensadores de la Edad Moderna. Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre e independiente. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que el mero razonamiento objetivo conducía necesariamente su sistema, pues en esto tenía razón.

Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida. Kant pudiera estar convencido; pero, si yo lo entiendo bien, no lo estaba cuando escribió su *Crítica*. Habla de una ilusión que retorna siempre, a pesar de que se sabe que es ilusión. ¿Por dónde puede saber Kant que esta presunta ilusión retorna siempre, especialmente ya que él era el primero que la sacaba a la luz, y en quien podía retornar cuando él escribía su *Crítica*, sino en él mismo? Sólo en él mismo pudo haber hecho esta experiencia. Saber que uno se ilusiona y, sin embargo, ilusionarse, no es el estado de la convicción y la concordancia consigo mismo, sino el de una grave lucha interior. Según mi experiencia, no retorna ninguna ilusión, pues en la razón no existe en general ninguna ilusión. ¿Cuál será, entonces, esta ilusión? ¿Acaso la de que existen fuera de nosotros cosas en sí independientes de nosotros? Pero ¿quién dice esto? No, por cierto, la conciencia vulgar, pues ésta, como sólo habla de sí misma, no puede decir absolutamente nada más sino que

para ella (para nosotros, desde este punto de vista de la conciencia vulgar) existen cosas. Y esto no es ninguna ilusión que pueda o deba ser detenida por la filosofía; es nuestra única verdad.

De una cosa en sí no sabe la conciencia vulgar nada, ¿justamente porque es la conciencia vulgar, que no ha de saltar, es de esperar, por encima de sí misma. Es una falsa filosofía la que introduce en ella este concepto inventado en su círculo de acción. Esta ilusión, perfectamente evitable y que la verdadera filosofía puede exterminar de raíz, te la has hecho, por consiguiente, tú sólo, y tan pronto como estés en claro con tu propia filosofía, te caerán de los ojos como escamas y la ilusión no retornará jamás. No opinarás entonces en la vida saber nada más sino que eres finito, y que lo eres de este determinado modo, que tienes que explicarte por la existencia de un semejante mundo fuera de ti. Y no se te ocurrirá traspasar este límite más que se te ocurre no ser ya tú mismo. Leibnitz pudo también estar convencido, pues bien entendido —¿y por qué no había de haberse entendido bien a sí mismo?— tiene razón. Si una altísima facilidad y libertad de espíritu permite presumir una convicción: si la destreza para adaptar la propia forma de pensar a todas las formas, para aplicarla sin violencia a todas las partes del saber humano, para disipar con facilidad toda duda suscitada, y en general para usar el propio sistema más como instrumento que como objeto; si la falta de prevenciones, la jovialidad y el buen humor en la vida permiten concluir la existencia de una gran concordia consigo mismo, acaso Leibnitz estaba convencido y ha sido el único convencido en la historia de la filosofía.¹¹

11.

Haré memoria aún con dos palabras de una singular confusión. Es la del yo como intuición intelectual, del cual parte la teoría de la ciencia, y el yo como idea, con el cual concluye. En el yo como intuición intelectual reside simplemente la forma de la yoidad, el actuar que vuelve sobre sí y que sin duda viene también a ser contenido del yo. Esta intuición ha sido suficientemente descrito en lo anterior. El yo en esta forma sólo es para el filósofo, y aprehendiéndolo es como se eleva el hombre a la filosofía. El yo como idea existe para el yo mismo que considero el filósofo y que este no instituye como idea propia de él, sino como idea del hombre natural, bien que perfectamente cultivado. Justamente así como un verdadero ser no se da para el filósofo, sino sólo para el yo estudiado. Este último se encuentra, según esto, en una línea del pensar totalmente distinta que el primero.

El yo como idea es el ente racional; primero, en cuanto ha llegado a expresar perfectamente en sí mismo la razón universal, en cuanto es realmente por completo racional y nada más que racional, esto es, en cuanto ha cesado de ser individuo, lo cual sólo era por obra de una limitación sensible; segundo, en cuanto ha realizado por extenso la razón también fuera de sí y en el mundo, que por consiguiente queda también en esta idea. El mundo subsiste en esta idea como mundo en general, como sustrato con estas determinadas leyes mecánicas y orgánicas; pero estas leyes están íntegramente dirigidas a expresar el fin último de la razón. La idea del yo sólo tiene de común con el yo como intuición que el yo no es pensado en ninguno de los dos casos como individuo. En el último porque la yoidad todavía no está

¹¹Un agudo resumen de, la esencia de la filosofía leibnitziana en comparación con la spinoziana, se encuentra en la última obra de Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (Leipzig, Breitkopf, en la "Introducción", páginas XXIV y ss., y XLI y siguientes).

determinada hasta la individualidad. En el primero, a la inversa, porque gracias a la formación según leyes universales ha desaparecido la individualidad. Pero uno y otro caso se oponen en que en el yo como intuición sólo reside la forma del yo y no se toma en consideración alguna un verdadero material de él, que sólo cabe concebir como obra de su pensar un mundo, mientras que, por el contrario, en el último caso se piensa la materia íntegra de la yoidad. Del primero parte la filosofía entera y en su concepto fundamental. Al último tiende la filosofía a ir. Sólo en la parte práctica puede instituirse esta idea, como meta suprema de las aspiraciones de la razón. El primero es, como queda dicho, una intuición primitiva y viene a ser concepto del modo suficientemente descrito. El último es sólo idea. No puede pensarse de un solo modo determinado, ni será nunca real, sino que a esta idea sólo nos iremos acercando en un proceso infinito.

12.

Estas son, hasta donde las conozco, las malas inteligencias que había que tornar en consideración, y a cuya rectificación cabe esperar poder contribuir algo discutiéndolas con claridad. Contra algunas otras formas de conducirse frente al nuevo sistema no hay medios, ni se necesita de ninguno.

Si, por ejemplo, un sistema cuyo principio y fin y esencia toda se dirige a que se olvide teoréticamente y se niegue prácticamente la individualidad, es considerado como egoísmo y es considerado como tal por gentes que, justamente porque son ellas mismas solapados egoístas prácticos, no pueden elevarse hasta la comprensión de este sistema; si se concluye del sistema que su autor tiene mal corazón,¹² y de esta maldad del autor se concluye a su vez que el sistema es falso, nada puede hacerse en contra con razones, pues quienes lo dicen saben demasiado bien que no es verdad y tienen para decirlo motivos totalmente distintos del de que ellos mismos lo crean. El sistema mismo es lo que menos les preocupa; pero el autor puede haber dicho en otro lugar esto o aquello que no les place y puede haberlas obstaculizado en su camino de algún modo —Dios sabe cómo o dónde—. Por lo que a su persona respecta, obran en todo conforme a su modo de pensar y a su interés, y sería una empresa insensata querer persuadirles o despojarse de su naturaleza.

Pero si miles y miles que no saben una palabra de la teoría de la ciencia, ni tienen obligación de saber nada de ella, y que no son ni judíos ni compañeros de judíos, ni aristócratas ni demócratas, ni kantianos de la antigua escuela ni de ninguna nueva, ni siquiera cabezas originales a quienes el autor de la teoría de la ciencia haya quitado o censurado el importante descubrimiento con que querían presentarse precisamente entonces ante el público; si estos se apoderan ávidamente de aquella afirmación y la repiten y repiten, sin ningún interés, al parecer, de que con ello se les tenga también por doctos y por bien informados de los secretos de la más reciente literatura, puede esperarse de estos que prestan en su propio interés alguna acogida y a nuestro ruego de meditar mejor lo que digan y por qué lo digan.

¹²¿No ha desaparecido aún este modo de argumentar? podía preguntar una persona bondadosa que no tuviese perfecto conocimiento de los más recientes acontecimientos en el mundo de la literatura. Respondo: No, es más usual que nunca y se emplea preferentemente, contra mí; por ahora sólo oralmente, en cátedras, etcétera, pero pronto se empleará también en las obras escritas. Los pertrechos para él se encuentran en la respuesta del crítico de la obra de Schelling *Del Yo en la Allgemeine Literatur Zeitung* a la anticrítica de Herr Schelling, contra la cual anticrítica, sin duda, tampoco podía intentarse mucho más que hacer al autor y a su sistema objeto de una mala calumnia.

El destino del hombre

(SELECCIÓN)

Prólogo

El contenido de esta obra va a ser lo que, al margen de la escuela, resulta útil en la nueva filosofía. Su exposición, pues, se desarrollará conforme al orden de la reflexión natural. Quedan, por tanto, fuera del ámbito de esta obra esas grandes preocupaciones que se suelen tomar para prevenirse de cualquier objeción o sutileza aducidos por el arte de pensar que es base sólo para otras ciencias positivas; es fin, todo lo que pertenece a la pedagogía en el sentido más amplio, esto es, cuanto incumbe a la premeditada y deliberada educación del género humano. El entendimiento natural no hace esos reparos; la ciencia positiva, en cambio, se los permite a sus cultivadores y deja la educación del género humano, en la medida que ésta depende del hombre, a los maestros y a los funcionarios públicos.

Por ende, este libro no está destinado a los filósofos de profesión. Estos no encontrarán nada en él que no se hubiera expuesto ya en otras obras del mismo autor. Debe ser comprensible para todos los lectores que, en general, son capaces de comprender un libro: Sin duda, lo encontrarán incomprendible aquellos que quieren repetir en un orden algo diferente las expresiones aprendidas anteriormente de memoria, y que creen que la comprensión consiste en hacer uso de la memoria.

Debe atraer y entusiasmar al lector, y sacarlo de lo sensible para llevarlo a lo supersensible; al menos, el autor está consciente de haberse entregado al trabajo con entusiasmo. Durante el esfuerzo de la exposición desaparece a menudo el ardor con que se emprendió; igualmente, una vez terminado el trabajo, se corre el peligro de ser injusto consigo mismo. Resumiendo: el que se haya logrado o no esta intención, puede determinarse únicamente por el efecto que la obra cause en los lectores para quienes está destinada; pero el autor no tiene voz ni voto sobre esto.

Aunque para pocos, en verdad, me queda aún por advertir que el “yo” que habla en el libro no es en ningún modo el autor, sino que el deseo de éste es que lo sea el del lector. Que el lector no sólo comprenda auténticamente lo que aquí se dice, sino que hable real y efectivamente consigo mismo duran-

te la lectura, medite, obtenga resultados, tome determinaciones, tal como lo hace su representante en el libro, y que mediante el trabajo propio y la meditación, partiendo de sí mismo, desarrolle y organice en sí el modo de pensar, cuyo ejemplo le expone el presente libro.

Libro Primero DUDA

Ahora creo que conozco ya una buena parte del mundo que me rodea; y, efectivamente, he puesto bastante empeño y cuidado en ello. Sólo he creído en la afirmación congruente de mis sentidos, a través de la constante experiencia; he tocado lo que he visto: he desentrañado lo que había tocado; he repetido mis observaciones una y otra vez; he comparado los diferentes fenómenos unos con otros; y únicamente me he tranquilizado después que comprendí su interrelación exacta, después que pude explicar un fenómeno por otro, y derivarlos, calcular anticipadamente el resultado, y después que la percepción de éste correspondía a mi cálculo. Por eso estoy ahora tan seguro de esta parte de mis conocimientos como de mi propia existencia; camino a paso firme por el ámbito conocido de mi mundo y aventuro en cada instante la existencia y el bienestar en la infalibilidad de mis convicciones.

Pero ¿qué soy yo y cuál es mi destino?

La pregunta está por demás. Hace ya mucho tiempo que terminé mi instrucción sobre este objeto, y sería necesario mucho tiempo para repetirme todo lo que detalladamente he oído, aprendido y creído de él.

¿Y cómo he llegado a estos conocimientos que apenas recuerdo? Llevado por un deseo ardiente de saber, ¿he trabajado con incertidumbre, duda o contradicciones? En cuanto se me presentaba algo increíble, ¿he asentido con mi aprobación, he examinado una y otra vez, aclarado y comparado lo probable, hasta que una voz interior, inconfundible e irresistible me gritaba: Sí, así es, tan verdad como que vives y eres? No, no recuerdo ninguna situación parecida. Me ofrecieron aquellas enseñanzas antes que yo las deseara; me respondieron antes que hiciera la pregunta. Escuché porque no podía evitarlo; se quedó en mi memoria mientras la casualidad quiso; dejé todo en el orden hallado sin examen ni participación alguna mía.

¿Cómo pude persuadirme de que poseo efectivamente conocimientos sobre este objeto de la reflexión? Si únicamente sé y estoy convencido de lo que yo mismo he encontrado, si sólo conozco realmente lo que yo mismo he experimentado, entonces no puedo decir de hecho que sepa lo más mínimo sobre mi destino; simplemente sé lo que otros afirman saber de él; y lo único que verdaderamente puedo asegurar es que he oído hablar de estas cosas en esta o aquella forma.

Por tanto, hasta ahora, mientras encaminaba con esmero lo menos importante, me he abandonado, para lo más importante, a la buena fe y cuidado de extraños. He confiado a otros una partición en los asuntos supremos de la humanidad, una seriedad y una exactitud que en ningún modo había encontrado en mí mismo. Los he apreciado infinitamente más que a mí.

¿De dónde pueden haber adquirido su conocimiento de lo verdadero sino de la propia reflexión? Y, puesto que soy lo mismo que ellos, ¿por qué no puedo encontrar la misma verdad mediante idéntica reflexión? ¡Cuánto me he menospreciado!

¡No quiero que esto continúe así! Desde este mismo instante quiero tomar posesión de mis derechos y de la dignidad que me corresponde. ¡Fuera todo lo extraño! Quiero investigar por mí mismo. Si algún día parece en mi interior el afán por la seria investigación, y en su lugar nace en mí una preferente inclinación hacia ciertas afirmaciones, desde ahora mismo reniego de ella, y no permitiré de ningún modo que influya en la dirección de mis pensamientos. Quiero ponerme a trabajar con rigurosidad y diligencia; quiero ser sincero conmigo mismo. Sea bien venido lo que yo encuentre como verdad, por cruel que sea. Quiero saber. Quiero calcular lo que soy y lo que seré, con la misma seguridad con que calculo que este suelo me sostendrá si piso sobre él, que este fuego me quemaría si me acercase a él. Y si no se pudiera, por lo menos quiero saber que no se puede. E incluso quiero someterme, con todas sus consecuencias, a este resultado de la investigación si se me revela como verdad. Quiero apresurarme a resolver mi tarea.

Tomo la naturaleza en su rápido vuelo, la detengo un instante, considero detenidamente el momento actual, y reflexiono sobre él. Sobre esta naturaleza, en la que se ha desarrollado hasta ahora mi capacidad mental, y en la que se ha formado para las conclusiones válidas en su ámbito.

Estoy rodeado de objetos que me siento obligado a considerar cada uno como un todo existente por sí mismo y separados mutuamente unos de otros. Veo árboles, plantas, animales. Atribuyo a cada cual propiedades y características diferenciadoras, a esta planta tal forma, a aquella la otra; este árbol con tales hojas, el otro con aquellas.

Cada objeto tiene su número determinado de propiedades, ni más ni menos. Para el que lo conoce a fondo, a la pregunta de si es éste o aquél, es posible un sí o un no decisivos que ponga fin a toda vacilación entre ser y no ser. Todo lo que es, es algo o no; tiene cierto color o no lo tiene; es sabroso o soso; se puede sentir o no, y así sucesivamente.

Cada objeto posee una de estas propiedades en un grado determinado. Si existe un patrón para medir una propiedad determinada y si soy capaz de aplicárselo, se encuentre una medida determinada de la misma, ni inferior ni superior a ella. Si mido la altura de un árbol, encuentro que es una altura determinada, ni un milímetro más alta o más baja de lo que es. Si contemplo el verdor de sus hojas, veo que es un color determinado, ni un ápice más oscuro o claro, más fresco o descolorido de lo que es; aunque me falten el patrón y las palabras para esta determinación. Si echo un vistazo a esta planta observo que se encuentra en un grado determinado de su desarrollo, ni más adelantada ni más atrasada de lo que está. Todo lo que es, está determinado; es lo que es, y nada más.

Esto no quiere decir que, entre determinaciones contradictorias, no me sea prohibido resolver mis pensamientos por lo incierto. En verdad, pienso objetos indeterminados, y más de la mitad de mis razonamientos se componen de pensamientos semejantes. Pienso en un árbol en general, ¿Tiene este árbol alguna fruta o ninguna, tiene hojas o carece de ellas, y en caso de que las tenga, a cuántas asciende su número? ¿qué altura tiene? ¿A qué especie de árboles pertenece? Y así sucesivamente. Todas estas preguntas carecen de respuesta, y mi razonamiento está indeterminado siempre que me proponga pensar sobre el árbol en general y no sobre un árbol particular. Le niego a este árbol la verdadera existencia precisamente porque es indeterminado. Todo lo real tiene su determinada cantidad de todas las propiedades de lo real, en general, tan cierto como es real; aunque me resigne quizás a no poder agotar las propiedades de un objeto y aplicarles el patrón.

Pero la naturaleza marcha rápido en su continua transformación. Y mientras estoy hablando sobre determinado momento, ha escapado ya y todo ha cambiado; y antes que lo concibiera también era todo distinto. Siempre no fue como era y como lo concebí, sino que era el resultado de una evolución.

¿Por qué razón había devenido lo que devino? ¿Por qué la naturaleza, entre las múltiples e infinitas determinaciones que puede adquirir, tomó en este momento precisamente la que realmente había tomado y no otra?

Porque le precedieron precisamente las que le precedieron y ninguna otra posible; y porque les siguieron las actuales y ninguna otra posible. Si en los momentos anteriores hubiera sido algo diferente de como fue, actualmente también sería diferente de como es ¿Y por qué razón fue en los momentos anteriores todo tal como fue? Porque en el que le precedía fue como en él. Y éste dependía del que le precedía; y este último de su anterior, y así sucesivamente. De igual modo, la naturaleza, en los momentos posteriores, estará determinada como esté, porque en el actual está determinada como lo está; y, en estos momentos posteriores, será algo distinto de lo que será, si hubiera la menor variación de como es en el momento actual. Y en los momentos que sigan a éste, será todo como será, porque en los inmediatamente posteriores todo será como será; y así, su sucesor volverá a depender de él, como dependerá él mismo de su precedente, y así hasta el infinito.

La naturaleza avanza sin interrupción a través de la infinita serie de sus posibles determinaciones; y el cambio de éstas no es anárquico, sino que se efectúa rigurosamente con arreglo a ley. Lo que está en la naturaleza es necesario como es, y es simplemente imposible que sea distinto a como es. Entro en una cadena sin fin de los fenómenos, en que cada eslabón o miembro viene determinado por el precedente y determina a su vez al que le sigue. Todo en una interrelación constante ya que, mediante simple reflexión, podría hallar todos los estados posibles del universo deduciéndolos de cada momento dado; hacia arriba, explicando el momento dado, hacia abajo, derivándolo de él; hacia arriba, indagando las causas de las que únicamente pudo resultar, hacia abajo, las consecuencias que necesariamente debe tener. En cada parte percibo el todo porque toda parte es lo que es únicamente por el todo; y éste la hace necesaria.

¿Qué es, pues, en realidad lo que acabo de hallar? Si paso por alto el total de mis afirmaciones, encuentro que su espíritu es el siguiente: suponer a cada devenir una existencia de donde y a través de la cual ha devenido; suponer a cada estado otro anterior, a cada existencia, otra diferente; en una palabra, no permitir que nada brote de la nada.

¡Detengámonos más aquí, desarrollemos y veamos perfectamente claro lo que hay dentro! Pues pudiera ocurrir fácilmente que toda la suerte de mi investigación futura dependiese de mi clara visión en este punto de mi deflexión.

Y ahondando un poco más en mi duda, ¿por qué razón las determinaciones de los objetos son en este momento precisamente las que son?

Lo supuse sin la menor prueba ni examen, como algo conocido de por sí, directamente verdadero y simplemente cierto tal como lo hallo ahora y siempre lo hallaré. Supuse, digo, que tenían una causa, que tenían existencia y realidad, no por sí mismas, sino por algo yacente fuera de ellas. Su existencia no me parecía suficiente por sí misma, y me sentía obligado a aceptar otra existencia fuera de ellas. ¿Por qué no me parecía suficiente la existencia de aquellas cualidades o determinaciones, por qué me parecía una existencia

incompleta? ¿Qué es lo que denota un defecto en ellas? Indudablemente es esto: ante todo las cualidades no lo son en ningún modo de suyo, son algo únicamente en función de otra cosa; cualidades de algo que las posee, formas de algo que las tiene. Para poderla imaginar, hay que suponer siempre algo que la admita, algo portador de la cualidad —un sustrato, según expresión escolar—. Además, el que un sustrato tenga una cualidad determinada expresa un estado del reposo y la quietud de sus transformaciones; una determinación de su devenir. Si lo cambio, ya ni es ninguna certeza, sino el paso de un estado a su contrario mediante incertidumbre. El estado de certeza de una cosa es, pues, estado y expresión de un simple sufrimiento; y un simple sufrimiento es una existencia incompleta. Necesita una actividad que corresponda a este sufrimiento, por la que se pueda aclarar éste, y mediante la cual se pueda pensar; o, como suele decirse, que contenga la causa de este sufrimiento.

Lo que pensé y me vi obligado a pensar no era en ningún modo lo que hace que las diferentes y sucesivas determinaciones de la naturaleza causen otras; que la cualidad actual se anule y en los momentos futuros, puesto que no es más ella misma, produzca en su lugar otra diferente a ella y que no esté en ella. La cualidad ni se produce a sí misma ni produce nada fuera de ella. Es una fuerza activa, propia del objeto e integrante de su propio ser, la que pensé y tuve que pensar para comprender el nacimiento paulatino y el cambio de aquellas determinaciones.

¿Y cómo me imagino esta fuerza, cuál es su esencia y la clase de su manifestación?

Únicamente la que, bajo estas circunstancias determinadas, produce, por y para sí misma este determinado efecto, completamente cierto e infalible.

El principio de la actividad, del origen y devenir está, de suyo, dentro y en nada fuera de ella, tan cierto como es la fuerza. La fuerza no es impulsada o puesta en movimiento, ella misma es la que se pone en movimiento. La causa de que se desarrolle precisamente en esta determinada manera está, en parte, en ella misma, porque es esta fuerza y ninguna otra; en parte también, fuera de ella: en las circunstancias bajo las que se desarrolla. Ambas, la determinación interior que lleva la fuerza en sí, y la exterior motivada por las circunstancias, deben unirse para producir el cambio. En cuanto a las circunstancias, la tranquila esencia y existencia de las cosas no produce ninguna evolución, pues en ellas mismas yace lo contrario de todo desarrollo, la existencia quieta. En cuanto a lo otro esa fuerza es concebible sólo si es una fuerza determinada; pero su determinación se perfecciona y completa por las circunstancias en que se desarrolla. Me refiero a una fuerza que para mí sólo es tal si percibo su efecto. Una fuerza sin efecto, es decir, una fuerza y no una cosa quieta, es inimaginable. Pero todo efecto es determinado, y como el efecto sólo es la impresión, otra prueba del mismo actuar, la fuerza actuante está determinada en el actuar, y la causa de esta certeza tuya está, en parte, en sí misma, porque no se pensaría nada más que como algo particular y existente para sí, y en parte también, porque su certeza propia sólo se puede pensar como una certeza condicionada.

Veo una flor que ha brotado del suelo y deduzco de ello una fuerza creadora en la naturaleza. Semejante fuerza creadora existe únicamente para mí mientras haya flores, plantas y animales. No puedo describirla más que por su efecto, y para mí no es más que lo ocasionador de tal efecto, lo productor de flores, plantas, animales y cuerpos orgánicos en general. Además, afirmaré

que esta flor no ha podido brotar más que en este sitio porque se han reunido todas las circunstancias que lo han hecho posible. Pero con la unión de todas las circunstancias que determinan su posibilidad, todavía no se ha aclarado para mí la realidad de la flor. Me veo obligado a admitir aun una fuerza natural especial primitiva y actuante por sí misma, una fuerza, en verdad, motivadora de flores; pues quizás otra fuerza natural hubiera ocasionado, bajo las mismas circunstancias, algo completamente diferente. Así es como recibe la siguiente visión del mundo.

Si considero todas las cosas como un todo, como una naturaleza, es una fuerza; si las considero individualmente, son varias las fuerzas que se desarrollan con arreglo a las leyes interiores y que pasan por todas las formas posibles de que son capaces; y todos los objetos de la naturaleza no son más que esas mismas fuerzas en cierta determinación. La manifestación de cada fuerza natural particular se determina, deviene la que es, en parte por su esencia interior, en parte por sus manifestaciones propias hasta ahora, y en parte también por las manifestaciones de todas las demás fuerzas naturales. Pero como la naturaleza es un todo interrelacionado, está en relación con todos. Se determina irresistiblemente por este todo: después que es la que es con arreglo a su ser interior y se manifiesta bajo estas circunstancias, su manifestación resulta necesariamente como resulta, y es imposible que sea en lo más mínimo diferente de como es.

En cada momento de su duración, la naturaleza es un todo interrelacionado; en cada momento, cada parte individual tiene que ser la misma que es, porque todas las demás son como son. No podrías mover un grano de arena de su sitio sin que ese cambio repercutiera en cada una de las partes del todo inconmensurable, aunque tal repercusión no fuera perceptible a tus ojos. Pero cada momento de esta duración está determinado por todos los momentos transcurridos y determinará todos los futuros; y en el momento actual no puedes imaginarte de otra manera de la que es la situación de un grano de arena, sin que te vieras obligado a imaginarte distinto todo el pasado y todo el futuro hasta lo ilimitado. Inténtalo si quieres con este granito de arena. Imagínatelo yaciendo unos pasos más tierra adentro. Entonces, el viento que lo trajo del mar hubiera tenido que ser más fuerte de lo que fue realmente. Y el tiempo meteorológico precedente, que determinó el viento y el grado de su fuerza, hubiera tenido que ser también diferente de como fue, y su antecesor. Y continuando así hasta lo indefinido e ilimitado, igualmente hubiera tenido que ser diferente la temperatura del aire y la propiedad de los cuerpos que se dejan influir por esta temperatura y que, a su vez, influyen. ¿Cómo puedes saber —pues no se nos ha permitido penetrar en el interior de la naturaleza mientras tratemos de puras posibilidades—, cómo puedes saber si con aquel tiempo del universo que hubiera sido necesario para llevar un poco más lejos este granito de arena, no hubiera muerto alguno de tus antecesores de hambre, frío o calor, no hubiese engendrado al hijo del que descendes? Por consiguiente, no serías, y todo lo que pensaras hacer en el presente, o para el futuro no sería —porque un granito de arena yace en otro lugar—.

Yo mismo, con todo lo que llamo mío, soy un miembro en esta cadena de la rigurosa necesidad natural. Hubo un tiempo —así me lo dicen otros que vivieron en él, y yo mismo estoy obligado por las deducciones a admitir—, un tiempo en que todavía no existía, y un momento en el que nació. Sólo era para los demás, aún no para mí. Desde entonces, mi conciencia se ha desarrollado y he hallado en mí ciertas capacidades, aptitudes, necesidades y anhelos naturales. Soy un ser determinado que ha nacido en un tiempo.

No he nacido por mí mismo. Sería el mayor absurdo suponer que he sido antes que fuese, para concederme yo mismo la existencia. He devenido realmente por otra fuerza fuera de mí. ¿Y por qué otra que por la fuerza común de la naturaleza, ya que soy una parte de ésta? El tiempo de mi nacimiento y las propiedades con que nací estaban determinadas por esta fuerza natural común; también lo están todas las formas bajo las que se han manifestado desde entonces, y se manifestarán estas propiedades elementales en mí, mientras exista.

Era imposible que en vez de mí naciera otro; es imposible que este nacido sea, en algún momento de su existencia, diferente de como es y será.

No debe desconcertarme en mis deducciones el que mis condiciones vayan acompañadas por la conciencia, e incluso que algunas de ellas —pensamientos, decisiones, etcétera— no parezcan sino determinaciones de una mera conciencia. La determinación natural de la planta es formarse regularmente; la del animal, moverse convenientemente; la del hombre, pensar. ¿Por qué no puedo admitir esto último como la manifestación de una fuerza natural primitiva, igual que lo primero y segundo? Nada más que el asombro podría impedírmelo, en cuanto que el pensamiento es indudablemente un efecto natural superior y más complicado que la formación de la planta o el movimiento particular de los animales. Pero ¿cómo puede permitirle a aquel sentimiento que influyera en la tranquila investigación? Naturalmente no puede explicar cómo produce pensamientos la fuerza natural; pero ¿puedo explicar mejor cómo produce la formación de la planta o el movimiento del animal? Es obvio que no caeré en el error de deducir el pensamiento de la simple composición de la materia. ¿Podría explicar de este modo siquiera la formación del modo más simple? Las fuerzas naturales primitivas, ni pueden ni deben explicarse; pues de ellas es de donde se explica todo lo explicable. El pensamiento es único y existe simplemente como es y existe, única y sencillamente, la fuerza formadora de la naturaleza. Hay una primitiva fuerza pensante en la naturaleza, lo mismo que hay una primitiva fuerza creadora.

Esta primitiva fuerza pensante del universo progresa y se desarrolla en todas las determinaciones posibles de que es capaz, así como progresan las demás fuerzas naturales primitivas y adoptan todas las formas posibles. Yo soy una determinación especial de la fuerza creadora, como la planta; una determinación de la fuerza motriz propia, como el animal; además de esto, una determinación de la fuerza pensante. Y la unión de estas tres fuerzas elementales en una sola, en una evolución armónica, constituye la característica diferenciadora de la especie; igual que la diferenciación de la especie vegetal consiste en hacer únicamente determinación de la fuerza creadora.

Forma, movimiento propio y pensamiento no dependen y se deducen uno de otro en mí, en tal forma que pensara mi forma y movimientos, y las que me rodean, porque son así; o que, por el contrario, devinieron así porque las pensara. Son, directamente y sin excepción, las evoluciones armonizadoras de una misma fuerza cuya manifestación se convierte necesariamente consigo mismo, y que se podría llamar fuerza creadora de hombres. Cuando nace en mí un pensamiento, igualmente nace su correspondiente forma y el movimiento correspondiente a ambos. Yo no soy lo que soy porque lo piense o quiera; ni pienso o quiero porque sea, sino que soy y pienso, ambas cosas simultáneamente, y ambas concordando con arreglo a una causa superior.

Tan cierto como las primitivas fuerzas naturales son algo de por sí y tienen sus propias leyes interiores y sus propios fines, igualmente, sus manifestaciones, aparecidas una vez en la realidad, tienen que durar cierto tiempo y sufrir cierta cantidad de transformaciones, en caso de que la fuerza no quede abandonada a sí misma y no sea sometida por otra fuerza y superior a ella. Lo que desaparece en el mismo instante en que nace, no es ciertamente la manifestación de una fuerza elemental, sino sólo la consecuencia del efecto conjunto de varias fuerzas. La planta, una determinación particular de la fuerza natural creadora, va abandonada a sí misma desde su primera germinación hasta la maduración de su semilla. El hombre, una determinación especial de todas las fuerzas naturales unidas, va abandonado a sí mismo desde su nacimiento hasta su muerte. De ahí se explica la curación de la vida de la planta, así como la del hombre, y las diversas determinaciones de su vida.

Esta forma, este movimiento propio, este pensamiento, en armonía entre sí, esta continuación de todas aquellas cualidades esenciales bajo transformaciones extraesenciales, me corresponden en tanto sea un ser de mi especie. Pero la fuerza natural formadora del hombre ya se había presentado, antes que yo naciera, bajo varias condiciones y circunstancias exteriores. Estas circunstancias exteriores son las que determinan la forma especial de su actividad actual, en las que, por tanto, yace la causa de que nazca precisamente semejante individuo de mi especie. Las mismas circunstancias no pueden volver jamás, porque entonces volvería el mismo todo-naturaleza y se originarían dos naturalezas humanas en vez de una. Por eso, jamás pueden volver a ser aquellos individuos que ya han sido. Además, la fuerza natural formadora del hombre se presenta en el mismo tiempo en que yo también soy, bajo todas las circunstancias posibles en ese tiempo. Ninguna unión de estas circunstancias es enteramente igual a la que me origina sin que el todo se dividiera en dos mundos completamente iguales y no relacionadas entre sí. Realmente no pueden darse dos individuos al mismo tiempo y completamente iguales. Así se determina, pues, lo que yo, esta determinada persona, tenía que ser; y se ha hallado la ley por la cual me convertí en el que soy. Soy aquello que pudo devenir la fuerza formadora del hombre, después que aun es fuera de mí lo que es, después que se encuentra en esta relación determinada con las otras fuerzas antagónicas. Y tuvo que ser necesariamente, porque en ella misma no puede haber ninguna causa para limitarse, puesto que pudo ser. Soy el que soy, porque, en esta relación del todo natural, sólo yo era posible y ningún otro. Y un espíritu que abarcara completamente con la vista el interior de la naturaleza, podría indicar ciertamente, a través del conocimiento de un hombre, qué hombres habrían sido y serían en cada tiempo. En una persona reconocería a todas las personas reales.

Esta relación mía con el todo natural es la que determina todo lo que fui, lo que soy y lo que seré; y el mismo espíritu podría deducir infaliblemente de cada momento posible de mi existencia lo que era antes del mismo y lo que seré después. Todo lo que soy y devengo, lo soy y devengo necesariamente, y es imposible que esto no sea así.

En verdad tengo íntimamente conciencia de mí mismo como de un ser independiente y libre en varios acontecimientos de mi vida. Pero esta conciencia se explica muy bien por los principios sentados y se adecua perfectamente a las conclusiones sacadas más arriba.

Mi conciencia directa, la verdadera percepción, no va más allá de mí mismo y mis determinaciones; sólo sé directamente de mí mismo. Lo que pueda saber además, lo sé únicamente por deducción, tal como lo he deducido anteriormente de las primitivas fuerzas naturales, que, por cierto, no caen en ningún modo dentro del ámbito de mis percepciones.

Pero yo, lo que llamo mi yo, mi persona, no soy la fuerza natural formadora del hombre, sino una de sus manifestaciones. Y sólo tengo conciencia de esta manifestación como de mi yo, y no sé de aquella fuerza de la que deduzco la explicación de mí mismo por la necesidad. Pero, según su esencia real, esta manifestación es algo brotado de una fuerza primitiva e independiente, y tiene que hallarse como tal en la conciencia. Por eso me encuentro en general como un ser independiente. Por esta razón precisamente me parece que soy libre en los acontecimientos individuales de mi vida, cuando estos sucesos son manifestaciones de la fuerza independiente que le han cabido en suerte a mi individuo. Me parece que estoy impedido y limitado cuando por una concatenación de las circunstancias exteriores, que se originan en el tiempo y no yacen en la originaria limitación de mi individuo, no puedo hacer ni siquiera lo que podría según mi fuerza individual. Estoy forzado cuando esta fuerza individual se ve obligado a manifestarse mediante la prepotencia de otras contrarias a ella, e incluso contra sus propias leyes.

Dale conciencia a un árbol y déjalo crecer libremente, extender sus ramas, echar las hojas, capullos, flores y frutos propios de su especie. Realmente no se sentirá limitado porque sea un árbol de esta especie concreta. Se sentirá libre porque en todas aquellas manifestaciones no hace nada más que lo que exige su naturaleza; no querer hacer ninguna otra cosa porque sólo puede querer lo que ésta exige. Pero impídele su crecimiento mediante tiempo desfavorable, falta de alimentos u otros motivos; se sentirá limitado e impedido porque no se satisface un instinto que hay realmente en su naturaleza. Ata sus ramas libres a una baranda, injértale ramas extrañas; se sentirá obligado a proceder de cierta manera; indudablemente sus ramas continuarán creciendo, pero no en la dirección que habría tomado la fuerza abandonada a sí misma; sin duda dar frutos, pero no los que exigía su primitiva naturaleza. Ante la conciencia directa me parece que soy libre; por la reflexión sobre toda la naturaleza encuentro que la libertad es absolutamente imposible; lo primero tiene que estar subordinado a lo último, pues incluso hay que aclararlo a través de ello.

¡Qué satisfacción más alta procura este sistema a mi entendimiento! ¡Qué orden, qué relación tan exacta, qué vista de conjunto tan fácil entran en el todo de mis conocimientos! La conciencia ya no es aquel desconocido de la naturaleza cuya relación con su esencia es tan incomprensible; es natural en ella, e incluso una de sus determinaciones necesarias. La naturaleza se eleva paulatinamente en la progresión graduada de sus realizaciones. En la materia bruta es una sencilla esencia; en la organizada vuelve a sí misma para actuar interiormente sobre sí, en la planta para formarse, en el animal para moverse; en el hombre, cual obra maestra suya, vuelve a sí misma para observarse y contemplarse. Se dobla simultáneamente en él y, de una simple esencia, se convierte en una esencia y conciencia unidas. En esta relación es fácil explicar cómo debo saber de mi propia esencia y de sus determinaciones. Mi esencia y saber tienen la misma causa común: mi naturaleza en general.

No hay ninguna esencia en mí que, precisamente porque es mi esencia, no sepa al mismo tiempo de sí. Igualmente comprensible es la conciencia de

los objetos corporales fuera de mí. Las fuerzas de cuyas manifestaciones se compone mi personalidad, la fuerza formadora, la semoviente y la pensante, no son las fuerzas de la naturaleza en general, sino únicamente una parte determinada de ellas, y el que sólo sean esta parte proviene de que, además de mí, tienen lugar otras muchas esencias. De lo primero se puede calcular lo último, de la limitación, lo limitador. Porque no soy este ser o aquel otro, que, por supuesto, pertenecen a la interrelación de la esencia total, por eso tiene que suceder lo mismo fuera de mí; así es como deduce y calcula en mí la naturaleza pensante. Tengo directamente conciencia de mi limitación porque es parte integrante de mí mismo y porque sólo existo gracias a ella. La conciencia de lo limitador, de lo que no soy yo mismo, es transmitida por lo primero y brota de él.

Por tanto, ¡fuera con las pretendidas influencias y acciones de las cosas externas sobre mí!, mediante las cuales deben introducir en mí un conocimiento, que no contienen y que no puede salir de ellas. La causa de que admita algo además de mí no está fuera, sino dentro de mí, en la estrechez, la naturaleza pensante en mí se sale de sí misma y recibe de sí misma una visión de conjunto; pero en cada individuo, desde un punto de vista particular.

Del mismo modo nace en mí el concepto de seres pensantes semejantes a mí. Yo, o la naturaleza pensante en mí, concibo unos pensamientos que se deben haber desarrollado por mí solos como determinaciones naturales individuales, y otros que no. Y así es efectivamente. Los primeros son en verdad mi contribución propia e individual al volumen del pensamiento general de la naturaleza. Los últimos son consecuencia de los primeros y tienen que darse en este volumen, pero como son deducidos de otros, no en mí, sino en otros seres pensantes. Y a partir de este momento es cuando infiero seres pensantes además del mío. Resumiendo: la naturaleza toma en mí conciencia total de sí misma; pero sólo de tal forma que se eleva por encima de mi conciencia individual y continúa hasta la conciencia de la existencia en general, mediante la explicación del principio de la causa. Esto quiere decir que piensa las condiciones bajo las que únicamente era posible semejante forma, movimiento y pensamiento, de los que consta mi persona. El principio de la causa es el punto de transición de lo particular, que es la persona, a lo general, que está fuera de ella. La marca diferenciadora de ambas clases de conocimiento es este: que el primero es intuición directa, y el segundo deducción.

En cada individuo, la naturaleza se mira a sí misma desde un punto de vista particular. A mí me llamó yo, y a ti tú; a ti te llamas yo, y a mí tú, para ti estoy fuera de ti, igual que lo estás tú para mí. Fuera de mí, concibo en primer lugar lo que está más cerca; tú, lo que te limita más de cerca también. Desde este punto continuamos a través de los próximos miembros, pero describimos series muy diferentes que se cortan acá y allá, y que por ninguna parte siguen paralelamente la misma dirección. Devienen reales todos los individuos posibles, e igualmente todos los puntos de vista de la conciencia posibles. Esta conciencia de todos los individuos tomados en conjunto integra por sí misma la conciencia completa del universo; y no hay otra, pues sólo en el individuo está la completa certeza y realidad.

La afirmación de la conciencia de un individuo cualquiera es infalible, siempre que sea naturalmente la conciencia descrita hasta ahora; pues esta conciencia se desarrolla en todo el curso legítimo de la naturaleza; y la naturaleza no se puede contradecir a sí misma. Si en cualquier sitio hay

una idea cualquiera, también debe haber una esencia correspondiente a la misma, ya que las ideas se producen simultáneamente con la producción de su esencia correspondiente. Cada individuo tiene asignada su conciencia particular, resultante de su naturaleza. Nadie puede tener otros conocimientos y otro grado de animación de los que realmente tiene. El contenido de sus conocimientos se determina por la posición que tome en el universo. La claridad y animación se determina por la mayor o menor efectividad que sea capaz de manifestar la fuerza de la humanidad en su persona. Dale a la naturaleza de una persona una determinación única por insignificante que sea, bien sea el movimiento de un solo músculo o la flexión de un cabello, en caso de que tuviese una conciencia general y te pudiera responder, te diría todos los pensamientos que tendrá esta persona en todo el tiempo de su conciencia.

Igualmente es comprensible en este sistema el conocido fenómeno de nuestra conciencia que llamamos voluntad. Una volición es la conciencia directa del efecto de una de nuestras fuerzas naturales interiores. La conciencia directa de una tendencia de estas fuerzas, que todavía no es efecto porque se lo impiden fuerzas de tendencia contraria, es en la conciencia inclinación, o anhelo; la lucha de las fuerzas opuestas, indecisión; la victoria de una, decisión de la voluntad.

Cuando la fuerza tendente es únicamente aquella que nos es común con la planta o el animal, entonces ha ocurrido en nuestro ser interior una separación y una reducción. El deseo no es adecuado a nuestro rango en la serie de las cosas sino que está por debajo de éste y, con arreglo a cierto uso del idioma, puede decirse que es muy bajo. Si aquella aspiración es toda la fuerza indivisa de la humanidad, el deseo es adecuado a nuestra naturaleza, y puede decirse que es uno superior. La tendencia de la última, pensada en general, puede llamarse una ley moral. La actividad de la última es una voluntad virtuosa, y la acción resultante, virtud. La victoria de la primera sin armonía con la segunda es defecto; si la victoria es contra su antagónica, es vicio.

La fuerza que vence cada vez, vence necesariamente; su preponderancia está determinada por la relación del universo; y así, por la misma relación, también están determinadas irrevocablemente la virtud, el defecto y vicio de cada individuo. Vuelve a darles la naturaleza el movimiento de un músculo o la flexión de un cabello en un individuo determinado, y te indicará, si pudiera pensar en general y responderte, todos los hechos buenos o malos de su vida desde el principio hasta el fin. Pero por eso la virtud no deja de ser virtud y el vicio lo que es. La virtuosa es una naturaleza noble, la viciosa es innoble y reprobable, aunque resultante necesariamente de la interrelación del universo.

Hay arrepentimiento, que es la conciencia de la tendencia continua de la humanidad en mí, también después de ser vencida, unido al sentimiento desagradable que esto supone; una prenda intranquilizadora, pero deliciosa, de nuestra noble naturaleza. De esta conciencia de nuestro instinto elemental hace también el escrúpulo, y la mayor o menor agudeza e irritabilidad hasta la carencia absoluta de la misma en individuos diversos. El innoble no es capaz de arrepentimiento, porque la humanidad no tiene en él fuerza suficiente para negar los bajos instintos. El premio y el castigo son las consecuencias naturales de la virtud y del vicio para la producción de virtud y vicios nuevos. Nuestra propia fuerza se extiende y refuerza por las victorias frecuentes e importantes; se debilita por la falta de actividad o derrotas frecuentes.

Únicamente las ideas de culpabilidad y responsabilidad carecen de sentido, salvo para el derecho exterior. Se hace culpable y responsable de su falta el que necesita la sociedad para emplear fuerzas exteriores artificiales a fin de impedir la actividad de sus instintos perjudiciales a la seguridad común.

Mi investigación ha concluido y mi deseo de saber está satisfecho. Sé qué soy en general, y en qué consiste el ser de mi especie. Soy una manifestación determinada por el universo de una fuerza natural determinada por sí misma. Es posible comprender mis determinaciones personales particulares por medio de sus causas, pues no puedo penetrar en el interior de la naturaleza. Pero adquiero conciencia de ellas directamente. Sé bien lo que soy en el momento actual, puedo recordar en su mayor parte lo que fui antes, y sabré lo que seré cuando lo sea. No se me puede ocurrir hacer uso de este descubrimiento para mi proceder, pues yo no actúo nada, la naturaleza es la que actúa en mí. No puedo proponerme hacerme algo diferente de como he sido determinado por la naturaleza, porque yo no me hago, sino la naturaleza me hace a mí y a todo lo que soy.

Puedo arrepentirme, alegrarme y formarme buenos propósitos. Sin eso, ni siquiera lo puedo todo me viene por sí mismo, cuando está determinado que venga a mí. Ciertamente no puedo cambiar lo más mínimo lo que debo ser con todo el arrepentimiento y todos los buenos propósitos. Estoy bajo la fuerza inexorable de la rigurosa necesidad. Si me destina a ser un loco y vicioso, lo soy sin duda alguna; si me destina a ser un sabio y bueno, lo seré indudablemente. No es su culpa o mérito, ni los míos. Ella está bajo sus propias leyes, yo bajo las suyas. Después de reconocer esto, lo más tranquilizador será someter también mis deseos a ella, ya que mi esencia le está completamente sometida.

¡Oh, estos deseos antagónicos! Pues ¿por qué he de ocultarme por más tiempo la melancolía, el horror, el espanto, que conmueven mi interior, después que he visto cómo terminará el análisis? Me había prometido firmemente que la inclinación no debía tener ninguna influencia en la dirección de mi reflexión, y efectivamente no le he permitido en conciencia ninguna. Pero ¿no puedo permitirme al final que este desenlace contradiga mis sanciones, deseos y exigencias más profundos e íntimos? Y, a pesar de la exactitud y claridad de las pruebas que me parece haber en esta reflexión, ¿cómo puedo creer en una explicación de mi existencia que es tan decisivamente antagónica a su raíz más íntima, al fin por el que únicamente puedo ser y sin el cual la maldeciría?

¿Por qué tiene que entristecerse y romperse mi corazón de lo que tan perfectamente tranquiliza mi entendimiento? Puesto que nada se contradice en la naturaleza, ¿es el hombre el único ser contradictorio? ¿O quizás el hombre no, sino sólo yo y los que se me parecen? ¿Acaso hubiera debido ir en la alegre ilusión que me rodeaba, mantenerme en el ámbito de la conciencia directa de mi esencia y jamás hacer la pregunta de las causas del mismo, cuya respuesta me hace ahora tan miserable? Pero si esta respuesta tiene razón, tenía que hacer la pregunta; yo no la formulé, la formuló la naturaleza pensante en mí. Estaba destinado a la miseria, y es inútil que llore la pérdida inocencia de mi espíritu que jamás volverá.

¡Pero hay que tener valor! Que me abandone todo lo demás siempre que se quede esto conmigo. Por la simple tendencia, aunque esté en lo más

profundo de mi interior y aparezca con la mayor claridad, no puedo abandonar naturalmente lo que se deduce de causas irrevocables. Pero quizás haya errado en el análisis, quizás haya comprendido a medias y observado unilateralmente las fuentes de las que tenía que emprenderse. Debía repetir el análisis a partir del término opuesto; únicamente para que tenga un punto de partida, ¿qué es, pues, lo que me repele y ofende tanto en aquella decisión? ¿Qué es lo que hubiera deseado encontrar una vez en ella? ¡Aclaremos ante todo aquella tendencia a que me refiero!

Lo que me llenaba de horror y espanto era que tuviera que estar destinado a ser un sabio y bueno o un loco vicioso, que no pudiera cambiar nada en esta determinación, que no tuviera ningún mérito en lo primero y ninguna culpa en lo último. Lo que me repelía tan vigorosamente era aquella causa de mi esencia y la determinación de mi esencia fuera de mí mismo, cuya determinación era determinada a su vez por otras causas fuera de ella. Lo que no me satisfacía era aquella libertad que no era la mía propia, sino la de una fuerza extraña fuera de mí, e incluso en ésta una libertad a medias, condicionada. Yo mismo, aquello de lo que tengo conciencia como integrante de mi persona, y que aparece en aquel sistema como simple manifestación de algo superior —yo mismo quiero ser dependiente, no de otro y por otro, sino algo exclusivamente para mí; y, como tal, quiero ser incluso la última causa de mis determinaciones—. La categoría que adquiriera la fuerza primitiva en aquel sistema, quiero adquirirla yo también; sólo con la diferencia de que la forma de mis manifestaciones no esté determinada por fuerzas extrañas. Quiero tener una fuerza interior propia, manifestarme en infinitas y múltiples maneras, igual que aquellas fuerzas naturales.

¿Cuál debe ser ahora, según este deseo mío, la sede verdadera y el centro de aquellas fuerzas propias del yo? Evidentemente no es mi cuerpo, que dejo pasar por una manifestación de las fuerzas naturales, al menos según su esencia, aunque no según sus determinaciones posteriores; ni tampoco mis inclinaciones sensuales, que considero una relación de estas fuerzas sobre mi conciencia. Y así, mi pensamiento y mi voluntad. Quiero querer con libertad según una idea objetiva libremente trazada, y esta voluntad, como causa última y no determinada por otra superior posible, debe mover y formar por de pronto mi cuerpo, y, a través de éste, el mundo que me rodea. Mi fuerza natural activa debe estar únicamente bajo el dominio de la voluntad, y no debe ponerse en movimiento más que por ella. Así es como debe comportarse. Debe haber un bien según las leyes espirituales; debo tener la capacidad de buscarlo con libertad hasta que lo encuentre, y reconocerlo como tal cuando lo haya encontrado, y debe ser culpa mía si no lo encuentro. Debo querer este bien únicamente porque lo quiero; y si en vez de él quiero algo distinto, debo ser el culpable. Mi acción debe resultar de esta voluntad, y sin ella no puede resultar ninguna acción por mi parte, no debiendo haber más fuerza posible de mis acciones que mi voluntad. Quiero ser el señor de la naturaleza, y ella debe ser mi sierva; quiero tener sobre ella una influencia adecuada a mi fuerza, pero ella no debe tener ninguna sobre mí.

Este es el contenido de mis deseos y exigencias. Contra estas se ha pronunciado una investigación que satisface a mi entendimiento. Si con arreglo a los primeros debo ser independiente de la naturaleza y de cualquier ley en general que no me doy, con arreglo a las segundas soy un miembro determinado en la cadena de la naturaleza. La cuestión es si una libertad semejante a la que deseo es también imaginable y, en caso de que lo sea, si no existen causas en la reflexión realizada y completa que me obliguen a admitirlas

como reales y atribuírmelas, con lo que se refutaría el resultado del análisis anterior.

En la forma indicada, ser libre significa que quiero hacerme lo que seré. Tendría que ser —y esto es lo más extraño y según la primera apariencia completamente absurdo que hay en esta idea—, tendría que ser en cierto modo lo que debo ser antes de que sea, para poderme hacer. Tendría que tener una especie doble de la esencia, de las que la primera contuviese la causa de una determinación de la segunda. Si observo mi conciencia directa de mí mismo en la volición, hallo lo siguiente. Tengo el conocimiento de las múltiples posibilidades de acción entre todas las cuales, según me parece, puedo elegir lo que quiera. Recorro su ámbito, lo extiendo, me explico lo particular, lo comparo y pondero. Elijo una entre todas, determino por ella mi voluntad, y de la resolución de la voluntad resulta una acción adecuada a ella. Aquí, es el simple pensamiento de mi objetivo, soy antes lo que realmente soy después, a consecuencia de este pensamiento, por volición y acción. Como pensante, soy antes lo que soy después como actuante. Me hago a mí mismo, mi esencia por mi pensamiento; mi pensamiento sencillamente por el mismo.

También se puede pensar anticipadamente un estado de incertidumbre al estado determinado de una manifestación de la simple fuerza natural, como el de una planta, por ejemplo, en el que se da una multiplicidad abundante de determinaciones que, abandonadas a sí mismas, podría tomar. Esta posibilidad múltiple está basada en ella, en su propia fuerza; pero no es para sí, porque no es susceptible de ideas, no puede elegir, no puede poner fin a la incertidumbre por sí misma. Causas de determinación exteriores tienen que ser las que la limiten a una de todas las posibles, donde ella no se puede limitar. En ella no puede tener lugar su determinación antes de ésta, pues únicamente ha de ser determinada una forma, la que corresponde a su esencia verdadera. De ahí proviene que me sintiera más arriba obligado a afirmar que la manifestación de cada fuerza tiene que recibir su determinación perfecta desde fuera. Sin duda, pensé en fuerzas que se manifiestan únicamente mediante una esencia, pero que no son susceptibles de conciencia. Aquí también es válida la anterior afirmación sin limitación alguna; en las inteligencias no tiene lugar la causa de esta afirmación, y parece precipitado extenderlas también a éstas.

La libertad, tal como se ha exigido más arriba, sólo es imaginable en las inteligencias, y en ellas es donde existe indudablemente. También bajo esta suposición, tanto el hombre como la naturaleza son completamente comprensibles. Mi cuerpo y mi poder para actuar en el mundo de los sentidos son, como en el sistema anterior, manifestaciones de fuerzas naturales limitadas; y mis inclinaciones naturales son las relaciones de estas manifestaciones sobre mi conciencia. El simple conocimiento de lo que existe sin mi intervención, nace bajo el supuesto de una libertad exactamente igual que en aquel sistema; y salvo en este punto concuerdan ambos. Pero según aquél —y aquí se alza el antagonismo de ambos sistemas—, según aquél, el poder de mi actividad física bajo el dominio de la naturaleza se asienta continuamente por la misma fuerza que lo produjo, y el pensamiento tiene que limitarse en todo a la contemplación.

Según el sistema actual, este poder, una vez que existe, cae bajo el dominio de una fuerza superior a toda la naturaleza y liberada completamente de sus leyes, la fuerza de la idea objetivista y de la voluntad. El pensamiento ya no

es mero contemplador, sino que de él es de donde sale la acción. Allí son unas fuerzas externas, invisibles para mí, las que ponen fin a mi indecisión y limitan a un punto mi actividad, lo mismo que su conciencia inmediata, mi voluntad; igual que se limita por sí misma la actividad indeterminada de la planta. Aquí soy yo mismo, independiente y libre de la influencia de todas las fuerzas externas, el que pone fin a su indecisión y se determina por el conocimiento producido libremente en sí del bien.

¿Cuál de las dos opiniones debo tomar? ¿Soy libre e independiente, o no soy nada más que la manifestación de una fuerza extraña? Acabo de ver que ninguna de las dos afirmaciones esta suficientemente fundamentada. Por la primera no se pronuncia nada más que su imaginabilidad; para la última extendiendo un principio completamente cierto en sí y en su ámbito más allá de su causa propia. Si la inteligencia es mera manifestación de la naturaleza, entonces hago bien en extender aquella proposición más allá de ella. Pero la cuestión es si es ella o no; y esta debe responderse mediante deducción de otras proposiciones, y no debe suponerse una respuesta unilateral al principio de la investigación y volver a deducirse de esta lo que metí primeramente en ella. Resumiendo: ninguna de las dos opiniones se puede demostrar por causas.

La conciencia directa decide en este asunto tan poco lo anterior. Ni de las fuerzas externas que me determinan en el sistema de la necesidad común, ni de mi propia fuerza por la que me determino en el de la libertad, puedo tomar conciencia. Cualquiera de las dos opiniones que tome, la tomo siempre sencillamente porque la tomo.

El sistema de la libertad satisface mi corazón, el contrario lo mata y destruye. Estar frío y muerto, mirar únicamente el cambio de los acontecimientos, ser un espejo inerte de las figuras que pasan —esta existencia me es insoportable, la desprecio, la maldigo—. Quiero amar, tomar parte en los acontecimientos, alegrarme y entristecerme. Para mí, el objeto superior de esta participación soy yo mismo; y lo único con lo que puedo llenarla continuamente es con mi acción. Quiero hacer todo del mejor modo; quiero sentirme contento cuando haya hecho bien, entristecerme si he hecho mal, e incluso esta tristeza debe ser dulce para mí; pues es participación en mí mismo y garantía de la futura enmienda. La vida sólo está en el amor; sin él es muerte y destrucción.

Pero el sistema contrario se presenta frío e insolente y se burla del amor. No soy y no actúo cuando escucho lo mismo. El objeto de mi inclinación más íntima es un fantasma, una fuerza extraña, completamente desconocida para mí; y me es indiferente cómo se desarrolla. Estoy avergonzado con la inclinación de mi corazón y con mi buena voluntad; y me sonrojo ante lo que reconozco como lo mejor para mí y ante el que aparezco como una locura ridícula. Lo más sagrado que tengo se abandona a la burla.

Sin duda, fue el amor de este amor, el interés por este interés, lo que me impulsó sin mi conciencia, antes que iniciase el análisis que me confunde ahora y me lleva a la desesperación, a sentirme sin más libre e independiente. Fue este interés, sin duda, por el que completé una opinión, que no tiene nada en sí, hasta la convicción; el que me preservó de continuar la aclaración de mí mismo y mi poder.

El otro sistema, seco y despiadado, pero inagotable en la explicación, califica incluso de libertad este interés mío, este odio mío contra la opinión antagónica. Explica todo lo que alego por parte de mi conciencia contra este

sistema, y siempre que digo que se comporta de esta o aquella forma, me responde siempre seco y despreocupado: lo mismo digo yo también, y además te digo las causas por las que es necesario. A todas mis quejas me responderá: al hablar de tu corazón, de tu amor, de tu interés, estás en el punto de vista de la conciencia directa de tu yo; y admites esto al decir que eres el objeto superior de tu interés. Y además es sabido, y explicado más arriba, que este tú por el que te interesas tan vivamente, en lo que no es actividad es al menos instinto de tu naturaleza interior particular. Es sabido que aquel instinto, tan cierto como lo es, vuelve a sí mismo y se estimula para la actividad. Por eso es comprensible que este instinto se manifieste necesariamente en la conciencia como amor e interés por una acción libre y particular. Si te pasas de este punto de vista estrecho de la conciencia propia a la posición superior de la visión en conjunto del universo que te has prometido tomar, te darás cuenta de que lo que llamabas tu amor no es tuyo, sino un amor extraño; y el interés de la fuerza natural primitiva en ti es conservarse como tal.

Y no te refieras más a tu amor, pues si éste pudiera además demostrar algo, su posición es falsa aquí. No te amas, puesto que no eres; es la naturaleza en ti la que se interesa por su propia conservación. Admites sin disputa que en la planta existe un instinto de crecer y formarse, y que la actividad determinada de este instinto depende de fuerzas externas a ella. Préstale a esta planta por un instante conciencia y sentir con interés y amor su instinto de crecer. Convéncela con razonamiento de que este instinto no es capaz de conseguir nada por sí sola y de que la medida de su manifestación está determinada por algo fuera de él. Quizás hable como lo has hecho tú antes; su comportamiento es disculpable, pero en ningún modo te corresponde a ti como producto natural superior y pensador del todo de la naturaleza.

¿Qué puedo objetar contra esta idea? Si me dirijo a su fondo, a la posición de una visión general del universo, entonces tengo que enmudecer avergonzado. La cuestión es si debo colocarme en esta postura, o mantenerme en el ámbito de la conciencia directa, o si el conocimiento está subordinado al amor, o viceversa. Lo último tiene mala fama entre la gente de inteligencia, lo primero me hace infinitamente miserable al exterminarme yo mismo. No puedo hacer lo último sin parecerme a mí mismo como loco e irreflexivo; tampoco puedo hacer lo primero sin destruirme a mí mismo.

No puedo permanecer indeciso. De la contestación de esta pregunta depende toda mi tranquilidad y mi dignidad. Pero también me es imposible decirme; no tengo ningún motivo de decisión por ninguno de los dos.

¡Qué estado insoportable de incertidumbre e indecisión! ¡Debería llegar a ti por la resolución mejor y más valerosa de mi vida! ¿Qué poder puede salvarme de ti y de mí?

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

El sistema del idealismo trascendental (SELECCIÓN)

1. El concepto de la filosofía trascendental

1. Todo conocimiento se basa en la coincidencia de algo objetivo con algo subjetivo, puesto que solamente se sabe lo que es cierto; sin embargo, la verdad se basa generalmente en la coincidencia de las ideas con sus objetos correspondientes.

2. Al concepto de todo lo objetivo podemos llamarlo naturaleza en nuestro conocimiento; en cambio, el concepto de todo lo subjetivo equivale al yo o a la inteligencia. Ambos conceptos se contraponen. La inteligencia se concibe originalmente como lo que sólo representa y la naturaleza simplemente como lo representable: La primera como lo consciente y la segunda como lo inconsciente. No obstante, en todo conocimiento hay necesariamente una interrelación entre ambas (de lo consciente y de lo en sí inconsciente); el problema consiste en lo siguiente: explicar esta interrelación.

3. En el propio conocimiento —por yo saber— están unidos lo objetivo y lo subjetivo de un modo que no se puede decir a cuál de ambos corresponde la prioridad. Aquí no hay ni un primero ni un segundo, ambos son al mismo tiempo uno. Al querer explicar yo esa identidad, tengo ya que haberla eliminado. Para explicarla, debido a que además de estos dos factores del conocimiento (como principio de explicación), no dispongo de nada más, tengo que anteponer necesariamente uno al otro, tomar como base uno de los dos para llegar al otro; cuál de los dos tomo como base no está determinado por el problema.

4. Por lo tanto, existe la posibilidad de dos casos solamente:

A) Se define lo objetivo como lo primario, y se plantea: cómo se le incorpora algo subjetivo que coincide con él.

El concepto de lo subjetivo no está contenido en el concepto de lo objetivo: más bien se excluyen ambos recíprocamente. Por consiguiente, lo subjetivo tiene que sumarse a lo objetivo. En el concepto de naturaleza no está comprendido que también exista inteligencia en lo que representa. Según parece, la naturaleza existiría aun cuando no fuera lo que ésta representa.

Por lo tanto, el problema se puede plantear también así: ¿cómo se le incorpora lo inteligente a la naturaleza, o cómo logra la naturaleza ser representada?

El problema admite como primero a la naturaleza o a lo objetivo. Por consiguiente, está es sin duda la tarea de la ciencia de la naturaleza, la que hace esto mismo. Aquí solamente se puede demostrar de modo conciso que la ciencia de la naturaleza se aproxima por lo menos realmente a la solución de ese problema y sin saberlo.

Si en cierto modo todo conocimiento tiene dos polos que se condicionan y reclaman recíprocamente, en ese caso estos tienen que buscarse en todas las ciencias; por lo tanto tiene que haber necesariamente dos ciencias básicas, y tiene que ser imposible tomar como base un polo sin ser impulsado hacia el otro. La tendencia necesaria de cualquier ciencia de la naturaleza es, por consiguiente, ir de la naturaleza a lo inteligente. Esto y no otra cosa se debe a la tendencia de introducir teoría en los fenómenos naturales. El más acabado perfeccionamiento de la ciencia de la naturaleza sería la espiritualización total de todas las leyes naturales en leyes de la contemplación y del pensamiento. Los fenómenos (lo material) tienen que desaparecer totalmente, y quedar solamente las leyes (lo formal). A esto se debe que mientras más se manifieste lo regular en la propia naturaleza, más desaparecerá el velo; los fenómenos serán más espirituales y finalmente cesarán del todo. Los fenómenos ópticos no son otra cosa que una geometría cuyas líneas son trazadas por la luz, y esta luz es a su vez de una materialidad anfibológica.

En los fenómenos del magnetismo desaparece ya toda huella material, y de los fenómenos de la gravitación, los que los propios investigadores de la naturaleza creían poder interpretar solamente como un efecto totalmente intelectual, no queda más que una ley, cuya ejecución se encuentra en la grandeza de los mecanismos de los movimientos celestes. La teoría acabada de la naturaleza sería aquella en virtud de la cual toda la naturaleza se reduce a una inteligencia. Los productos muertos e inconscientes de la naturaleza son solamente intentos fallidos de la naturaleza de reflejarse a sí misma, sin embargo, la llamada naturaleza muerta es en definitiva una inteligencia no madura, por ello en sus fenómenos aun inconscientes ya se deja ver el carácter inteligente. El máximo objetivo de convertirse a sí misma totalmente en objeto lo alcanza la naturaleza sólo mediante la más elevada y última reflexión, que no es otra cosa que el hombre, o, en un sentido más general, lo que llamamos razón, gracias a la cual por primera vez la naturaleza regresa totalmente a sí misma, y gracias a la cual se hace evidente que la naturaleza originalmente es idéntica a lo que se reconoce en nosotros como lo inteligente o lo consciente.

Esto puede ser suficiente para demostrar que la ciencia de la naturaleza tiene la tendencia necesaria de hacer inteligente a la naturaleza; precisamente gracias a esta tendencia se convierte en filosofía de la naturaleza, la que es una ciencia básica necesaria de la filosofía.

B) O lo subjetivo se eleva al rango de lo primario, y el problema consiste en lo siguiente: cómo se le incorpora algo objetivo que coincide con lo subjetivo. Si todo conocimiento se basa en la coincidencia de ambos, en ese caso la tarea consiste en explicar esta coincidencia, sin duda la tarea máxima para todo conocimiento y si, como se acepta generalmente, la filosofía es la más elevada y más importante de todas las ciencias, esta sería sin duda la tarea principal de la filosofía.

Sin embargo, el problema exige solamente la explicación de esa coincidencia y deja totalmente sin definir en qué se basa la explicación de lo que ha de ser considerado como lo primario y qué lo secundario. Como también ambos contrarios se necesitan recíprocamente, el resultado de la operación tiene que ser el mismo, no importa qué punto se tome como base.

El tomar lo objetivo como lo primario y derivar de ello lo secundario, como se acaba de mostrar, es la tarea de la filosofía de la naturaleza.

Por lo tanto, si hay una filosofía trascendental, para ella queda solamente la dirección opuesta, tomar como base lo subjetivo, como lo primero y absoluto, y derivar de él lo objetivo. En las dos direcciones posibles de la filosofía se han dividido por lo tanto la filosofía natural y la trascendental, y si toda filosofía tiene que basarse en o convertir la naturaleza en una inteligencia o bien la inteligencia en una naturaleza, en ese caso la filosofía trascendental, la que tiene esta última tarea, es la otra ciencia básica necesaria de la filosofía.

2. Conclusiones preliminares

Con lo planteado hasta el momento hemos deducido no solamente el concepto de filosofía trascendental, sino que también le hemos brindado al lector una panorámica de todo el sistema de la filosofía, el que, como se ve, se materializa mediante dos ciencias básicas, las que, opuestas en sus principios y direcciones, se atraen y complementan recíprocamente. No se pretende plantear aquí todo el sistema de la filosofía y definir ante todo con exactitud el concepto derivado de esto, sino solamente una de las ciencias básicas de este sistema.

1. Si para la filosofía trascendental lo subjetivo es lo primero, y única base de toda realidad, único principio de explicación de todo lo otro (inciso 1), en ese caso ella comenzará necesariamente con la duda general en la realidad de lo objetivo.

Como el filósofo de la naturaleza, que mira solamente lo objetivo, trata de evitar por todos los medios la interferencia de lo objetivo en su conocimiento, de modo inverso el filósofo trascendental trata de evitar la interferencia de lo objetivo en el principio puramente subjetivo del conocimiento. El elemento de separación el escepticismo absoluto —no el escepticismo a medias dirigido sólo contra los prejuicios generales de los hombres y que nunca analiza con profundidad, sino el escepticismo radical, que se dirige no contra algunos prejuicios, sino contra el prejuicio básico, con el que todos los otros tienen que desmoronarse por sí mismos—. Además de los prejuicios artificiales inculcados al hombre, hay otros mucho más primitivos, no inculcados por la enseñanza o el arte, sino por la propia naturaleza, y que, con excepción del para el filósofo, son considerados por todos los demás como la piedra de toque de toda verdad en lugar de los principios de todo conocimiento y del simple autopensador.

Uno de los prejuicios básicos, al que se pueden reducir todos los demás, no es otro que hay cosas fuera de nosotros; ésta es una conclusión que por no basarse en motivos ni en deducciones (ya que no hay ninguna prueba consistente de ello), y que, sin embargo, no se puede descartar mediante una prueba contraria (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*), aspira a una certeza inmediata, pero que toma como base algo totalmente diferente de

nosotros e incluso opuesto a nosotros. Algo en lo que no se ve como llega a la conciencia directa —por algo que no es más que un prejuicio— y que aunque se considera un prejuicio innato y original, se puede ver por ello como no menos que un prejuicio.

La contradicción que un postulado, que por su naturaleza no puede ser directamente cierto, pero que ciegamente y sin motivos se acepta como tal, no puede resolverla el filósofo trascendental sino mediante la condición previa de que ese postulado, de modo oculto y sin que se reconozca hasta ahora, no está relacionado con un algo cierto, sino que es igual y lo mismo que este algo, y mostrar esta identidad será realmente la tarea de la filosofía trascendental.

2. Sin embargo, para el uso común de la razón no hay nada directamente cierto, con excepción del postulado: Yo soy, porque éste pierde incluso el significado fuera de la conciencia directa, porque es la más individual de todas las verdades y el prejuicio absoluto que tiene primero que aceptarse si alguna otra cosa ha de ser cierta. El postulado: Hay cosas fuera de nosotros, por tanto, se convierte en cierto para el filósofo trascendental sólo mediante su identidad con el postulado: Yo soy, y su certeza será solamente igual a la certeza del postulado en el que él basa su certeza.

El conocimiento trascendental, de acuerdo con esto, se diferenciaría del general por dos puntos.

Primero: que la certeza de la existencia de las cosas exteriores es para él un simple prejuicio al que se sobrepone para buscar sus causas. (El filósofo trascendental nunca puede aspirar a demostrar en sí la existencia de las cosas, sino solamente que haya un prejuicio natural y necesario de aceptar objetos exteriores como reales.)

Segundo: que los postulados: Yo soy, y: Hay cosas fuera de mí, que en la conciencia común confluyen, se separen (uno precediendo al otro), precisamente para demostrar su identidad y poder revelar realmente la relación directa que en aquél solamente se siente. Mediante el acto de esta separación como tal, cuando es completo, el filósofo trascendental se pone en condiciones de hacer el enfoque trascendental, que no es en ningún modo de tipo natural sino artificial.

3. Cuando el filósofo trascendental dispone solamente de la realidad subjetiva original, en ese caso convertirá directamente en objeto sólo lo subjetivo en el conocimiento: para él lo objetivo se convertirá en objeto sólo indirectamente, y en lugar de que en el conocimiento general desaparezca el conocimiento como tal (el acto de conocer) a través del objeto, en el conocimiento trascendental, viceversa, el objeto como tal desaparecerá a través del acto de conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento trascendental es un conocer el conocimiento por ser puramente subjetivo.

De esta forma, por ejemplo, llega solamente lo objetivo a convertirse de contemplación en conciencia general, y la contemplación como tal se pierde en el objeto; no obstante, el enfoque trascendental se produce más bien sólo mediante el acto de contemplación a través de lo contemplado. De esta forma, el pensamiento general es un mecanismo en el que imperan conceptos, pero sin ser diferenciados como conceptos; sin embargo, el pensamiento trascendental interrumpe ese mecanismo y, al tomar conciencia del concepto como acto, se eleva a la categoría de concepto del concepto. En la

acción común se olvida a la acción como tal debido al objeto de la acción; el filosofar es también una acción, pero no solamente una acción, sino también al mismo tiempo una constante autocontemplación en esta acción.

Por lo tanto, la naturaleza del enfoque trascendental tiene que consistir en que ella se lleve a la conciencia y se haga objetivo también lo que en todos los otros pensamientos, conocimiento o acciones se escapa a la conciencia y es absolutamente no objetivo, en pocas palabras, tiene que consistir en un constante convertirse a sí mismo en objeto de lo subjetivo.

El arte trascendental consistirá precisamente en la habilidad de mantenerse constantemente en esta duplicidad de la acción y del pensamiento.

II. División provisional de la filosofía trascendental

Esta división es provisional, porque los principios de la división se pueden derivar sólo en la propia ciencia.

Retornemos el concepto de ciencia.

La filosofía trascendental tiene que explicar cómo es que es en sí posible el conocimiento, partiendo del supuesto que lo subjetivo se acepta en el mismo como lo imperante o primero.

Por lo tanto, no es una parte individual ni un objeto especial del conocimiento, sino el propio conocimiento y el conocimiento en sí lo que la filosofía toma como objeto.

Sin embargo, siendo así, todo conocimiento se reduce a ciertas convicciones originales o prejuicios originales; la filosofía trascendental tiene que reducir cada una de estas convicciones a una convicción original; esta convicción, de la que se pueden deducir todas las otras, se expresa en el primer principio de esta filosofía, y la tarea de encontrar un principio semejante no equivale a otra cosa que hallar lo cierto absoluto, mediante el cual se puede procurar toda la otra certeza.

La propia división de la filosofía trascendental está determinada por aquellas convicciones originales, de cuya validez se vale. Estas convicciones hay que buscarlas ante todo en la razón común. Por lo tanto, si se evoca el punto de vista del criterio común se encontrarán arraigadas prolongadamente en la razón humana las convicciones siguientes:

A) Que no solamente existe un mundo de cosas fuera independientemente de nosotros, sino que también nuestras ideas coinciden con ellas de un modo que en las cosas no existe otra cosa que la que pensamos de ellas. La obligación en nuestras ideas objetivas se explica por el hecho de que las cosas están determinadas invariablemente y porque este carácter determinante de las cosas determina indirectamente también nuestras ideas. Esta primera convicción primitiva determina la primera tarea de la filosofía: la de explicar cómo pueden coincidir absolutamente las ideas con objetos que existen de un modo totalmente independiente de ellas. Como en la suposición de que las cosas son precisamente lo que pensamos de ellas se basa la posibilidad de toda experiencia, o sea, que reconocemos las cosas que son en sí (pues ¿qué sería la experiencia y por qué caminos se perdería, por ejemplo, la física sin esa premisa de la identidad absoluta del ser y del aparecer?) —por eso la solución de esta tarea es idéntica a la filosofía teórica, que tiene que estudiar la posibilidad de la experiencia—.

B) La segunda convicción igualmente primitiva es que las ideas, que surgen en nosotros sin necesidad, por libertad, pasan del mundo de las ideas al mundo real y pueden lograr la realidad objetiva.

Esta convicción está opuesta a la primera. Según la primera se supone lo siguiente: los objetos están determinados invariablemente y ellos determinan nuestras ideas; según la segunda: los objetos son variables, y lo son por la causalidad de las ideas en nosotros. Según la primera convicción tiene lugar un paso del mundo real al mundo de las ideas o un estar determinadas las ideas por algo objetivo, mientras que según la otra se produce un paso del mundo de las ideas al mundo real o un estar determinado lo objetivo por una idea (libremente concebida) en nosotros.

Esta segunda convicción determina un segundo problema, el siguiente: cómo es variable algo objetivo por algo sólo pensado de modo que coincida plenamente con lo pensado.

Como en esa premisa descansa la posibilidad de toda acción libre, la solución de esta tarea es filosofía práctica.

C) Sin embargo, con estos dos problemas nos vemos envueltos en una contradicción. Según *B* se plantea un dominio del pensamiento (de lo ideal) por encima del mundo sensorial; ¿pero cómo se puede pensar en algo semejante, si (según *A*) la idea en su origen ya es solamente una esclava de lo objetivo? Por el contrario, el mundo real es algo totalmente independiente de nosotros, por el que (como su arquetipo) se tienen que regir nuestras ideas (según *A*), de este modo es inconcebible cómo a su vez el mundo real puede regirse (según *B*) por ideas en nosotros. En pocas palabras, a través de la certeza teórica perdemos la práctica, y a través de la certeza práctica perdemos la teórica; es imposible que al mismo tiempo sea verdad en nuestro conocimiento y en nuestra voluntad realidad.

Hay que resolver esta contradicción si es que en sí hay una filosofía —y la solución de este problema o la respuesta a la pregunta: ¿Cómo se pueden concebir al mismo tiempo las ideas como algo que se rige por los objetos, y los objetos como algo que se rige por las ideas?, no es la primera sino la principal tarea de la filosofía trascendental—.

Es fácil comprender que este problema no se puede resolver ni en la filosofía teórica ni en la práctica, sino en una superior a ambas que como elemento intermedio las vincule y que no sea ni teórica ni práctica, sino ambas cosas a la vez.

No se puede concebir cómo simultáneamente se acomodan el mundo objetivo según ideas en nosotros e ideas en nosotros según el mundo objetivo, si no existe entre ambos mundos, el subjetivo y el real, una armonía predefinida.

Sin embargo, esta armonía predeterminada no es en sí concebible si la actividad por la que se produce el mundo objetivo no es originalmente idéntica a aquella que se manifiesta en la voluntad, y viceversa.

En este caso, es una actividad productiva la que se manifiesta en la voluntad; toda acción libre es productiva, sólo con conciencia es productiva. Como ambas actividades serán una sola en principio, supongamos ahora que la misma actividad que es productiva en la acción libre con conciencia es productiva en la producción del mundo sin conciencia, en ese caso esa armonía predeterminada será real y la contradicción quedará resuelta.

Supongamos que todo esto se comporte realmente así, entonces la identidad original de la animada actividad en la producción del mundo, y que se manifiesta en la voluntad, se reflejará en los productos del primero, y estos productos tendrán que aparecer como productos de una actividad consciente e inconsciente a la vez.

La naturaleza, en su conjunto así como en cada uno de sus productos, tendrá que aparecer como una obra realizada con conciencia y al mismo tiempo como producto del mecanismo más ciego; ella es racional sin ser racionalmente explicable. La filosofía de los fines de la naturaleza o de la teleología es por consiguiente el punto de unión de la filosofía teórica y de la práctica.

D) Hasta ahora solamente se ha postulado la identidad de la actividad inconsciente que la naturaleza ha producido y de la consciente, que se manifiesta en la voluntad, sin que quedara decidido a quién corresponde el principio de esa actividad, a la naturaleza o a nosotros.

Ahora bien, el sistema del conocimiento solamente se considerará acabado si retorna a su principio. Por consiguiente, la filosofía trascendental estaría acabada sólo si pudiera demostrar esa identidad —la máxima solución de todo su problema— en su principio (en el yo). Por lo tanto, se postula que en lo subjetivo, en la propia conciencia, se manifiesta al mismo tiempo actividad consciente e inconsciente.

Este tipo de actividad es sólo la estética, y toda obra de arte se entenderá solamente como producto de esta actividad. El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una misma actividad; la coincidencia de ambas (de la consciente y de la inconsciente) sin conciencia de la real, con conciencia el mundo estético.

El mundo objetivo es solamente la poesía original aun inconsciente del espíritu; el órgano original de la filosofía —y la corona de toda su bóveda— la filosofía del arte.

IV. Órgano de la filosofía trascendental

1. El único objeto directo del enfoque trascendental es lo subjetivo (II); el único órgano para filosofar de este modo es, por lo tanto, el sentido interior, y su objeto es de un tipo que como el de la matemática ni siquiera puede ser objeto de la contemplación exterior. Desde luego que el objeto de las matemáticas existe fuera del conocimiento en la misma medida que lo está el de la filosofía. Toda la existencia de las matemáticas se basa en la contemplación; por lo tanto, éstas existen sólo en la contemplación, pero esta contemplación como tal es una de tipo exterior. A esto se añade que el matemático nunca tiene que trabajar directamente con la contemplación (la estructura) en sí, sino solamente con lo proyectado, lo que desde luego se puede representar exteriormente, mientras que el filósofo se concentra exclusivamente en el acto de la proyección en sí, el que es absolutamente interior.

2. Aun más, los objetos del filósofo trascendental no existen en lo absoluto por ser producidos libremente. Esta producción no se puede forzar como se puede forzar, por ejemplo, mediante el dibujo exterior de una figura matemática para contemplarla interiormente. Del mismo modo que la existencia de una figura matemática se base en el sentido exterior, también toda la

realidad de un concepto filosófico se apoya exclusivamente en el sentido interior.

Todo el objeto de esta filosofía no es otro que la acción de la inteligencia según determinadas Leyes. Esta acción se puede comprender solamente a través de la propia contemplación interior directa, y ésta es a su vez posible sólo mediante producción. Sin embargo, esto no es suficiente.

Al filosofar uno no es solamente el objeto, sino también simultáneamente el sujeto de la contemplación. Por consiguiente, para comprender la filosofía son necesarias dos condiciones; primero, que se esté en una actividad interna constante, en una producción constante de aquellas acciones originarias de la inteligencia; segundo, que se esté en una reflexión constante sobre esta producción; en pocas palabras, que siempre se sea simultáneamente lo contemplado (producto) y lo que contempla.

3. Mediante esta duplicidad constante del producir y del contemplar se ha de convertir en objeto lo que de lo contrario no se refleja por nada. Aquí no se puede demostrar, aunque sí en lo sucesivo, que este ser-reflejado de absolutamente inconsciente y de lo no-objetivo es solamente posible mediante un acto estético de la fuerza de la imaginación. Sin embargo, de todo lo que se ha demostrado aquí resulta evidente que toda filosofía es productiva. Por lo tanto, de igual modo que el arte, la filosofía se basa en la capacidad productiva, y la diferencia entre ambos radica solamente en la dirección diferente de la fuerza productiva; en lugar de que la producción en el arte se proyecta hacia afuera para reflejar lo inconsciente mediante productos, la producción filosófica se proyecta directamente hacia dentro para reflejarlo en contemplación intelectual.

El sentido en sí, en que se debe concebir este tipo de filosofía es por lo tanto el estético, y por ello precisamente la filosofía del arte es el verdadero órgano de la filosofía (III).

Partiendo de la realidad general solamente hay dos caminos, la poesía, la que nos transporta al mundo ideal, y la filosofía, la que hace desaparecer totalmente ante nuestros ojos el mundo real. No se comprende por qué la disposición hacia la filosofía ha de estar precisamente más generalizada que la disposición hacia la poesía, particularmente en la clase de personas que han perdido totalmente el órgano estético, ya sea por memoria (nada mata más directamente lo productivo) o por especulación muerta que elimine toda fuerza de imaginación.

4. Es innecesario perder el tiempo con los lugares comunes del sentido de la verdad, de la despreocupación total por los resultados, aunque se pudiera preguntar cuál otra convicción puede ser inviolable, y que (el sentido de la verdad) aspira a la más cierta (que hay cosas fuera de nosotros). Más bien podemos echarle un vistazo a las llamadas pretensiones del sentido común.

El sentido común no puede tener en las cosas de la filosofía ninguna otra pretensión que la de cualquier objeto de investigación, es decir, ser explicado totalmente.

No se trata de demostrar que es verdad lo que él considera cierto, sino de lo que se trata es de revelar la inevitabilidad de sus ilusiones. Quedamos en que el mundo objetivo forma parte solamente de las limitaciones necesarias que hacen posible la conciencia individual (el yo soy); para el sentido común

es suficiente si de este criterio como tal se deriva a su vez la necesidad de la suya.

Para tal fin es necesario no sólo que se descubra el mecanismo motor de nuestra actividad intelectual, que se revele el mecanismo de la imaginación necesaria, sino también que se muestre por cuál peculiaridad de nuestra naturaleza es necesario que lo que tiene realidad solamente en nuestra percepción se nos refleje como algo existente fuera de nosotros.

Del mismo modo que la ciencia de la naturaleza del idealismo surge del realismo convirtiendo las leyes naturales en leyes de la inteligencia o incorporando lo formal a lo material (I), la filosofía trascendental crea el realismo del idealismo al materializar las leyes de la inteligencia en leyes de la naturaleza o al incorporar lo material a lo formal.

Primer capítulo principal

Acerca del principio del idealismo trascendental

Primer capítulo

Acerca de la necesidad y la naturaleza de un principio supremo del conocimiento

1. Se supone como hipótesis que nuestro conocimiento hay en definitiva realidad, y se plantea la pregunta: ¿cuáles son las condiciones de esta realidad? Que en nuestro conocimiento haya verdaderamente realidad dependerá de si estas primeras condiciones realmente se pueden revelar después.

Si todo conocimiento se basa en la coincidencia de algo objetivo con algo subjetivo (Introducción, I), en ese caso todo nuestro conocimiento se compone de postulados que no son directamente ciertos, que toman su realidad de otra cosa.

La mera comparación de algo subjetivo con algo subjetivo no constituye en sí conocimiento. Y viceversa, el conocimiento como tal implica una combinación de opuestos, cuya combinación puede ser solamente algo mediado.

Por lo tanto, tiene que haber algo que medie en general en nuestro conocimiento, lo que es la única base del conocimiento.

2. Por consiguiente, se adopta la hipótesis que en nuestro conocimiento hay un sistema, es decir, que hay un conjunto, el que se soporta a sí mismo y que coincide con sí mismo. El escéptico niega esta premisa así como la primera, y esta última al igual que la primera está demostrada por la realidad. ¿Qué sería entonces si nuestro conocimiento, o incluso toda nuestra naturaleza, fueran contradictorios en sí? Por lo tanto, sólo como suposición, si nuestro conocimiento fuera un todo original cuyo compendio debe ser el sistema de la filosofía, en ese caso se preguntaría preliminarmente a su vez por las condiciones de un sistema semejante.

Como todo sistema verdadero (por ejemplo, el de la estructura del mundo) tiene que ser en sí mismo la base de su existencia, de esa forma, cuando hay un sistema de conocimiento, el principio del mismo tiene que encontrarse dentro del propio conocimiento.

3. Este principio puede ser solamente uno, pues toda verdad es absolutamente igual a sí. Puede haber grados de probabilidad, pero la verdad no tiene grados; lo que es verdad, es igualmente verdad. Sin embargo, que la verdad de todos los postulados del conocimiento es absolutamente una es imposible, si estos postulados toman su verdad de diferentes principios (elementos de mediación); por lo tanto, tiene que haber sólo un principio (mediador) en todo conocimiento.

4. Este principio es indirectamente principio de toda ciencia y directamente es sólo principio de la ciencia del conocimiento o de la filosofía trascendental.

Mediante la tarea de elaborar una ciencia del conocimiento, es decir, una ciencia que eleve lo subjetivo a la categoría de lo primero y más elevado, se es llevado por lo tanto a un principio máximo de todo conocimiento.

El propio concepto de la filosofía trascendental pone en entredicho todos los posibles reparos contra un principio absolutamente máximo semejante. Todos estos reparos se derivan de que no se tiene en cuenta la limitación de la primera tarea de esta ciencia, la que ya desde un principio hace abstracción de todo lo objetivo y centra su atención solamente en lo subjetivo.

No estamos hablando en ningún modo de un principio absoluto del ser, ya que son justificados todos los reparos contra un principio semejante, sino nos referimos a un principio absoluto del conocimiento.

Sin embargo, ahora resulta evidente que si no hubiera acaso un límite absoluto del conocimiento, que, sin estar conscientes de ello, nos atara en el conocimiento y que para nosotros ni siquiera se convierte en objeto, mientras conocemos, precisamente porque es principio de todo conocimiento y que entonces nunca se pudiera convertir en un conocimiento, ni siquiera en uno particular.

El filósofo trascendental no pregunta lo siguiente: ¿cuál última base de nuestro conocimiento puede estar fuera del mismo? Sino que pregunta: ¿qué es lo último en nuestro propio conocimiento y que no podemos superar? El filósofo trascendental busca el principio del conocimiento dentro del conocimiento (es, por lo tanto, él mismo algo que se puede conocer).

Como el filósofo trascendental (Introducción, I) toma en todas partes como objeto solamente lo subjetivo, de igual modo él afirma solamente que para nosotros, o sea, subjetivamente, hay algún primer conocimiento: si, haciendo abstracción de nosotros, hay en sí algo más allá de este primer conocimiento, esto es, algo que inicialmente no le preocupa y la consecuencia decidirá esto.

Sin duda, este primer conocimiento es el conocimiento de nosotros mismos o la conciencia individual. Cuando el idealista convierte este conocimiento en el principio de la filosofía, esto se debe a la limitación de su tarea general, que fuera de lo subjetivo del conocimiento no tiene ningún objeto. No requiere de ninguna prueba que la conciencia de sí mismo es el punto firme en el que se apoya todo para nosotros. Sin embargo, como filósofo trascendental no nos interesa que esta conciencia de sí mismo pueda ser sólo la modificación de un ser superior (tal vez de una conciencia superior), en una palabra, que también la conciencia de sí mismo puede ser, además, algo en sí explicable, explicable sobre la base de algo que no podemos conocer, porque precisamente mediante la conciencia de sí mismo es que en sí se hace toda la síntesis de nuestro conocimiento; esto no nos interesa pues la conciencia

de sí mismo no es para nosotros un tipo de ser, sino un tipo de conocimiento, por cierto el supremo y máximo que hay para nosotros.

Para ir aún más lejos, se puede probar y ya se ha demostrado parcialmente (Introducción, I) que aun cuando lo objetivo se elija arbitrariamente como lo primero, no vamos, sin embargo, a ir más allá de la conciencia de sí mismo. Entonces en nuestras explicaciones somos llevados a lo infinito, de lo fundamentado a la base, o tenemos que interrumpir la sucesión arbitrariamente por ser nosotros algo absoluto que es de sí mismo causa y efecto —sujeto y objeto— esto es posible originalmente sólo mediante la conciencia de sí mismo; tomando como lo primero nuevamente una conciencia de sí mismo; esto ocurre en la ciencia de la naturaleza para la que el ser no es original en el mismo grado que no lo es para la filosofía trascendental (véase “Esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza”, p. 5, *Obras completas*, Sección I, tomo 3, p. 12) y la que establece lo único real en algo absoluto, el cual es al mismo tiempo causa y efecto, en la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, que llamamos naturaleza y que en la más elevada potencia no es otra cosa que la conciencia de sí mismo.

El dogmatismo, para el que el ser es lo original, puede explicar solamente a través de un regreso infinito, pues la sucesión de causas y efectos, en los cuales su explicación se desvanece, pudiera cerrarse sólo mediante algo que es al mismo tiempo causa y efecto de sí mismo; sin embargo, precisamente por esto se transformaría en ciencia de la naturaleza, la que a su vez retorna en su última perfección al principio del idealismo trascendental. (El dogmatismo consecuente existe solamente en el spinozismo; sin embargo, el spinozismo puede continuar existiendo como sistema real sólo como ciencia de la naturaleza, cuyo último resultado se convierte por su parte en principio de la filosofía trascendental.)

De todo esto se evidencia que la conciencia de sí mismo delimita todo el horizonte de nuestro conocimiento, que también se amplía hacia el infinito, y que en cualquier sentido es lo más elevado. Sin embargo, no se requiere para los fines presentes de estos criterios de tan largo alcance, sino solamente de la reflexión sobre el sentido de nuestro primer problema. Sin duda que todo el mundo encontrará comprensible y evidente el razonamiento siguiente.

De antemano es mi aspiración introducir un sistema en mi propio conocimiento y buscar dentro del propio conocimiento aquello mediante lo cual está determinado cada conocimiento individual. Sin embargo, sin lugar a duda lo que determina todo en mi conocimiento es el conocimiento de mí mismo. Como yo quiero fundamentar mi conocimiento en sí mismo, por eso no continúo preguntando por la última razón de aquel primer conocimiento (la conciencia de sí mismo), el que, si es que hay un conocimiento semejante, tiene que estar necesariamente fuera del conocimiento. La conciencia individual es el punto luminoso dentro de todo el sistema del conocimiento, pero que este punto alumbra sólo hacia adelante, no hacia atrás. Incluso aceptando que esta conciencia de sí mismo fuera solamente la modificación de un ser independiente de él, lo que desde luego no puede hacer comprensible ninguna filosofía, en ese caso no es para mí ahora ningún tipo de ser, sino un tipo de conocer, y sólo en esta categoría lo estoy enfocando aquí. Debido al carácter limitado de mi problema, el que me cierra de nuevo en el círculo del conocimiento, se convierte para mí en algo independiente y en el principio absoluto —no de todo ser, sino de todo conocimiento, porque todo conocimiento (no sólo el mío) tiene que basarse en ello—. Nin-

gún dogmático ha demostrado aún que el conocimiento como tal, o en particular este primer conocimiento, depende de una existencia independiente de él. Hasta ahora es igualmente imposible que toda la existencia sólo sea la modificación de una existencia. Sin embargo, haciendo totalmente abstracción de esto e independientemente de si lo necesario es en sí la existencia o el conocimiento es sólo lo accidental de la existencia —para nuestra ciencia el conocimiento se hace independiente porque lo analizamos sólo como él se basa en sí mismo, es decir, en la medida en que es simplemente subjetivo—.

Si es absolutamente independiente puede quedar aun sin definir, por lo que la propia ciencia decidirá si se puede pensar en algo que no se pueda derivar de este conocimiento como tal.

Contra la tarea en sí o más bien contra la definición de la tarea, el dogmático no puede objetar nada, porque yo puedo limitar mi tarea arbitrariamente, no sólo ampliarla a algo que, como se puede comprender de antemano, nunca puede caer dentro de la esfera de mi conocimiento, como una última causa del conocimiento fuera del conocimiento. La única objeción posible es la de que una tarea definida de este modo no pertenece a la filosofía y que su solución no es filosofía.

Lo único que sería filosofía es precisamente la cuestión no demostrada hasta ahora, cuya respuesta sólo puede ser el resultado de la propia filosofía. El que la solución de esta tarea es filosofía se puede demostrar sólo mediante el hecho de que con esta tarea se resuelven al mismo tiempo todos los problemas que se han tratado de resolver desde siempre en la filosofía.

Sin embargo, con el mismo derecho que el dogmático afirma lo contrario, nosotros afirmamos que lo que se ha entendido hasta ahora por filosofía es posible sólo como ciencia del conocimiento y no tiene el ser por objeto, sino el conocimiento; por lo tanto, su principio no puede ser un principio del ser, sino sólo un principio del conocimiento.

El futuro tendrá que decidir si del conocimiento se llega al ser, y que ante todo en nuestra ciencia se considera como conocimiento independiente del que se puede derivar todo lo objetivo, y que se eleva a la categoría de independencia absoluta; también tendrá que ser definido aun si vamos a lograr esto con más seguridad que el dogmático, que intenta lo contrario al plantear la obtención del conocimiento sobre la base del ser como algo independiente.

5. Mediante la primera tarea de nuestra ciencia, de tratar de determinar si partiendo del conocimiento como tal (por ser un acto), se puede lograr el paso hacia lo objetivo en él (que no es un acto, sino un ser, una existencia), esta tarea en sí define el conocimiento como algo independiente; y contra la tarea en sí no se puede objetar nada antes del experimento.

Por lo tanto, mediante esta tarea se plantea de por sí que el conocimiento tiene un principio absoluto en sí mismo, y este principio existente dentro del propio conocimiento debe ser al mismo tiempo un principio de la filosofía trascendental como ciencia.

Sin embargo, cada ciencia es un conjunto de postulados con una forma determinada. Por consiguiente, si mediante ese principio se ha de fundamentar todo el sistema de la ciencia, en ese caso tiene que definir no solamente el contenido, sino también la forma de esta ciencia.

En general se acepta que a la filosofía le corresponde una forma característica, la que recibe el nombre de sistemática. El suponer esta forma como no

derivada es posible en otras ciencias que ya presuponen la ciencia de las ciencias, pero esto no es posible en la ciencia como tal, la que precisamente tiene por objeto la posibilidad de una forma tal.

¿Qué es en sí forma científica, y cuál es su origen? Esta pregunta tiene que ser respondida para todas las otras ciencias por la ciencia de las ciencias. Sin embargo, esta ciencia de las ciencias es ya de por sí ciencia, por lo que necesitaría de una ciencia de la ciencia de las ciencias, y ésta sería ella misma también ciencia, y así se continuaría hasta lo infinito. Cabe preguntar cómo se puede explicar este círculo, ya que evidentemente parece interminable.

Este círculo, inevitable para la ciencia, no se puede explicar si no tiene su base en el conocimiento en sí (el objeto de la ciencia), es decir, que el contenido original del conocimiento presupone la forma original y, viceversa, la forma original del conocimiento presupone el contenido original del mismo y ambos se condicionan recíprocamente entre sí. Por lo tanto, con tal fin habría que encontrar en la propia inteligencia un punto en el que surge al mismo tiempo contenido y forma mediante un mismo acto indivisible del conocimiento originario. Esta tarea de encontrar este punto tendría que ser idéntica a la de encontrar el principio de todo el conocimiento.

Por consiguiente, el principio de la filosofía tiene que ser uno en el que el contenido esté condicionado por la forma, y a su vez la forma por el contenido, y no que uno condicione al otro, sino que ambos se condicionen recíprocamente. Entre otros muchos modos, también del modo siguiente se ha argumentado contra un primer principio de la filosofía. El principio de la filosofía tiene que poder expresarse en un postulado: sin duda este postulado no debe ser uno solamente formal, sino también material. Sin embargo, todo postulado, no importa cual sea su contenido, está sometido a las leyes de la lógica. Por lo tanto, todo principio material, por serlo, implica principios más elevados, los de la lógica. A esta argumentación solamente le falta invertirla. Piénsese en algún postulado formal, por ejemplo $A = A$, como el más elevado: lo que es lógico en este postulado es solamente la forma de la identidad entre A y A ; sin embargo, ¿de dónde proviene? Esta pregunta se puede responder, sin lugar a duda, no sobre la base del propio postulado, sino sobre la base de uno superior. El análisis $A = A$ implica la síntesis de A . Por consiguiente, resulta evidente que no se puede pensar en un principio formal, sin presuponer uno material, sin uno formal.

No se puede salir de este círculo de que toda forma implica un contenido y que todo contenido implica una forma, si no se encuentra algún postulado en el que se haga posible que recíprocamente la forma esté condicionada por el contenido y el contenido por la forma.

La primera premisa falsa de ese argumento es, por lo tanto, la de que los principios de la lógica no son condicionados, es decir, que no se derivarán de postulados superiores. Sin embargo, ahora los principios lógicos nos van a surgir convirtiendo nuevamente en contenido de los postulados lo que en los otros es sólo forma; por consiguiente, la lógica puede surgir solamente mediante la abstracción de determinados postulados. Si la lógica surge de modo científico, en ese caso sólo puede surgir mediante la abstracción de los postulados supremos del conocimiento, y como estos, por ser principios, a su vez implican ya de por sí la forma lógica, tienen que ser de un tipo que en ellos se condicionen mutuamente y se originen ambos, el contenido y la forma.

Sin embargo, esta abstracción no se puede hacer antes de que se elaboren los principios máximos del conocimiento, es decir, que se cree la ciencia de las ciencias como tal.

Este nuevo círculo de que la ciencia de las ciencias debe al mismo tiempo fundamentar la lógica y, sin embargo, debe crearse según las leyes de la lógica, tiene la misma explicación que el círculo que mencionamos anteriormente. Como en los principios máximos del conocimiento la forma y el contenido se condicionan de manera entremezclada, la ciencia del conocimiento tiene que ser la ley y el ejercicio más perfecto de la forma, y tiene que ser absolutamente autónoma, tanto en su forma como en su contenido.

Segundo capítulo Deducción del principio en sí

Hablamos de una deducción del principio supremo. No se puede tratar de que el principio se derive de uno superior, ni tampoco de una prueba de su contenido. La prueba puede estar encaminada solamente a demostrar la dignidad de este principio o a demostrar que éste es el máximo y tiene en sí todo el carácter que le corresponde a un principio.

Esta deducción se puede realizar de modos muy diversos. Elegimos aquél que por ser el más simple nos permite ver al mismo tiempo de la forma más directa el verdadero sentido del principio.

1. Los propios escépticos reconocen que es posible un conocimiento —no un determinado, sino uno cualquiera, por lo menos un conocimiento del no conocer—. Si conocemos algo, en este caso este conocimiento es condicionado o incondicionado. ¿Condicionado? Esto lo sabemos sólo porque está relacionado con algo no condicionado. Por lo tanto, en todo caso vamos a llegar a un conocimiento no condicionado. (Ya en el capítulo ulterior se demostró que en nuestro conocimiento tiene que haber algo que a su vez no tiene que conocerse sobre la base de algo superior.)

Queda sólo por preguntar qué es lo que se conoce de modo no condicionado.

2. De un modo no condicionado, se conoce solamente aquello cuyo conocimiento está condicionado exclusivamente por algo subjetivo, no por algo objetivo. En este caso se afirma que un conocimiento semejante, el que está expresado en postulados idénticos, está condicionado sólo por lo objetivo, ya que en el juicio $A = A$ se hace abstracción totalmente del contenido del sujeto A . Resulta totalmente indiferente para este conocimiento si A tiene realidad en sí. Por consiguiente, si se hace abstracción totalmente de la realidad del sujeto, en ese caso se considera A sólo como colocada en nosotros, pensada por nosotros: si esta idea se corresponde con algo fuera de nosotros, no es lo que interesa. El postulado es evidente y cierto, totalmente independiente de si A es algo que realmente existe o sólo imaginario, o que incluso sea imposible, ya que el postulado expresa sólo lo siguiente: al pensar yo en A , no pienso en otra cosa que en A . Por lo tanto, el conocimiento en este postulado está condicionado solamente por mi pensamiento (lo subjetivo), es decir, según su explicación, es no condicionado.

3. Sin embargo, en todo conocimiento se piensa en algo objetivo como coincidente con lo subjetivo. En el postulado $A = A$ no hay, sin embargo, esta

coincidencia. Todo conocimiento original, por tanto, va más allá de la identidad del pensamiento. Después de haber pensado en *A* pienso desde luego como *A*, ¿pero cómo es que llego a pensar en *A*?

Si es un concepto planteado libremente, en ese caso no fundamenta ningún conocimiento; si es un concepto surgido con el sentimiento de la necesidad, en ese caso tiene que tener realidad objetiva.

Si entonces todos los postulados, en los que el sujeto y el predicado no están dados sólo por la identidad del pensamiento, sino también por algo ajeno y distinto del pensamiento, se van a llamar sintéticos, en ese caso todo nuestro conocimiento se compone de infinitos postulados, y sólo en estos hay un verdadero conocimiento, es decir, un conocimiento tal que tiene su objeto fuera de sí.

4. Siendo así, esto no quiere decir que los postulados sintéticos sean no condicionados —ciertos por sí mismos—, ya que estos son solamente idénticos o analíticos. Si ha de haber certeza en los postulados sintéticos —y debido a ello en todo nuestro conocimiento—, estos tienen que ser atribuidos a algo incondicionalmente cierto, es decir, a la identidad del pensamiento en sí, lo que, sin embargo, se contradice.

5. La contradicción se resolvería solamente si se encontrara algún punto donde lo idéntico y lo sintético son una cosa, o algún postulado que, al ser idéntico es al mismo tiempo sintético y que, al ser sintético, es al mismo tiempo idéntico.

Con respecto a aquellos postulados en los que algo objetivo totalmente extraño coincide con algo subjetivo (y esto ocurre en todo juicio sintético $A = B$; el predicado, el concepto, representa aquí siempre lo subjetivo, el sujeto lo objetivo), no es comprensible cómo podamos llegar a la certeza.

a) Si algo no es absolutamente cierto, entonces habría en nuestro conocimiento un regreso infinito de principio a principio, entonces tendríamos, para llegar al sentimiento de esa obligación (de la certeza del postulado), que recorrer hacia atrás esa serie infinita por lo menos conscientemente, lo que evidentemente es absurdo. Si la serie es realmente infinita, en ese caso no se puede recorrer de ningún modo. Si no es infinita, entonces hay algo absolutamente cierto. Si este algo existe, todo nuestro conocimiento y cada una de las verdades en nuestro conocimiento tienen que estar relacionadas con esa certeza absoluta; el sentimiento confuso de esta relación da lugar a ese sentimiento de necesidad, con el que consideremos cierto cualquier postulado. Este sentimiento confuso debe convertirlo la filosofía en concepto claro mediante la revelación de esa interrelación y de los eslabones intermedios de la misma.

b) Ese algo absolutamente cierto puede ser solamente un conocimiento idéntico; sin embargo, como todo conocimiento cierto es uno sintético, en ese caso ese algo absolutamente cierto, por ser un conocimiento idéntico, tiene que ser necesariamente a su vez un conocimiento sintético; por lo tanto, si hay un algo absolutamente cierto, en ese caso tiene que haber también un punto donde del conocimiento idéntico surge directamente lo sintético y del sintético surge el idéntico.

6. Para poder resolver la tarea de encontrar un punto semejante, tenemos sin duda que profundizar aún más en la contradicción entre postulados idénticos y postulados sintéticos.

En cada proposición se comparan uno con el otro dos conceptos, es decir, se determina su igualdad o su desigualdad. En la proposición idéntica se compara entonces sólo el pensamiento consigo mismo. En cambio, la proposición sintética va más allá del simple pensamiento; debido al hecho de que yo pienso en el sujeto de la proposición, no pienso tampoco en el predicado, el predicado se le añade al sujeto; por lo tanto, el objeto no está determinado simplemente por su pensamiento, sino que es considerado como real, ya que real es precisamente lo que no se puede crear por el simple pensamiento.

Si una proposición idéntica es aquella donde se compara solamente el concepto con el concepto, una sintética será aquella en la que se compara el concepto con el objeto diferente de ella, por lo que la tarea que se plantea es la de encontrar un punto donde el conocimiento idéntico es al mismo tiempo sintético, tanto como: encontrar un punto en el que el objeto y su concepto, el objeto y su representación, son una sola cosa originalmente, absolutamente y sin ninguna mediación.

Que esta tarea es idéntica a la de encontrar un principio de todo conocimiento se puede exponer de un modo más breve. Es totalmente inexplicable cómo la representación y el objeto pueden coincidir, si en el propio conocimiento no hay un punto donde ambos son originalmente una cosa o donde hay la identidad más perfecta del ser y de la representación.

7. Como entonces la representación es lo subjetivo y en cambio el ser es lo objetivo, la tarea definida con la precisión máxima es la siguiente: encontrar el punto donde el sujeto y el objeto son directamente una sola cosa.

8. Gracias a esta delimitación cada vez más exacta de la tarea se puede considerar esta tarea como resuelta. Esa identidad directa del sujeto y del objeto puede existir solamente donde lo representado es al mismo tiempo también lo que representa, donde lo contemplado es también lo que contempla. Sin embargo, esta identidad de lo representado con lo que representa está solamente en la conciencia de sí mismo; por lo tanto se ha encontrado en la conciencia de sí mismo el punto buscado.

Explicaciones

Si ahora volvemos al principio de la identidad $A = A$, encontraremos que de este principio podemos derivar directamente el nuestro. En cada proposición idéntica, según se afirmó, el pensamiento se compara con sí mismo, lo que sin duda se produce a través de un acto de pensamiento. La proposición $A = A$, por tanto, implica un pensamiento que se convierte directamente en el objeto de sí mismo; pero un acto de pensamiento semejante que se convierte en objeto de sí mismo es posible sólo en la conciencia de sí mismo.

Desde luego que no se puede comprender cómo se puede tomar de una proposición lógica como tal algo real, pero sí como mediante la reflexión sobre el acto de pensamiento en esta proposición se puede hallar algo real, por ejemplo de las funciones lógicas del juicio las categorías y de esa forma, de cada proposición idéntica, el acto de la conciencia individual.

b) Que en la conciencia de sí mismo el sujeto y el objeto del pensamiento son una sola cosa puede resultar evidente para cada cual sólo mediante el acto de la conciencia de sí mismo. Esto incluye también que al mismo tiempo se realice este acto y que en este acto a su vez reflexione sobre sí mismo. La conciencia de sí mismo es el acto mediante el cual el que piensa se

convierte directamente en objeto, y viceversa; este acto, y ningún otro, es la conciencia de sí mismo. Este acto es una acción absolutamente libre, hacia la que uno puede ser conducido, pero a la que uno se ve obligado. La habilidad de contemplarse en este acto, de diferenciarse como pensado y como pensante, y de reconocerse a su vez como idéntico en esta diferenciación, se considerarán constantemente como una condición previa en lo sucesivo.

c) La conciencia de sí mismo es un acto, pero a través de cada acto se nos realiza algo. Cada pensamiento es un acto y cada pensamiento específico es un acto específico; pero por cada uno de estos también nos surge un determinado concepto. El concepto no es otra cosa que el acto del pensamiento como tal, y si hace abstracción de este acto el concepto no es nada. Mediante el acto de la conciencia de sí mismo tiene que formárenos también un concepto, y este concepto no es otro que el del yo. Al convertirme yo por la conciencia de mí mismo en objeto, se me forma el concepto del yo, y viceversa, el concepto del yo es solamente el concepto de convertirse uno mismo en objeto.

ch) El concepto del yo surge a través del acto de la conciencia de sí mismo, fuera de éste, por lo tanto, el yo no es nada; toda su realidad se basa solamente en este acto, y él mismo no es otra cosa que este acto. Por consiguiente, el yo puede ser solamente representado como acto, y por lo demás no es nada.

Si el objeto exterior no es algo diferente de su concepto, o si también aquí el concepto y el objeto son uno, estas son cuestiones que tienen aún que decidirse; sin embargo, no requiere ser demostrado de modo alguno que el concepto del yo, es decir, el acto mediante el cual el pensamiento se convierte en sí en objeto, y el yo como tal (el objeto) son absolutamente una misma cosa, ya que evidentemente el yo no es nada que esté fuera de este acto y existe en definitiva sólo en este acto.

Por lo tanto, aquí tenemos aquella identidad original del pensamiento y del objeto, de la manifestación y del ser, que habíamos estado buscando y que no se encuentra en ninguna otra parte. El yo no es nada antes de ese acto, mediante el cual el pensamiento se convierte en objeto de sí mismo; por consiguiente, él mismo no es otra cosa que el pensamiento que se convierte en objeto y por ende no es nada fuera del pensamiento. Que para muchos quede sin revelar esta identidad del ser pensado y del surgimiento en el yo, se debe exclusivamente a la causa de que no pueden realizar con libertad este acto de la conciencia de sí mismo, como tampoco pueden reflexionar en este acto sobre lo que surge en el mismo. En lo que se refiere a lo primero, hay que señalar que diferenciamos muy bien la conciencia de sí mismo como acto con respecto a la simple conciencia empírica; lo que comúnmente llamamos conciencia es solamente una sucesión de representaciones de objetos y que mantiene la Identidad en el cambio de las representaciones; por lo tanto, es simplemente de tipo empírico porque desde luego mediante esto tengo conciencia de mí mismo, pero sólo como objeto representador. Sin embargo, el acto a que nos referimos es de un tipo tal que me permite tener conciencia no de un concepto cualquiera, sino tomar conciencia de tipo original, y esta conciencia, contrariamente a la primera, recibe el nombre de conciencia pura, o conciencia de sí mismo.

La génesis de estos dos tipos de conciencia se puede explicar también del modo siguiente. Supongamos que uno se entrega totalmente a la sucesión arbitraria de representaciones, en ese caso estas representaciones, por muy

variadas y diferentes que sean, se manifestaran, sin embargo, como pertenecientes a un sujeto idéntico. Si reflexiono sobre esta identidad del sujeto en las representaciones, en ese caso se me ocurre la proposición: Yo pienso, este “Yo pienso” es lo que acompaña a todas las representaciones y lo que mantiene la continuidad de la conciencia entre ellas. Sin embargo, si uno se libera de toda representación para tomar conciencia de su original, en ese caso surgirá no la proposición: Yo pienso, sino la proposición: Yo soy, la que sin lugar a duda es una proposición superior.

En la proposición “Yo pienso” se encuentre ya la expresión de una determinación o inclinación del Yo; la proposición “Yo soy”, en cambio, es una proposición infinita, porque es una proposición que no tiene un predicado real, pero que precisamente por eso es la posición de una infinitud de posibles predicados.

d) El yo no es algo distinto de su pensamiento; el pensamiento del yo y el yo como tal son absolutamente una sola cosa; por lo tanto, el yo no es absolutamente nada fuera del pensamiento y por ende no es una cosa sino lo no objetivo sucesivamente hacia lo infinito.

Esto se interpretará de este modo. Desde luego que el yo es objeto, pero lo es solamente para sí mismo; por consiguiente, no existe originalmente en el mundo de los objetos; se convierte en objeto sólo cuando él se convierte a sí mismo en objeto, y llegar a ser objeto no para algo exterior, sino siempre sólo para sí mismo.

Todo lo otro que no es yo es originalmente objeto, y no es objeto para sí mismo, sino para un observador fuera de él. Lo originalmente objetivo es siempre algo que solamente es conocido, nunca lo cognoscente. El yo se convierte en algo conocido sólo a través de su autoconocimiento. Precisamente por eso la materia recibe el calificativo de desprovista del yo porque no tiene vida interior y se capta sólo mediante la contemplación ajena a ella.

e) Si el yo no es una cosa, en ese caso tampoco se puede preguntar por ningún predicado del yo; no tiene otro predicado que no sea el de que no es una cosa. El carácter del yo radica específicamente en que no tiene otro predicado que el de la conciencia de sí mismo.

También desde otros ángulos se puede llegar a obtener el mismo resultado. Lo que es el principio máximo del conocimiento no puede tener a su vez su base de conocimiento en algo superior. Por lo tanto, también para nosotros tienen que ser una misma cosa su *principium essendi* y *cognoscendi* y tiene que coincidir en una misma cosa.

Precisamente por esta razón este algo incondicionado no puede buscarse en cualquier cosa, ya que lo que es objeto y también originalmente objeto del conocimiento, en lugar de que lo que es principio de todo conocimiento no es originalmente o en sí objeto del conocimiento, sino que se puede convertir en objeto del conocimiento sólo a través de un acto específico de libertad.

Por consiguiente, lo incondicionado no se puede buscar en sí en el mundo de los objetos (por tal motivo, para la propia ciencia de la naturaleza lo puramente objetivo, la materia, no es lo original, sino que es apariencia tanto como para la filosofía trascendental).

Incondicionado quiere decir lo que absolutamente no se puede convertir en cosa. Por ende, el primer problema de la filosofía se puede formular también del modo siguiente: encontrar algo que absolutamente no se puede concebir como cosa, pero algo así lo constituye solamente el yo y, viceversa, el yo es lo que en sí no es objetivo.

f) Si entonces el yo no es objeto ni cosa en lo absoluto, parece difícil explicar cómo es posible en sí un conocimiento acerca de él o qué tipo de conocimiento tenemos ante él.

El yo es un acto puro, una actividad pura, lo que en lo absoluto no tiene que ser objetivo, precisamente porque es principio de todo conocimiento. Por lo tanto, si es que ha de convertirse en objeto de conocimiento, esto tiene que producirse mediante un modo de conocer totalmente diferente del conocimiento general. Este conocimiento:

a. Tiene que ser absolutamente libre precisamente porque todo el otro conocimiento no es libre; por lo tanto, tiene que ser un conocimiento al que no conduzcan pruebas, conclusiones o mediación de conceptos, es decir, una contemplación en sí.

b. Tiene que ser un conocimiento cuyo objeto no es independiente de él, por lo tanto, un conocimiento que al mismo tiempo es una producción de su objeto —una contemplación que es en sí productora independiente y en la que lo que produce es la misma cosa que lo producido—.

Contrariamente a la contemplación sensorial, la que no aparece como producción de su objeto y donde, por lo tanto, la contemplación que es en sí diferente de lo contemplado; este tipo de contemplación recibe el nombre de contemplación intelectual. Este tipo de contemplación es el yo, porque el yo mismo (el objeto) surge sólo a través del conocimiento del yo de sí mismo, ya que el yo (como objeto) no es otra cosa que el conocimiento de sí mismo; de este modo el yo surge sólo gracias a que conoce de sí mismo; por consiguiente, el yo mismo es un conocimiento que al mismo tiempo se produce a sí mismo (como objeto).

La contemplación intelectual es el órgano de todo el pensamiento trascendental, ya que éste se plantea precisamente convertirse en objeto a través de la libertad con respecto a lo que de lo contrario no es objeto; este pensamiento implica una capacidad de producir y contemplar al mismo tiempo ciertas acciones del intelecto, de manera que la producción del objeto y la contemplación en sí sean absolutamente una sola cosa, pero precisamente esta capacidad es la de la contemplación intelectual.

El modo trascendental de hacer filosofía, por tanto, tiene que estar acompañado constantemente por la contemplación intelectual: toda la supuesta incompreensión de este tipo de filosofía no se debe a su propia incompreensibilidad, sino a la deficiencia del órgano con el que hay que concebirla. Sin esta contemplación el filosofar como tal no tiene un sustrato que le sirva de apoyo al pensamiento; esta contemplación es la que en el pensamiento trascendental ocupa el lugar del mundo objetivo y que al mismo tiempo sustenta el vuelo de la especulación. El yo mismo es un objeto que lo es porque conoce de sí mismo, o sea, es una contemplación intelectual constante; como este producirse a sí mismo es el único objeto de la filosofía trascendental, la contemplación intelectual es para ésta precisamente lo que el espacio es para la geometría. Del mismo modo que la geometría sería totalmente incompreensible sin la contemplación del espacio, porque toda su estructura

es solamente diferentes modos de delimitar la contemplación, sin la contemplación intelectual es incomprendible toda filosofía, porque todos sus conceptos son solamente diferentes limitaciones de la producción de tenerse a sí mismo como objeto, es decir, de la contemplación intelectual.

Del por qué esta contemplación ha sido interpretada como algo misterioso, como un sentido especial pretendido sólo por algunos, no se puede indicar ninguna causa para algunos renuncien realmente a este sentido, lo que sin duda tampoco es extraño para que algunos renuncien a otro sentido cuya realidad tampoco se puede poner en duda.

g) El yo no es otra cosa que una producción de convertirse en objeto a sí mismo, es decir, una contemplación intelectual. Sin embargo, esta contemplación intelectual, como tal, es una acción absolutamente libre; por lo tanto, esta contemplación no se puede demostrar, sólo puede ser postulada; pero el yo es en sí esta contemplación, por consiguiente, el yo, como principio de la filosofía, es en sí sólo algo que es postulado.

Desde que Reinhold se planteara como objetivo la fundamentación científica de la filosofía, se habló mucho de un primer principio del que tendría que partir la filosofía y que se consideraba como un axioma que abarcaba a toda la filosofía. Se comprende fácilmente que la filosofía trascendental no puede basarse en un axioma, porque se basa en lo objetivo, es decir, en algo que puede convertirse en objetivo sólo a través de un acto especial de la libertad. Un teorema es una proposición que se proyecta hacia una existencia. Sin embargo, la filosofía trascendental no se basa en una existencia, sino en una acción libre, y ésta solamente puede ser postulada. Toda ciencia que no sea empírica tiene que excluir todo empirismo ya mediante su primer principio, es decir, no presuponer su objeto como algo ya existente sino generarlo. Así se procede, por ejemplo, en la geometría, al no partirse de teorema sino de postulados. Debido a que la estructura originaria se postula en ella y se deja al aprendiz el generarla, se le indica ya desde un principio la autoestructura. Igual se hace en la filosofía trascendental. Sin traer de por sí el modo de pensar trascendental consigo, uno la tiene que encontrar incomprendible. Por ello es necesario que desde un inicio uno se ubique mediante la libertad en ese modo de pensar, y esto se realiza mediante el acto libre a través del cual surge el principio. Si la filosofía trascendental no presupone sus objetos, en ese caso no puede presuponer en lo más mínimo su primer objeto, el principio; esta filosofía puede postularlo solamente como un principio a elaborar libremente, y del mismo modo que el principio tiene su propia forma, también todos sus demás conceptos y toda la ciencia se elaborarán con formas propias y libres.

Si el principio de la filosofía es un postulado, el objeto de este postulado será la forma originaria del sentido interior, es decir, el yo, no por estar determinado de un modo especial, sino el yo, como lo que se produce a sí mismo. Desde luego que mediante esta forma original y en esta forma se obtiene algo determinado, del mismo modo que a través de cualquier acto determinado del intelecto obtiene algo determinado. Sin embargo, el producto no es absolutamente nada fuera de la forma, algo sólo al ser formado y, si se hace abstracción de la forma, es tan poco como la línea del geómetra. Tampoco esta línea es algo que exista, ya que la línea sobre la pizarra no es la línea en sí y se reconoce como tal sólo si se mantiene como la contemplación originaria de la línea como tal.

Lo que es el yo, por el mismo motivo, es tan poco demostrable como lo que es la línea; solamente se puede describir la acción mediante la que surge.

Si se pudiera demostrar la línea, en ese caso no sería necesario postularla. Del mismo modo ocurre con aquella línea trascendental de la producción que hay que contemplar originalmente en la filosofía trascendental y de la que en sí se derivan todas las otras formas de la ciencia.

Lo que es el yo se comprende solamente a través de que uno lo genera, ya que sólo en el yo es originaria la identidad del ser y del producir.

h) Lo que se nos brinda a través del acto originario de la contemplación intelectual se puede expresar en un postulado que se puede llamar el primer postulado de la filosofía. Sin embargo, el yo se nos da a través de la contemplación intelectual, en tanto que es su propio producto lo que produce y al mismo tiempo es producido. Esta identidad entre el yo, en tanto que es lo que produce, y el yo como lo producido, se expresa en el postulado $yo = yo$, que por equiparar contrarios no es en ningún modo idéntico, sino sintético.

Mediante el postulado $yo = yo$, por lo tanto, se convierte el $A = A$ en uno sintético, y hemos encontrado el punto en que el conocimiento idéntico emana directamente del sintético, y el sintético del idéntico. Pero en este punto cae también (Cap. 1) el principio de todo conocimiento.

En el postulado $yo = yo$ tiene que expresarse, por tanto, el principio de todo conocimiento, porque precisamente este postulado es el único posible idéntico y sintético a la vez.

Al mismo punto pudo llevarnos la simple reflexión sobre la proposición $A = A$. La proposición $A = A$, aunque parece idéntica, y sola pudiera tener también significado sintético si una A estuviera opuesta a la otra. Por lo tanto, habría que sustituir una A con un concepto que expresara una duplicidad originaria en la identidad y viceversa.

Un concepto semejante es el de un objeto que al mismo tiempo se opone a sí mismo y que es igual a sí mismo. Sin embargo, un objeto semejante es lo que al mismo tiempo es causa y efecto de sí mismo, productor y producto, sujeto y objeto. El concepto de una identidad originaria en la duplicidad y viceversa, lo constituye, por tanto, sólo el concepto de un sujeto-objeto, y algo semejante sólo se produce originariamente en la conciencia de sí mismo.

La ciencia de la naturaleza se basa en la naturaleza como lo que al mismo tiempo es espontáneamente lo productivo y lo producido, para derivar lo particular de ese concepto.

Objeto directo del conocimiento es esa identidad sólo en la conciencia de sí mismo directa; en la máxima potencia del convertirse a sí mismo en objeto, en la que se sitúa el filósofo trascendental desde un inicio, no arbitrariamente sino a través de la libertad, y la duplicidad originaria en la naturaleza se pueden explicar en sí sólo sobre la base de que la naturaleza se concibe como inteligencia.

i) La proposición $yo = yo$ cumple al mismo tiempo la misma condición que se exige del principio del conocimiento de que esté fundamentada a la vez por la forma y el contenido del conocimiento. Esto se debe a que el postulado superior formal $A = A$ es posible sólo a través del acto que se exprese en la proposición $yo = yo$ —a través del acto del convertirse a sí mismo en

objeto, con un pensamiento idéntico a sí mismo—. Por lo tanto, es mucho menos posible que la proposición $yo = yo$ esté bajo el postulado de la identidad, y más bien este último está condicionado por el primero, ya que si $yo \neq yo$, entonces tampoco $A \neq A$, porque la igualdad que se establece en esa proposición solamente expresa una igualdad entre el sujeto que se forma el juicio y aquél en que A se define como objeto, es decir, una igualdad entre el yo como sujeto y como objeto.

Observaciones generales

1. La contradicción que se resuelve mediante la deducción anterior fue la siguiente: la ciencia del conocimiento no puede basarse en nada objetivo, ya que ésta comienza precisamente con la duda general en la realidad de lo objetivo. Lo incondicionado cierto, por lo tanto, puede radicar para ella solamente en lo absolutamente no objetivo, lo que demuestra también la no objetividad de las proposiciones idénticas (como las únicas incondicionalmente ciertas). Sin embargo, cómo surge algo objetivo de esto originariamente no objetivo no se comprendería si eso no objetivo no fuera un yo, es decir, un principio que se convierte en objeto de sí mismo. Solamente lo que es originariamente objeto se puede convertir en objeto de sí mismo y gracias a ello convertirse en objeto. De esta duplicidad originaria en él mismo se deriva para el yo todo lo objetivo que entra en su conciencia, y sólo esa identidad originaria en la duplicidad es lo que da lugar a la unión e interrelación en todo conocimiento sintético.

2. Sobre el uso idiomático de esta filosofía es necesario hacer algunas observaciones.

En su antropología Kant considera curioso que al niño parece abrirse un nuevo mundo cuando empieza a hablar de sí mismo mediante el yo. En realidad esto es muy lógico; es el mundo intelectual que se le abre, ya que lo que el yo puede decir de sí mismo se eleva precisamente debido a ello por encima del mundo objetivo y pasa de contemplación ajena a ser la suya propia. Sin lugar a duda, la filosofía tiene que basarse en el concepto que resume en sí todo el intelecto y sobre la base del cual se desarrolla.

De esto se desprende precisamente que en el concepto del yo hay algo superior a la simple expresión de la individualidad, que es en definitiva el acto de la conciencia de sí mismo, con la que por cierto simultáneamente tiene que producirse la conciencia de la individualidad, pero que es un acto que en sí no contiene nada individual. Hasta ahora se ha hablado solamente del yo como acto de la conciencia de sí mismo como tal, y de él es que hay que deducir toda individualidad.

Tan poco como en el yo, como principio, se piensa en lo individual, se piensa en el yo empírico que se presenta en la conciencia empírica. La conciencia empírica determinada y limitada de modo diferente da lo empírico; por lo tanto, ambas son diferentes sólo por sus límites: Levantad los límites de lo empírico y tendréis el yo absoluto del que se habla aquí. La conciencia de sí mismo pura es un acto que está al margen de todos los tiempos y que constituye todos los tiempos: la conciencia empírica es lo que se produce a sí mismo solamente en el tiempo y en la sucesión de las representaciones.

La pregunta de si el yo es una cosa en sí o un fenómeno, es una pregunta en sí paradójica. El yo no es absolutamente ninguna cosa, no es cosa en sí ni fenómeno.

La alternativa con que se responde a esto: todo tiene que ser o algo o nada, etcétera, se basa en la ambigüedad del concepto *algo*. Si algo ha de designar en sí algo real en contraposición con lo meramente ideado, en ese caso el yo tiene que ser algo real, ya que es principio de toda realidad. No obstante, también está igualmente claro que, por ser principio de toda realidad, precisamente no puede ser real en el mismo sentido que aquello a lo que corresponde sólo realidad derivada. La realidad, la que aquellos consideran como la única verdadera, la realidad de las cosas, es una realidad solamente proporcionada y es sólo el reflejo de la superior. Analizado detenidamente, el dilema es, por lo tanto, el siguiente: todo es una cosa o nada; lo que al mismo tiempo parece erróneo, ya que hay un concepto superior al de cosa, es decir, el de la acción, de la actividad.

Este concepto tiene que ser muy superior al del concepto de cosa, ya que las cosas en sí se interpretarán sólo como modificaciones de una actividad limitada de modo diferente. El ser de las cosas no se compone de una simple intranquilidad o inactividad, ya que incluso todo ocupamiento de espacio es sólo un grado de actividad, y cada cosa es sólo un determinado grado de actividad con el que se llena el espacio.

Como al yo tampoco le corresponde ninguno de los predicados propios de las cosas, con esto se explica la paradoja que no se puede decir del yo de que es. Es por ello que no se puede decir por eso del yo que es, porque él es el ser en sí. El acto eterno de la conciencia de sí mismo, no comprendido en ningún tiempo y al que llamamos yo, es lo que le da existencia a todas las cosas; es, por consiguiente, lo que no necesita de ningún otro ser que le dé sostén, sino que se sostiene y apoya a sí mismo, objetivamente como evolución, y que subjetivamente se manifiesta como lo que produce infinitamente.

3. Antes de que pasemos a la elaboración del sistema en sí, no sería ocioso demostrar cómo el principio puede fundamentar a la vez la filosofía teórica y práctica, lo que resulta evidente como carácter necesario del principio.

No es posible que el principio sea al mismo tiempo principio de la filosofía teórica y la práctica sin que sea al mismo tiempo teórico y práctico. Como entonces un principio teórico es un axioma, pero uno práctico es un precepto, en ese caso tendrá que mediar algo entre ambos, y este algo es el postulado, el que colinda con la filosofía práctica, ya que es una simple exigencia a la teórica, porque exige una construcción puramente teórica. De donde toma el postulado su fuerza presionante se explica también porque aplica exigencias prácticas. La contemplación intelectual es algo que se puede postular y sentir; quien no tenga la capacidad para una contemplación semejante debiera por lo menos tenerla.

4. Lo que reconoce por sí mismo el que nos haya seguido hasta ahora atentamente es que el comienzo y el final de esta filosofía es la libertad, lo absolutamente indemostrable, lo que se demuestra a sí mismo sólo a través de sí mismo. Lo que en los otros sistemas amenaza a la libertad con el hundimiento, en este sistema es derivado de ella misma. En este sistema el ser es sólo la libertad eliminada. En un sistema que convierte al ser en lo primero y lo máximo, no solamente el conocimiento tiene que ser la simple copia de un ser originario, sino también toda libertad tiene que ser ilusión necesaria, porque no se conoce el principio cuyos movimientos son sus aparentes manifestaciones.

Guillermo W. F. Hegel

Fenomenología del espíritu

(SELECCIÓN)

Prólogo

I. Las tareas científicas del presente

1. La verdad como sistema científico

Parece que, en una obra filosófica, no sólo resulta superfluo, sino que es, incluso, en razón a la naturaleza misma de la cosa, inadecuado y contraproducente el anteponer, a manera de prólogo y siguiendo la costumbre establecida una explicación acerca de la finalidad que el autor se propone en ella y acerca de sus motivos y de las relaciones que entiende que su estudio guarda con otros anteriores o coetáneos en torno al mismo tema. En efecto, lo que sería oportuno decir en un prólogo acerca de la filosofía —algo así como una indicación histórica con respecto a la tendencia y al punto de vista, al contenido general y a los resultados, un conjunto de afirmaciones y aseveraciones sueltas y dispersas acerca de la verdad— no puede ser valioso en cuanto al modo y la manera en que la verdad filosófica debe exponerse. Además, por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial. Por el contrario, en la noción general de la anatomía, por ejemplo, considerada algo así como el conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia inerte, se tiene el convencimiento de no hallarse aún en posesión de la cosa misma, del contenido de esta ciencia, y de que es necesario esforzarse todavía por llegar a lo particular. Tratándose, además, de uno de esos conglomerados de conocimientos que no tienen derecho a ostentar el nombre de ciencia, vemos que una plática acerca del fin perseguido y de otras generalidades por el estilo no suele diferenciarse de la manera histórica y conceptual en que se habla también del contenido mismo, de los nervios, los músculos, etc. La filosofía, por el contrario, se encontraría en situación desigual si empleara este modo de proceder, que ella misma muestra que no sirve para captar la verdad.

Del mismo modo, la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad. Cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. Pero la contradicción ante un sistema filosófico o bien, en parte, no suele concebirse a sí misma de este modo, o bien, en parte, la conciencia del que la aprehende no sabe, generalmente, liberarla o mantenerla libre de su unilateralidad, para ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio momentos mutuamente necesarios.

La exigencia de tales explicaciones y su satisfacción pasan fácilmente por ser algo que versa sobre lo esencial. ¿Acaso puede el sentido interno de una obra filosófica manifestarse de algún modo mejor que en sus fines y resultados, y cómo podrían éstos conocerse de un modo más preciso que en aquello que los diferencia de lo que una época produce en esa misma esfera? Ahora bien, cuando semejante modo de proceder pretende ser algo más que el inicio del conocimiento, cuando trata de hacerse valer como el conocimiento real, se le debe incluir, de hecho, entre las invenciones a que se recurre para eludir la cosa misma y para combinar la apariencia de la seriedad y del esfuerzo con la renuncia efectiva a ellos. En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podía tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo, en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición.

El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista universales, en elevarse trabajosamente hasta el pensamiento de la cosa en general, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, en seguida, a la seriedad de la vida pletórica, la cual se adentra

en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añada el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tendremos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde.

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo—. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad externa, concebida de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingente en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad interna, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia constituiría, por tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollarían.

2. La formación del presente

Sé que el poner la verdadera figura de la verdad en esta científicidad —lo que vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia—, parece hallarse en contradicción con un cierto modo de representarse la cosa y sus consecuencias, representación tan pretenciosa como difundida en la convicción de nuestro tiempo. No creemos que resulte ocioso detenerse a explicar esta contradicción, aunque la explicación no pueda ser, aquí, otra cosa que una aseveración, ni más ni menos que aquella contra la que va dirigida. En efecto, sí lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de la absoluto, religión, el ser —no en el centro del amor divino, sino el ser mismo de él—, ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición.

Si se toma la manifestación de una exigencia así en su contexto más general y se la considera en el nivel en que se halla presente el espíritu autoconsciente, vemos que éste va más allá de la vida sustancial que llevaba en el elemento del pensamiento, más allá de esta inmediatez de su fe, de la satisfacción y la seguridad de la certeza que la conciencia abrigaba acerca de su reconciliación con la esencia y con la presencia universal de ésta, tanto la interna como la externa. Y no sólo va más allá, pasando al otro extremo de la reflexión carente de sustancia sobre sí mismo, sino que se remonta, además, por encima de esto. No sólo se pierde para él su vida esencial; además, el espíritu es consciente de esta pérdida y de la finitud que es su contenido. El espíritu, volviéndose contra quienes lo degradan y prorrumpiendo en denuestos contra su rebajamiento, no reclama de la filosofía tanto el saber lo que él es como el recobrar por medio de ella aquella sustancialidad y aquella consistencia del ser. Por tanto, para hacer frente a esta necesidad, la filosofía no debe proponerse tanto el poner al descubierto la sustancia encerrada y elevarla a la conciencia de sí misma, no tanto el retrotraer la conciencia caótica a la ordenación pensada y a la sencillez del concepto, como el ensamblar las diferenciaciones del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia e implantar el sentimiento de la esencia, buscando más

bien un fin edificante que un fin intelectual. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.

A esta exigencia responde el esfuerzo acucioso y casi ardoroso y fanático por arrancar al hombre de su hundimiento en lo sensible, en lo vulgar y lo singular, para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas, como si el hombre, olvidándose totalmente de lo divino, se dispusiera a alimentarse solamente de cieno y agua, como el gusano.

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, sí así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterrrenal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de experiencia. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.

Pero a la ciencia no le cuadra esta sobriedad del recibir o esta parquedad en el dar. Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta determinada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.

Y esta sobriedad que renuncia a la ciencia menos aun puede tener la pretensión de que semejante entusiasta nebulosidad se halle por encima de la ciencia. Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad (el *horos*) y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto y de la necesidad así como de la reflexión, que sólo mora en la finitud. Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía; hay como una extensión de la sustancia que se derrama en una variedad finita, sin fuerza para mantenerla en cohesión, y hay también una intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse. Al mismo tiempo, cuando este saber sustancial carente de concepto pretexta haber sumergido lo peculiar de sí en la esencia y entregarse a una filosofía verdadera y santa, no ve que, en vez de consagrarse a Dios, con su desprecio de la medida y la determinación, lo que hace es dejar, unas veces, que campe por sus respetos en sí mismo el carácter fortuito del contenido y, otras veces, que se imponga la propia arbitrariedad. Al confiarse a las emanaciones desenfundadas de la sustancia,

creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños.

3. Lo verdadero como principio y su despliegue

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.

Sin embargo, este mundo nuevo no presenta una realidad perfecta, como no la presenta tampoco el niño recién nacido; y es esencialmente importante no perder de vista esto. La primera aparición es tan sólo su inmediatez o su concepto. Del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo a que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje. Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el concepto simple de este todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren.

Mientras que, de una parte, la primera manifestación del mundo nuevo no es más que el todo velado en su simplicidad o su fundamento universal, tenemos que, por el contrario, la conciencia conserva todavía en el recuerdo la riqueza de su existencia anterior. La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aun echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas. Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de inteligibilidad universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular. Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y

de llegar a convertirse en patrimonio de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquélla.

La ciencia que, hallándose en sus comienzos, no ha llegado todavía a la plenitud del detalle ni a la perfección de la forma, se expone a verse censurada por ello. Pero si esta censura tratara de afectar a su esencia sería tan injusta como inadmisible sería el no querer reconocer la exigencia de aquel desarrollo completo. Esta contraposición parece ser el nudo fundamental en que se afana actualmente la formación científica, sin que hasta ahora exista la unidad de criterio necesaria acerca de ello. Unos insisten en la riqueza del material y en la inteligibilidad; otros desdeñan, por lo menos, esto y hacen hincapié en la inmediata racionalidad y divinidad. Y si aquéllos son reducidos al silencio, ya sea por la sola fuerza de la verdad o también por la acometividad de los otros, y se sienten vencidos en cuanto al fundamento de la cosa, ello no quiere decir que se den por satisfechos en lo tocante a aquellas exigencias, que, siendo justas, no han sido satisfechas. Su silencio sólo se debe por una parte a la victoria de los otros, y por otra al hastío y a la indiferencia que suele traer consigo una espera constantemente excitada y no el cumplimiento de lo prometido.

En lo que respecta al contenido, los otros recurren a veces a medios demasiado fáciles para lograr una gran extensión. Despliegan en su terreno gran cantidad de materiales, todo lo que ya se conoce y se ha ordenado y, al ocuparse preferentemente de cosas extrañas y curiosas, aparentan tanto más poseer el resto, aquello que ya domina el saber a su manera, y con ello lo que aún no se halla ordenado, y someterlo así todo a la idea absoluta, que de este modo parece reconocerse en todo y prosperar en forma de ciencia desplegada. Pero, si nos paramos a examinar de cerca este despliegue, se ve que no se produce por el hecho de que uno y lo mismo se configura por sí mismo de diferentes modos, sino que es la informe repetición de lo uno y lo mismo, que no hace más que aplicarse exteriormente a diferentes materiales, adquiriendo la tediosa apariencia de la diversidad. Cuando el desarrollo consiste simplemente en esta repetición de la misma fórmula, la idea de por sí indudablemente verdadera sigue manteniéndose realmente en su comienzo. Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no puede considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina. Se trata más bien de un monótono formalismo, que si logra establecer diferencias en cuanto al material es, sencillamente, porque éste estaba ya presto y era conocido.

Y trata de hacer pasar esta monotonía y esta universalidad abstracta como lo absoluto; asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. Así como, en otros casos, la vacua posibilidad de representarse algo de otro modo bastaba para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, encerraba todo el valor positivo del conocimiento real, aquí vemos cómo se

atribuye también todo valor a la idea universal bajo esta forma de irrealidad y cómo se disuelve lo diferenciado y lo determinado; o, mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado o el hecho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío. Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A = A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. El formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engendra de nuevo en ella no desaparecerá de la ciencia, aunque se lo conozca y se lo sienta como insuficiente, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza. Ahora bien, teniendo en cuenta que la representación universal anterior al intento de su desarrollo puede facilitar la aprehensión de éste, será conveniente esbozar aquí aproximativamente esa representación, con el propósito, al mismo tiempo, de alejar con este motivo algunas formas cuyo empleo usual es un obstáculo para el conocimiento filosófico.

II. El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia

1. El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la inmediatez del saber mismo como aquello que es para el saber ser o inmediatez. Si el concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la universalidad en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la

paciencia y el trabajo de lo negativo. En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general. Precisamente por expresarse la forma como igual a la esencia constituye una equivocación creer que el conocimiento puede contentarse con el en sí o la esencia y prescindir de la forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta. Cabalmente porque la forma es tan esencial para la esencia como ésta lo es para sí misma, no se la puede concebir y expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo: todos los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan realmente la intuición, como lo inmediato. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un devenir otro que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es precisamente ésta la que inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto.

Ahora bien, este santo horror nace, en realidad, del desconocimiento que se tiene de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo. Es, por tanto, desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto. Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir, pues este devenir es igualmente simple y, por tanto, no se distingue de la forma de lo verdadero, consistente en mostrarse como simple en el resultado; es, mejor dicho, cabalmente este haber retornado a la simplicidad. Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí. En esto y solamente en esto reside su realidad. Pero este resultado es de por sí simple inmediatez, pues es la libertad autoconsciente y basada en sí misma y que, en vez de dejar a un lado y abandonar la contraposición, se ha reconciliado con ella.

Lo que se ha dicho podría expresarse también diciendo que la razón es el obrar con arreglo a un fin. La elevación de una supuesta naturaleza sobre el pensamiento tergiversado y, ante todo, la prescripción de la finalidad externa han hecho caer en el descrédito la forma del fin en general. Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin es lo inmediato, lo quieto, lo inmóvil que es por sí mismo motor y, por tanto, sujeto. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura.

El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma.

La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones como éstas: Dios es lo eterno, a el orden moral del universo, a el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice lo que Dios es, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un real saber en este final. Hasta aquí, no se ve todavía por qué no se habla solamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc. o, como hacían los antiguos, de los conceptos puros, del ser, de lo uno, etc., de aquello que da sentido a la proposición, sin necesidad de añadir la locución carente de sentido. Pero con esta palabra se indica cabalmente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto. Sin embargo, al mismo tiempo, esto no es más que una anticipación. El sujeto se adopta como un punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él, podría el contenido presentarse como sujeto. Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento.

Entre las muchas consecuencias que se desprenden de lo que queda dicho puede destacarse la de que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema; y esta otra: la de que un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo. La refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción

negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto positivo. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo inmediato o en ser solamente fin. Se la puede, por tanto, considerar asimismo como la refutación de aquello que sirve de fundamento al sistema, aunque más exactamente debe verse en ella un indicio de que el fundamento o el principio del sistema sólo es, en realidad, su comienzo.

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado —el ser otro y el ser para sí— y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también para sí mismo, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como objeto y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es para sí solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.

2. El devenir del saber

El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este elemento. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir. Es la pura espiritualidad, como lo universal, la que tiene el modo de la simple inmediatez; esta simplicidad, tal y como existe [*Existenz hat*] en cuanto tal, es el terreno, el pensamiento que es solamente en el espíritu. Y por ser este elemento, esta inmediatez del espíritu, lo sustancial del espíritu en general, es la esencialidad transfigurada, la reflexión que, siendo ella misma simple, es la inmediatez en cuanto tal y para sí, el ser que es la reflexión dentro de sí mismo. La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella y con ella. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender, por lo menos, hasta este punto de vista, y se la indique en él mismo. Su derecho se basa en su absoluta independencia, en la independencia que sabe que posee en cada una de las figuras de su saber, pues en cada una de ellas, sea reconocida o no por la ciencia y cualquiera que su contenido sea, el individuo es la forma absoluta, es decir, la certeza inmediata de sí mismo; y, si se prefiere esta expresión, es de este modo ser incondicionado. Si el punto de vista de la conciencia, el saber de cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas, vale para la ciencia como lo otro —y aquello en que se sabe cercana a sí misma más bien como la pérdida del espíritu—, el elemento de la ciencia es para la conciencia, por el contrario, el lejano más allá en que ésta ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes

parece ser para la otra lo inverso a la verdad. El que la conciencia natural se confíe de un modo inmediato a la ciencia es un nuevo intento que hace, impulsada no se sabe por qué, de andar de cabeza; la coacción que sobre ella se ejerce para que adopte esta posición anormal y se mueva en ella es una violencia que se le quiere imponer y que parece tan sin base como innecesaria. Sea en sí misma lo que quiera, la ciencia se presenta en sus relaciones con la autoconciencia inmediata como lo inverso a ésta, o bien, teniendo la autoconciencia en la certeza de sí misma el principio de su realidad, la ciencia, cuando dicho principio para sí se halla fuera de ella, es la forma de la irrealidad. Así, pues, la ciencia tiene que encargarse de unificar ese elemento con ella misma o tiene más bien que hacer ver que le pertenece y de qué modo le pertenece. Carente de tal realidad, la ciencia es solamente el contenido, como el en sí, el fin que no es todavía, de momento, más que algo interno; no es en cuanto espíritu, sino solamente en cuanto sustancia espiritual. Este en sí tiene que exteriorizarse y convertirse en para sí mismo, lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él.

Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta Fenomenología del espíritu. El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino. Este devenir, como habrá de revelarse en su contenido y en las figuras que en él se manifiestan, no será lo que a primera vista suele considerarse como una introducción de la conciencia acientífica a la ciencia, y será también algo distinto de la fundamentación de la ciencia —y nada tendrá que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos—.

3. La formación del individuo

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que en el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración. El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos. En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una simple sombra difusa. Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior, a la manera como el que estudia una ciencia más alta recapitula los conocimientos preparatorios de largo tiempo atrás adquiridos, para actualizar su contenido; evoca su recuerdo, pero sin interesarse por ellos ni detenerse en ellos. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura

proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión.

La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la largura de este camino, en el que cada momento es necesario, de otra parte, hay que detenerse en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad, se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de peculiar. Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de manifiesto en cada una de dichas formas el contenido total de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es, al mismo tiempo, menor, ya que en sí todo esto ha sido logrado: el contenido es ya la realidad cancelada en la posibilidad o la inmediatez sojuzgada, la configuración ya reducida a su abreviatura, a la simple determinación del pensamiento. Como algo ya pensado, el contenido es ya patrimonio de la sustancia; ya no es el ser allí en la forma del ser en sí, sino que es solamente el en sí —no ya simplemente originario ni hundido en la existencia—, sino más bien en sí recordado y que hay que revertir a la forma del ser para sí. Veamos más de cerca cómo se lleva a cabo esto.

Lo que se nos ahorra en cuanto al todo, desde el punto de vista en que aquí aprehendemos este movimiento, es la superación del ser allí; lo que resta y requiere una superior transformación es la representación y el conocimiento de las formas. El ser allí replegado sobre la sustancia sólo es inmediatamente transferido por esta primera negación al elemento del sí mismo; por tanto, este patrimonio que el sí mismo adquiere presenta el mismo carácter de inmediatez no conceptual, de indiferencia inmóvil, que presenta el ser allí mismo, por donde éste no ha hecho más que pasar a la representación. Con ello, dicho ser allí se convierte al mismo tiempo en algo conocido, en algo con que ha terminado ya el espíritu que es allí y sobre lo que, por consiguiente, no recaen ya su actividad ni, por ende, su interés. Si la actividad que ya no tiene nada que ver con el ser allí es solamente, a su vez, el movimiento del espíritu particular que no se concibe, tenemos que el saber, por el contrario, se vuelve contra la representación que así se produce, contra este ser conocido, es la acción del sí mismo universal y el interés del pensamiento.

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta

clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son tomados sin examen como base, dándolos por conocidos y valederos, como puntos fijos de partida y de retorno. El movimiento se desarrolla, en un sentido y en otro, entre estos puntos que permanecen inmóviles y se mantiene, por tanto, en la superficie. De este modo, el aprehender y el examinar se reducen a ver si cada cual encuentra también en su propia representación lo que se dice de ello, si le parece así y es o no conocido para él.

El análisis de una representación, tal y como solía hacerse, no era otra cosa que la superación de la forma de su ser conocido. Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis sólo lleva a pensamientos de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.

El que lo representado se convierta en patrimonio de la pura autoconciencia, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos, pero no es aun la formación cultural completa. El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada

y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible. La razón de ello es lo que se ha dicho anteriormente: aquellas determinaciones tienen como sustancia y elemento de su ser allí el yo, la potencia de lo negativo o la pura realidad; en cambio, las determinaciones sensibles solamente la inmediatez abstracta impotente o el ser en cuanto tal. Los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta inmediatez interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí —no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de fijo en su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa de aquella incondicionalidad del yo—. A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico. El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.

Semejante exposición constituye, además, la primera parte de la ciencia, porque el ser allí del espíritu, en cuanto lo primero, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es aun su retorno a sí mismo. El elemento del ser allí inmediato es, por tanto, la determinabilidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. La indicación de esta diferencia nos lleva a examinar algunos pensamientos establecidos que suelen presentarse a este propósito.

III. El conocimiento filosófico

1. Lo verdadero y lo falso

El ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo un otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sen-

sible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el vacío, como el motor, ciertamente, como lo negativo, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdoblán en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la Lógica o Filosofía especulativa.

Ahora bien, como aquel sistema de la experiencia del espíritu capta solamente la manifestación de éste, parece como si el progreso que va desde él hasta la ciencia de lo verdadero y que es en la figura de lo verdadero, fuese algo puramente negativo, y cabría pedir que se eximiera de lo negativo como de lo falso, exigiendo ser conducidos directamente y sin más a la verdad, pues ¿para qué ocuparse de lo falso? Ya más arriba se ha hablado de que debiera comenzarse directamente por la ciencia, y a esto hay que contestar aquí diciendo cómo está constituido en general lo negativo en tanto que lo falso. Las representaciones en torno a esto entorpecen muy especialmente el acceso a la verdad. Esto nos dará que para hablar del conocimiento matemático, que el saber filosófico se representa como el ideal que debiera proponerse alcanzar la filosofía, pero que hasta ahora ha sido una vana aspiración.

Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No hay lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en sujetos particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro. Lo falso (pues aquí se trata solamente de esto) sería lo otro, lo negativo de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una simple diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general. No cabe duda de que se puede saber algo de una manera falsa.

Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia. Y esta desigualdad constituye precisamente la diferenciación en general, es el momento esencial. De esta diferenciación llegará a surgir, sin duda alguna, su igualdad, y esta igualdad que llega a ser es la verdad. Pero no es verdad así como si se eliminara la desigualdad, a la manera como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco a la manera como se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada, sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo. Sin embargo, no puede afirmarse, por ello, que lo falso sea un momento o incluso parte integrante de lo verdadero. Cuando se dice que en lo falso hay algo verdadero, en este enunciado son ambos como el aceite y el agua, que no pueden mezclarse y que se unen de un modo puramente externo. Y precisamente atendiendo al significado y para designar el momento del perfecto ser otro, no debieran ya emplearse aquellos términos allí donde se ha superado su ser otro. Así como la expresión de la unidad del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensamiento, etc., tiene el inconveniente de que objeto y sujeto, etc., significan lo que son fuera de su unidad y en la unidad no encierran ya, por tanto, el sentido que denota su expresión, así también, exactamente lo mismo, lo falso no es ya en cuanto falso un momento de la verdad.

El dogmatismo, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta neta, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas.

2. El conocimiento histórico y el matemático

En lo que concierne a las verdades históricas, para referirse brevemente a ellas, en lo tocante a su lado puramente histórico, se concederá fácilmente que versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y lo arbitrario, es decir, sobre determinaciones no necesarias de él. Pero incluso verdades escuetas como las citadas a título de ejemplo no son sin el movimiento de la autoconciencia. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean; incluso cuando se trata de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de ella unido a sus fundamentos podrá considerarse como algo dotado de verdadero valor, aunque en puridad lo que interesa sea solamente el resultado escueto.

En cuanto a las verdades matemáticas, aun menos podríamos considerar como geómetra a quien, sabiendo de memoria el teorema de Euclides, lo supiese sin sus demostraciones, no lo supiese en su interior, como cabría decir en contraste con aquello. Y del mismo modo habría que considerar no satisfactorio el conocimiento que alguien, midiendo muchos triángulos rectángulos, pudiera adquirir acerca del hecho de que sus lados presentan la conocida proporción. Sin embargo, la esencialidad de la demostración no tiene tampoco en el conocimiento matemático el significado ni la naturaleza de ser un momento del resultado mismo, sino que es un momento que se abandona y desaparece en este resultado. Como resultado, indudablemente,

el teorema, es un teorema considerado como verdadero. Pero esta circunstancia sobreañadida no afecta a su contenido, sino solamente a su relación con el sujeto; el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación exterior a la cosa. Así, vemos que la naturaleza del triángulo rectángulo no se desdobra de por sí tal y como se expone en la construcción necesaria para probar la proposición que se expresa en sus proporciones; toda la operación de la que brota el resultado es un proceso y un medio del conocimiento. También en el conocimiento filosófico tenemos que el devenir del ser allí como ser allí difiere del devenir de la esencia o de la naturaleza interna de la cosa. Pero, en primer lugar, el conocimiento filosófico contiene lo uno y lo otro, mientras que el conocimiento matemático sólo representa el devenir del ser allí, es decir, del ser de la naturaleza de la cosa en el conocimiento en cuanto tal. Y, en segundo lugar, el conocimiento filosófico unifica también estos dos movimientos particulares. El nacimiento interno o el devenir de la sustancia es un tránsito sin interrupción a lo externo o al ser allí, es ser para otro y, a la inversa, el devenir del ser allí el retrotraerse a la esencia. El movimiento es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos como dos aspectos; juntos, los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos, para convertirse en sus momentos.

En el conocimiento matemático la intelección es exterior a la cosa, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera. De ahí que, aun conteniendo sin duda proposiciones verdaderas el medio, la construcción y la demostración, haya que decir también que el contenido es falso. Para seguir con el ejemplo anterior, el triángulo resulta desmembrado y sus partes pasan a ser elementos de otras figuras que la construcción hace nacer de él. Solamente al final se restablece de nuevo el triángulo, del que propiamente se trata, que en el transcurso del procedimiento se había perdido de vista y que solamente se manifestaba a través de fragmentos pertenecientes a otro todo. Vemos, pues, cómo entra aquí en acción la negatividad del contenido, a la que deberíamos llamar la falsedad de éste, ni más ni menos que en el movimiento del concepto la desaparición de los pensamientos considerados fijos.

Ahora bien, la defectuosidad de este conocimiento en sentido propio afecta tanto al conocimiento mismo como a su materia en general. Por lo que al conocimiento se refiere, al principio no se da uno cuenta de la necesidad de la construcción. Esta necesidad no se deriva del concepto del teorema, sino que viene impuesta y hay que obedecer ciegamente al precepto de trazar precisamente estas líneas, cuando podrían trazarse infinidad de líneas distintas, sin saber nada más del asunto, aunque procediendo con la buena fe de creer que ello será adecuado a la ejecución de la demostración. La adecuación al fin perseguido se pondrá de manifiesto con posterioridad, lo que quiere decir que es puramente externa, porque sólo se revela más tarde en la demostración. Ésta sigue, por tanto, un camino que arranca de un punto cualquiera, sin que sepamos qué relación guarda con el resultado que se ha de obtener. La marcha de la demostración asume estas determinaciones y relaciones y descarta otras, sin que sea posible darse cuenta de un modo inmediato de cuál es la necesidad a que responde esto, pues lo que rige este movimiento es un fin externo.

La evidencia de este defectuoso conocimiento de que tanto se enorgullece la matemática y del que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su fin y en el carácter defectuoso de su materia, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar. Su fin o

concepto es la magnitud. Es precisamente la relación inesencial, aconceptual. Aquí, el movimiento del saber opera en la superficie, no afecta a la cosa misma, no afecta a la esencia o al concepto y no es, por ello mismo, un concebir. La materia acerca de la cual ofrece la matemática un tesoro grato de verdades es el espacio y lo uno. El espacio es el ser allí en lo que el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío y muerto y en el que dichas diferencias son, por tanto, igualmente inmóviles e inertes. Lo real no es algo espacial, a la manera como lo considera la matemática; ni la intuición sensible concreta ni la filosofía se ocupan de esa irrealidad propia de las cosas matemáticas. Y en ese elemento irreal no se da tampoco más que lo verdadero irreal, es decir, proposiciones fijas, muertas; se puede poner fin en cualquiera de ellas y la siguiente comienza de nuevo de por sí sin que la primera se desarrolle hasta la otra y sin que, de este modo, se establezca una conexión necesaria a través de la naturaleza de la cosa misma. Además, por razón de aquel principio y elemento —y en ello estriba lo formal de la evidencia matemática—, el saber se desarrolla por la línea de la igualdad. En efecto, lo muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la contraposición esencial o desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los términos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento. La matemática sólo considera la magnitud, la diferencia no esencial. Hace abstracción del hecho de que es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas y en ellas; no se para a considerar, por ejemplo, la relación que existe entre la línea y la superficie, y cuando compara el diámetro con la circunferencia, choca contra su inconmensurabilidad, es decir, contra una relación conceptual, contra un infinito, que escapa a su determinación.

La matemática inmanente, la llamada matemática pura, no establece tampoco el tiempo como tiempo frente al espacio, como el segundo tema de su consideración. Es cierto que la matemática aplicada trata de él, como trata del movimiento y de otras cosas reales, pero toma de la experiencia los principios sintéticos, es decir, los principios de sus relaciones, determinadas por el concepto de éstas, y se limita a aplicar sus fórmulas a estos supuestos. El hecho de que las llamadas demostraciones de estos principios, tales como la del equilibrio de la palanca, la de la proporción entre espacio y tiempo en el movimiento de la caída, etc., demostraciones que tanto abundan en la matemática aplicada, sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones, no es, a su vez, más que una demostración de cuán necesitado de demostración se halla el conocimiento, ya que cuando carece de ella acepta la simple apariencia vacua de la misma y se da por satisfecho. Una crítica de semejantes demostraciones resultaría a la vez notable e instructiva, ya que, por un lado, depuraría a la matemática de estos falsos adornos y, por otro, pondría de manifiesto sus límites, demostrando con ello la necesidad de otro tipo de saber. En cuanto al tiempo, del que podría pensarse que debiera ser, frente al espacio, el tema de la otra parte de la matemática pura, no es otra cosa que el concepto mismo en su existencia. El principio de la magnitud, de la diferencia conceptual, y el principio de la igualdad, de la unidad abstracta e inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación. Por tanto, esta negatividad sólo como paralizada, a saber: como lo uno, se convierte en la segunda materia de este conocimiento, el cual, como algo puramente externo, rebaja lo que se mueve a sí mismo a materia, para poder tener en ella un contenido indiferente, externo y carente de vida.

3. El conocimiento conceptual

La filosofía, por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ella, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. Dentro del todo del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que se recuerda y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato.

Tal vez podría considerarse necesario decir de antemano algo más acerca de los diversos aspectos del método de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma. El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura. Y en cuanto a lo que usualmente ha venido opinándose acerca de esto, debemos tener la conciencia de que también el sistema de las representaciones que se relacionan con lo que es el método filosófico corresponden ya a una cultura desaparecida. Si alguien piensa que esto tiene un tono jactancioso o revolucionario, tono del que yo sé, sin embargo, que estoy muy alejado, debe tenerse en cuenta que el aparato científico que nos suministra la matemática —su aparato de explicaciones, divisiones, axiomas, series de teoremas y sus demostraciones, principios y consecuencias y conclusiones derivados de ellos— ha quedado ya, por lo menos, anticuado en la opinión. Aun cuando su ineficacia no se aprecie claramente, es lo cierto que se hace poco o ningún uso de ella, y si no se lo reprueba, por lo menos no se lo ve con agrado. Y no cabe duda de que podemos prejuizar lo excelente como lo que se abre paso en el uso y se hace querer. Ahora bien, no es difícil darse cuenta de que la manera de exponer un principio, aducir fundamentos en pro de él y refutar también por medio de fundamentos el principio contrario no es la forma en que puede aparecer la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma, y aquel método, por el contrario, el conocimiento exterior a la materia. Por eso es peculiar a la matemática y se le debe dejar a ella, ya que la matemática, como hemos observado, tiene por principio la relación aconceptual de la magnitud y por materia el espacio muerto, y lo uno igualmente muerto. Dicho método, de un modo más libre, es decir, mezclado con una actitud más arbitraria y contingente, puede emplearse también en la vida corriente, en una conversación o una enseñanza histórica dirigidas a satisfacer más la curiosidad que el conocimiento, como ocurre sobre poco más o menos con un prólogo. En la vida corriente, la conciencia

tiene por contenido conocimientos, experiencias, concreciones sensibles y también pensamientos y principios, en general todo lo que se considera como algo presente o como un ser o una esencia fijos y estables. La conciencia, en parte, discurre sobre todo esto y, en parte, interrumpe las conexiones actuando arbitrariamente sobre ese contenido, y se comporta como si lo determinara y manejara desde fuera. Conduce dicho contenido a algo cierto, aunque sólo se trate de la impresión del momento, y la convicción queda satisfecha cuando la conciencia llega a un punto de quietud conocido de ella.

Pero, si la necesidad del concepto excluye la marcha indecisa de la conversación razonadora y la actitud solemne de la pompa científica, ya hemos dicho más arriba que no debe pasar a ocupar su puesto la ausencia de método del presentimiento y el entusiasmo y la arbitrariedad de los discursos proféticos que no desprecian solamente aquella científicidad, sino la científicidad en general.

Y tampoco es posible considerar como algo científico la triplicidad kantiana, redescubierta solamente por el instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, elevada a su significación absoluta, para que al mismo tiempo se estableciera la verdadera forma en su verdadero contenido y brotara el concepto de la ciencia; el empleo de esta forma la reduce a su esquema inerte, a un esquema propiamente dicho, haciendo descender la organización científica a un simple diagrama. Este formalismo, del que ya hemos hablado más arriba en términos generales y cuya manera queremos precisar aquí, cree haber concebido e indicado la naturaleza y la vida de una figura al decir de ella una determinación del esquema como predicado, ya sea la subjetividad o la objetividad, el magnetismo, la electricidad, etc., la contracción o la expansión, el Este o el Oeste, y así sucesivamente, lo que podría multiplicarse hasta el infinito, ya que, con arreglo a esta manera de proceder, cada determinación o cada figura pueden volver a emplearse por los otros como forma o momento del esquema y cada uno puede, por agradecimiento, prestar el mismo servicio al otro, y tenemos así un círculo de reciprocidad por medio del cual no se experimenta lo que es la cosa misma, ni lo que es la una ni lo que es la otra. Por este camino, se reciben de la intuición vulgar determinaciones sensibles que, evidentemente, deben significar algo distinto de lo que dicen, mientras que, por otra parte, lo que tiene en sí una significación, las puras determinaciones del pensamiento, tales como sujeto, objeto, sustancia, causa, lo universal, etc., se emplean tan superficialmente y con tanta ausencia de crítica como en la vida corriente, ni más ni menos que los términos de lo fuerte y lo débil, la expansión y la contracción, por donde aquella metafísica tiene tan poco de científico como estas representaciones sensibles.

En vez de la vida interior y del automovimiento de su ser allí, semejante determinabilidad simple de la intuición, que aquí quiere decir del saber sensible, se expresa siguiendo una analogía superficial, y a esta aplicación externa y vacía de la fórmula se le da el nombre de construcción. Ocurre con este formalismo lo que con todo formalismo, cualquiera que él sea. Muy dura tendría que ser la cabeza de aquél a quien no pudiera hacerse comprender en un cuarto de hora la teoría de que existen enfermedades asténicas, esténicas e indirectamente asténicas y otros tantos tratamientos y que, cuando tal enseñanza bastaba hasta hace poco para alcanzar esta finalidad, esperara convertirse en tan poco tiempo de un rutinario en un médico teórico. Si el formalismo de la filosofía de la naturaleza quiere enseñar, digamos, que el entendimiento es la electricidad o que el animal es el nitrógeno o es igual al Sur o al Norte, etc. o los representa, puede enseñarlo de un modo escueto,

como aquí se expresa, o adornado con otra terminología: la inexperiencia podrá caer en el pasmo admirativo ante esta capacidad para rimar cosas que parecen tan dispares y ante la violencia que mediante esta combinación se impone a lo sensible inmóvil, dándole la apariencia de un concepto, pero sin hacer lo más importante de todo, que es el expresar el concepto mismo o la significación de la representación sensible; puede la inexperiencia reverenciar esto como una profunda genialidad o alegrarse y regocijarse del optimismo de tales determinaciones, que suplen el concepto abstracto con lo intuitivo, haciéndolo así más agradable, felicitarse de la afinidad presentida de su espíritu con esta gloriosa manera de proceder. El ardid de semejante sabiduría se aprende tan rápidamente como fácilmente se aplica; su repetición, cuando ya se le conoce, resulta tan insoportable como la repetición de las artes del prestidigitador, una vez conocidas. El instrumento de este monótono formalismo es tan fácil de manejar como la paleta de un pintor que tuviese solamente dos colores, digamos el rojo y el verde, destinados el primero a las escenas históricas y el segundo a los paisajes. Resultaría difícil decidir qué es lo más grande, si la soltura con que se embadurna con estos colores cuanto hay en el cielo, en la tierra y bajo ésta o la fantasía en cuanto a la excelencia de este recurso universal; lo uno se apoya en lo otro. Lo que se consigue con este método, consistente en imponer a todo lo celestial y terrenal, a todas las figuras naturales y espirituales las dos o tres determinaciones tomadas del esquema universal, es nada menos que un informe claro como la luz del sol acerca del organismo del universo; es, concretamente, un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas encima o a esas filas de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios; tan claro es lo uno como lo otro, y si allí faltan la carne y la sangre y no hay más que huesos y aquí se hallan ocultas en los tarros las cosas vivas que contienen, en el método a que nos referimos se prescinde de la esencia viva de la cosa o se la mantiene escondida. Ya hemos visto cómo este método se convierte, al mismo tiempo, en una pintura absoluta de un sólo color cuando, avergonzándose de las diferencias del esquema, las hunde en la vacuidad de lo absoluto, como algo perteneciente a la reflexión, para lograr así la identidad pura, el blanco carente de forma. Aquella uniformidad de color del esquema y de sus determinaciones inertes y aquella identidad absoluta, y el paso de lo uno a lo otro, todo es igualmente entendimiento muerto y conocimiento externo.

Pero lo excelente no puede sustraerse al destino de verse así privado de cuerpo y de espíritu, de ver cómo se le quita la piel para revestir con ella a un saber inerte e infatuado. Más bien debe ver en este destino la potencia que ejerce sobre los ánimos, ya que no sobre los espíritus, y también el perfeccionamiento hacia la universalidad y la determinabilidad de la forma en que consiste su acabamiento y que es lo único que hace posible el que esta universalidad se utilice de un modo superficial.

La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto; la determinabilidad que desde fuera, desde el esquema, se impone a la existencia es en ella, por el contrario, el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma. El movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un momento y se simplifica como determinabilidad. En aquel movimiento, la negatividad es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí, es el devenir de la simplicidad determinada. De este modo, el contenido hace ver que no ha recibido su determinabilidad como impuesta por otro, sino que se la ha dado él mismo

y se erige, de por sí en momento y en un lugar del todo. El entendimiento esquemático retiene para sí la necesidad y el concepto del contenido, lo que constituye lo concreto, la realidad y el movimiento vivo de la cosa que clasifica; o, más exactamente, no lo retiene para sí, sino que no lo conoce, pues si fuese capaz de penetrar en ello, no cabe duda de que lo mostraría. Pero ni siquiera siente la necesidad de ello; si la sintiera, se abstendría de su esquematización o, por lo menos, no sabría con ello más que lo que es una simple indicación del contenido; sólo aporta, en efecto, la indicación del contenido, pero no el contenido mismo. Si se trata de una determinabilidad que es en sí concreta o real (como, por ejemplo, la del magnetismo), se la degrada, sin embargo, a algo muerto, al convertirla en predicado de otro ser allí, en vez de presentarla como la vida inmanente de este ser allí o de conocer cómo tiene en ésta su autocreación intrínseca y peculiar. El entendimiento formal deja al cuidado de otros el añadir esto, que es lo fundamental. En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se halla por encima del ser allí singular del que habla, es decir, ni siquiera llega a verla. El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trascienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión.

Siendo así que, en general, como hemos dicho más arriba, la sustancia es en ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión en sí. La persistencia o la sustancia de su ser allí es la igualdad consigo mismo, pues su desigualdad consigo mismo sería su disolución. Pero la igualdad consigo mismo es la abstracción pura, y ésta es el pensamiento. Cuando digo cualidad, digo la determinabilidad simple; mediante la cualidad se distingue un ser allí de otro o es un ser allí; este ser allí es para sí mismo o subsiste por esta simplicidad consigo mismo. Pero es por ello por lo que es esencialmente el pensamiento. Es aquí donde se concibe que el ser es pensamiento; aquí es donde encaja el modo de ver que trata de rehuir la manera corriente y aconceptual de expresarse acerca de la identidad del pensamiento y el ser. Al ser la subsistencia del ser allí la igualdad consigo mismo o la abstracción pura, es la abstracción de sí mismo o es ella misma su desigualdad consigo y su disolución, su propia interioridad y su repliegue sobre sí mismo, su devenir. Dada esta naturaleza de lo que es y en tanto que lo que es posee esta naturaleza para el saber, éste no es la actividad que maneja el contenido como algo extraño, no es la reflexión en sí fuera del contenido; la ciencia no es aquel idealismo que, en vez del dogmatismo de la afirmación, se presenta como un dogmatismo de la seguridad o el dogmatismo de la certeza de sí mismo, sino que, por cuanto que el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente del contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo mismo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se convierten en momento del todo.

Habiendo señalado más arriba lo que significa el entendimiento visto por el lado de la autoconciencia de la sustancia, de lo que aquí decimos se desprende su significación con arreglo a la determinación de la misma sustancia como lo que es. El ser allí es cualidad, determinabilidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; esto es, el entendimiento del ser allí. Es, de este modo, el *nus*, que era, como Anaxágoras comenzó reconociendo, la esencia. Posteriormente, se concibió la naturaleza del ser allí, de un modo más determinado, como *eidos* o *idea*, es decir, como universalidad determinada, como especie. La palabra especie parecerá tal vez demasiado vulgar y pobre para referirse a las ideas, a lo bello, lo sagrado y lo eterno, que tantos estragos causan en nuestra época. Pero, en realidad la idea no expresa ni más ni menos que la especie. Pero, en la actualidad, solemos encontrarnos con que se desprecia y rechaza una expresión que designa un concepto de un modo determinado en favor de otra que, sin duda por estar tomada de una lengua extranjera, envuelve el concepto en cendales nebulosos y le da con ello una resonancia más edificante. Precisamente por determinarse como especie, es el ser allí un pensamiento simple; el *nus*, la simplicidad, es la sustancia. Y su simplicidad o igualdad consigo mismo lo hace aparecer como algo fijo y permanente. Pero esta igualdad consigo mismo es también precisamente por ello, negatividad, y de este modo pasa aquel ser allí fijo a su disolución. Al principio, la determinabilidad sólo parece serlo por referirse a un otro, y su movimiento parece comunicarse a ella de una fuerza extraña; pero el que tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella simplicidad del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro. Así, pues, la inteligibilidad es un devenir y es, en cuanto este devenir, la racionalidad.

En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su ser su concepto, reside en general la necesidad lógica; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente saber del contenido en la misma medida en que el contenido es concepto y esencia o, dicho en otros términos, solamente ella es lo especulativo. La figura concreta, moviéndose a sí misma, se convierte en determinabilidad simple; con ello, se eleva a forma lógica y es en su esencialidad; su ser allí concreto es solamente este movimiento y es un ser allí inmediatamente lógico. De ahí que sea innecesario revestir de formalismo al contenido concreto desde el exterior; aquel, el contenido, es en sí mismo el paso a éste, al formalismo, el cual deja, sin embargo, de ser un formalismo externo, porque la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido concreto.

Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma encuentra su verdadera exposición, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa. Lo que aquí decimos, aunque exprese el concepto, no puede considerarse más que como una aseveración anticipada. Su verdad no reside en esta exposición en parte puramente narrativa; y tampoco se la refuta porque se diga, en contra de esto, que no es así, sino que ocurre de tal o cual modo, porque se traigan a colación y se expresen estas o las otras representaciones usuales como verdades establecidas y conocidas, o porque se sirva y asegure algo nuevo, extraído del santuario de la divina intuición interior. Suele ser ésta la primera reacción del saber ante lo para él desconocido, reacción adversa que adopta para salvar su libertad y su propia manera de ver, su propia autoridad contra otra extraña —ya que bajo esta figura se manifiesta lo que se asimila por vez primera—, y también para descartar la

apariencia y especie de vergüenza que representaría el tener que aprender algo; así como en el caso contrario en la acogida plausible de lo desconocido la reacción del mismo tipo consiste en algo parecido a lo que son, en otra esfera, los discursos y los actos ultrarrevolucionarios.

IV. Lo que se requiere para el estudio filosófico

1. El pensamiento especulativo

Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el ser en sí, en el ser para sí, en la igualdad consigo mismo, etc., pues éstas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de *almas*, si su concepto no designase algo superior a esto. A la costumbre de seguir el curso de las representaciones le resulta tan perturbador la interrupción de dichas representaciones por medio del concepto como al pensamiento formal que razona en uno y otro sentido por medio de pensamientos irreales. Habría que calificar aquel hábito como un pensamiento material, una conciencia contingente, que se limita a sumergirse en el contenido y a la que, por tanto, se le hace duro desentrañar al mismo tiempo de la materia su propio sí mismo puro y mantenerse en él. Por el contrario, lo otro, el razonar, es la libertad acerca del contenido, la vanidad en torno a él; se pide de ella que se esfuerce por abandonar esta libertad y que, en vez de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, hunda en él esta libertad, deje que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo al sí mismo, como lo suyo del contenido, limitándose a considerar este movimiento. Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto.

En el comportamiento razonador hay que señalar con mayor fuerza los dos aspectos en que se contraponen a él el pensamiento conceptual. De una parte, aquél se comporta negativamente con respecto al contenido aprehendido, sabe refutarlo y reducirlo a la nada. Este ver que el contenido no es así es lo simplemente negativo; es el límite final, que no puede ir más allá de sí mismo hacia un nuevo contenido, sino que para que pueda encontrar de nuevo un contenido, no hay más remedio que tomar de donde sea algo otro. Esto es la reflexión en el yo vacío, la vanidad de su saber. Esta vanidad no expresa solamente esto, el que este contenido es vano, sino que expresa también la vanidad de este mismo modo de ver, puesto que es lo negativo, que no ve en sí lo positivo. Y, como esta reflexión no obtiene como contenido su misma negatividad, no se halla en general en la cosa misma, sino siempre más allá de ésta, por lo cual cree que la afirmación de lo vacío le permite ir más allá de una manera de ver rica en contenido. Por el contrario, como ya se ha hecho ver más arriba, en el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la totalidad de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que tal pensamiento tiene un contenido, ya se trate de representaciones, de pensamientos o de una mezcla de ambos, encontraremos en él otro aspecto que le entorpece la concepción. La naturaleza peculiar de este aspecto aparece estrechamente unida a la esen-

cia de la idea misma a que nos referíamos más arriba o, mejor dicho, la expresa tal y como se manifiesta en cuanto movimiento, que es aprehensión pensante. En efecto, así como en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el pensamiento razonador es por sí mismo el sí al que retorna el contenido, ahora, en su conocimiento positivo, el sí mismo es, por el contrario, un sujeto representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la que se enlaza el contenido y sobre la que el movimiento discurre en una y otra dirección. En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí, el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él. El terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto en reposo vacila, por tanto, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto. El sujeto que cumple su contenido deja de ir más allá de esto y no puede tener, además, otros predicados o accidentes. La dispersión del contenido queda, por el contrario, vinculada así bajo el sí mismo; no es ya lo universal que, libre del sujeto, pueda corresponder a varios. Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla. El pensamiento como representación, puesto que tiene por naturaleza el seguir su curso en los accidentes o predicados y el ir más allá de ellos con razón ya que sólo se trata de predicados y accidentes, se ve entorpecido en su marcha cuando lo que en la proposición presenta la forma de predicado es la sustancia misma. Sufre, para representárnoslo así, un contragolpe. Partiendo del sujeto, como si éste siguiese siendo el fundamento, se encuentra, en tanto que el predicado es más bien la sustancia, con que el sujeto ha pasado a ser predicado, y es por ello superado así; y, de este modo, al devenir lo que parece ser predicado en la masa total e independiente, el pensamiento no puede ya vagar libremente sino que se ve retenido por esta gravitación. Por lo común, el sujeto comienza poniéndose en la base como el sí mismo objetivo fijo; de ahí parte el movimiento necesario, hacia la multiplicidad de las determinaciones o de los predicados; en este momento, aquel sujeto deja el puesto al yo mismo que sabe y que es el entrelazamiento de los predicados y el sujeto que los sostiene. Pero, mientras que aquel primer sujeto entra en las determinaciones mismas y es el alma de ellas, el segundo sujeto, es decir, el que sabe, sigue encontrando en el predicado a aquel otro con el que creía haber terminado ya y por encima del cual pretende retornar a sí mismo y, en vez de poder ser, como razonamiento, lo activo en el movimiento del predicado, como si hubiera que atribuir a aquél este predicado u otro, se encuentra con que, lejos de ello, todavía tiene que vérselas con el sí mismo del contenido, sino quiere ser para sí, sino formar un todo con el contenido mismo.

En términos formales, puede expresarse lo dicho enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y el predicado aparece destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación. Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es análogo al que media en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo es la resultante del equilibrio y la conjunción de ambos. También en la proposición filosófica

vemos que la identidad del sujeto y el predicado no debe destruir la diferencia entre ellos, que la forma de la proposición expresa, sino que su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la manifestación del sentido determinado o el acento que distingue su cumplimiento; pero el que el predicado exprese la sustancia y el sujeto mismo caiga en lo universal es la unidad en que aquel acento da su último acorde.

Para ilustrar por medio de algunos ejemplos lo ya dicho, tenemos que en la proposición *Dios es el ser* el predicado es *el ser*; este predicado tiene una significación sustancial, en la que el sujeto se esfuma. Ser no debe ser, aquí, el predicado, sino la esencia, pues con ello, Dios parece dejar de ser lo que es por la posición que ocupa en la proposición, es decir, el sujeto fijo. El pensamiento, en vez de pasar adelante en el tránsito del sujeto al predicado, se siente, al perderse el sujeto, más bien entorpecido y repelido hacia el pensamiento del sujeto, porque echa de menos a éste; o bien encuentra también el sujeto de un modo inmediato en el predicado, puesto que el predicado mismo se expresa como un sujeto, como el ser, como la esencia, que agota la naturaleza del sujeto; y así, en vez de recobrar a sí mismo en el predicado y moverse libremente para razonar, el pensamiento se encuentra todavía más hundido en el contenido o, por lo menos, se hace presente ahora la pretensión de ahondar en él. Del mismo modo, si se dice que lo real es lo universal, vemos que lo real se desvanece, como sujeto, en su predicado. Lo universal no debe tener tan sólo la significación del predicado, como si la proposición enunciara que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. Por tanto, el pensamiento pierde el terreno fijo objetivo que tenía en el sujeto al ser repelido de nuevo en el predicado y al retrotraerse, en éste, no a sí mismo, sino al sujeto del contenido.

Sobre este entorpecimiento habitual descansan en gran parte las quejas acerca de la ininteligibilidad de los escritos filosóficos, suponiendo que, por lo demás, se den en el individuo las condiciones de cultura necesarias para comprenderlos. En lo que queda expuesto encontramos la razón del reproche muy determinado que con frecuencia se hace a estas obras, al decir de ellas que hay que leerlas varias veces para llegar a entenderlas; reproche que debe de encerrar algo de insuperable y definitivo, puesto que, de ser fundado, no admite réplica. De lo que dejamos dicho se desprende claramente cómo se plantea la cosa. Las proposiciones filosóficas, por ser proposiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo.

Una dificultad que debiera evitarse es la confusión del modo especulativo y del modo razonador, consistente en que lo que dice del sujeto tiene una vez la significación de su concepto, y otra, en cambio, solamente la de su predicado o accidente. Un modo estorba al otro, y sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de las relaciones usuales entre las partes de una proposición.

De hecho, también el pensamiento no especulativo tiene su derecho, un derecho válido, pero que no es tomado en consideración a la manera de la proposición especulativa. El que la forma de la proposición se supere no debe acaecer solamente de un modo inmediato, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento opuesto debe expresarse; no debe

tratarse tan sólo de un entorpecimiento interno, sino que debe exponerse este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo real, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa. Como proposición, lo especulativo es sólo el entorpecimiento interior y el retorno inexistente de la esencia a sí misma. He ahí por qué las exposiciones filosóficas nos remiten con tanta frecuencia a esta intuición interior, con lo que se ahorra la exposición del movimiento dialéctico de la proposición que exigíamos. La proposición debe expresar lo que es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí. En cualquier otro conocimiento, es este lado de lo interior expresado lo que sirve de demostración. Pero, una vez separada la dialéctica de la demostración, el concepto de la demostración filosófica se ha perdido, en realidad.

Cabe recordar, a este propósito, que en el movimiento dialéctico entran también proposiciones como partes o elementos; parece, pues, presentarse de nuevo a cada paso la dificultad señalada y como si fuera una dificultad de la cosa misma. Es algo parecido a lo que sucede en la demostración usual, en que los fundamentos empleados requieren a su vez una fundamentación, y así sucesivamente, hasta el infinito. Pero esta forma de fundamentar y condicionar corresponde a un tipo de demostración diferente del movimiento dialéctico y, por tanto, al conocimiento externo. El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto. No se da, pues, ningún contenido de esta clase que se comporte como sujeto puesto como fundamento y al que su significación le corresponda como un predicado; inmediatamente, la proposición es solamente una forma vacía. Fuera del sí mismo intuido de un modo sensible o representado, sólo es, preferentemente, el nombre como tal nombre el que designa el sujeto puro, lo uno carente de concepto. Por esta razón, puede ser útil, por ejemplo, evitar la voz Dios, ya que esta palabra no es de modo inmediato y al mismo tiempo concepto, sino el nombre en sentido propio, la quietud fija del sujeto que sirve de fundamento; en cambio, el ser o lo uno, por ejemplo, lo singular, el sujeto indican también de por sí, de un modo inmediato, conceptos. Aun cuando de aquel sujeto se digan verdades especulativas, su contenido carece del concepto inmanente, pues éste se da solamente como sujeto en reposo, y aquellas verdades, debido a esta circunstancia, adquieren fácilmente la forma de lo puramente edificante. Y también por este lado nos encontramos con que podrá aumentar o disminuir por culpa de la misma exposición filosófica el obstáculo que radica en la costumbre de entender el predicado especulativo con arreglo a la forma de la proposición, y no como concepto y esencia. La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto.

2. Genialidad y sano sentido común

Tanto como el comportamiento razonador entorpece el estudio de la filosofía la figuración no razonable de verdades establecidas, sobre las que quien las posee cree que no hace falta volver, sino que basta con tomarlas como base y expresarlas y enjuiciar y condenar a base de ellas. Vista la cosa por este lado, es especialmente necesario que la filosofía se convierta en una actividad sería. Para todas las ciencias, artes, aptitudes y oficios vale la convicción de que su posesión requiere múltiples esfuerzos de aprendizaje y de

práctica. En cambio, en lo que se refiere a la filosofía parece imperar el prejuicio de que, si para poder hacer zapatos no basta con tener ojos y dedos y con disponer de cuero y herramientas, en cambio, cualquiera puede filosofar directamente y formular juicios acerca de la filosofía, porque posee en su razón natural la pauta necesaria para ello, como si en su que no poseyese también la pauta natural del zapato. Tal parece como si se hiciese descansar la posesión de la filosofía sobre la carencia de conocimientos y de estudio, considerándose que aquella termina donde comienzan éstos. Se la reputa frecuentemente como un saber formal y vacío de contenido y no se ve que lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aun en cuanto al contenido, sólo puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía; y que las otras ciencias, por mucho que intenten razonar sin la filosofía, sin ésta no pueden llegar a poseer en sí mismas vida, espíritu ni verdad.

Por lo que respecta a la filosofía en el sentido propio de la palabra, vemos cómo la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común que no se esfuerzan por cultivarse ni se cultivan en otros campos del saber ni en la verdadera filosofía se consideran de un modo inmediato como un equivalente perfecto y un buen sustituto de aquel largo camino de la cultura, de aquel movimiento tan rico como profundo por el cual arriba el espíritu al saber, algo así como se dice que la achicoria es un buen sustituto del café. No resulta agradable ver cómo la ignorancia y hasta la misma tosquedad informe y sin gusto, incapaz de retener su pensamiento sobre una proposición abstracta, y menos aun sobre el entronque de varias, asegura ser ora la libertad y la tolerancia del pensamiento, ora la genialidad. Como es sabido, ésta hizo en otro tiempo tantos estragos en la poesía como ahora hace en la filosofía; pero, en vez de crear poesía, esta genialidad, cuando sus productos tenían algún sentido, producía una prosa trivial o, en los casos en que se remontaba por encima de ésta, discursos demenciales. Lo mismo ocurre ahora con el filosofar natural, que se reputa demasiado bueno para el concepto y que mediante la ausencia de éste, se considera como un pensamiento intuitivo y poético y lleva al mercado las arbitrarias combinaciones de una imaginación que no ha hecho más que desorganizarse al pasar por el pensamiento, productos que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía.

Y, a la inversa, cuando discurre por el tranquilo cauce del sano sentido común, el filosofar natural produce, en el mejor de los casos, una retórica de verdades triviales. Y cuando se le echa en cara la insignificancia de estos resultados, nos asegura que el sentido y el contenido de ellos se hallan en su corazón y debieran hallarse también en el corazón de los demás, creyendo pronunciar algo inapelable al hablar de la inocencia del corazón, de la pureza de la conciencia y de otras cosas por el estilo, como sí contra ellas no hubiera nada que objetar ni nada que exigir. Pero lo importante no era dejar lo mejor recatado en el fondo del corazón, sino sacarlo de ese pozo a la luz del día. Hace ya largo tiempo que podían haberse ahorrado los esfuerzos de producir verdades últimas de esta clase, pues pueden encontrarse desde hace muchísimo tiempo en el catecismo, en los proverbios populares, etc. No resulta difícil captar tales verdades en lo que tienen de indeterminado o de torcido y, con frecuencia, revelar a su propia conciencia cabalmente las verdades opuestas. Y cuando esta conciencia trata de salir del embrollo en que se la ha metido, es para caer en un embrollo nuevo, diciendo tal vez que las cosas son, tal como está establecido, de tal o cual modo y que todo lo demás es puro sofisma; tópico éste a que suele recurrir el buen sentido en contra de la razón cultivada, a la manera como la ignorancia filosófica caracteriza de una vez por todas a la filosofía con el nombre de sueños de

visionarios. El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente él: en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste.

Cuando se busca una calzada real que conduzca a la ciencia, no se cree que hay otra más segura que el confiarse al buen sentido, aunque, para ponerse a tono con la época y con la filosofía, se lean las reseñas críticas sobre las obras filosóficas e incluso los prólogos a ellas y sus primeros párrafos, que enuncian los principios universales sobre lo que se basa todo, del mismo modo que las reseñas, aparte de la información histórica, contienen además un juicio, el cual, precisamente por ser un juicio, trasciende sobre lo enjuiciado. Se marcha por este camino común con la bata de andar por casa, mientras el sentimiento augusto de lo eterno, lo sagrado y lo infinito recorre con sus solemnes ropas sacerdotales un camino que es ya de por sí más bien el ser inmediato en el mismo centro, la genialidad de las ideas profundas y originales y de los altos relámpagos del pensamiento. Pero, como esta profundidad no descubre aún la fuente de la esencia, estos destellos no son todavía el empireo. A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de los dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente.

3. El autor y el público

Al sostener yo que el automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe, podría parecer que la consideración de que los aspectos que aquí hemos tocado y otros aspectos externos difieren de las representaciones de nuestra época acerca de la naturaleza y la forma de la verdad y son, incluso, totalmente contrarios a ellas no promete prestar favorable acogida al intento de presentar en dicha determinación el sistema de la ciencia. Creo, sin embargo, que si a veces, por ejemplo, se ha cifrado la excelencia de la filosofía de Platón en sus mitos carentes de valor científico, también ha habido épocas a las que ha podido llamarse, incluso, épocas de entusiasmo exaltado, en que la filosofía aristotélica era apreciada en razón de su profundidad especulativa y en que el *Parménides*, de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la dialéctica antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la expresión positiva de la vida divina, y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis, este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el concepto puro. Y también me parece que lo que hay de excelente en la filosofía de nuestro tiempo cifra su valor en la científicidad y que, aun cuando otros piensen de manera distinta, sólo gracias a la científicidad se hace valer esa filosofía. Puedo, así, confiar en que este ensayo de reivindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar sabrá abrirse paso, apoyado en la verdad interna de la cosa misma. Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo

aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado; como también de que el individuo necesita de este resultado para afirmarse en lo que todavía no es más que un asunto suyo aislado y para experimentar como algo universal la convicción que por el momento pertenece solamente a lo particular. Ahora bien, en este respecto hay que distinguir frecuentemente entre el público y los que se hacen pasar por sus representantes y portavoces. Aquél se comporta, desde muchos puntos de vista, de un modo muy distinto e incluso opuesto al de éstos. Mientras que el público, bondadosamente, se culpa a sí mismo de que una obra filosófica no le llega, quienes se hacen pasar por sus representantes y portavoces echan toda la culpa a los autores, seguros ellos de su competencia. La acción de la obra sobre el público es más callada que la de “los muertos que entierran a sus muertos”.¹³ Y si, hoy, la penetración general se halla más cultivada, si su curiosidad es más vigilante y su juicio se determina con mayor rapidez, de tal modo que “los pues de quienes han de sepultarte se hallan ya a la puerta”,¹⁴ de esto hay que distinguir, no pocas veces, la acción más lenta que va rectificando la atención captada por aseveraciones imponentes y corrigiendo las censuras despectivas para entregar así, al cabo de algún tiempo, a una parte el mundo de los suyos, al paso que los otros, tras el mundo de sus contemporáneos, carecerán de posteridad.

Como, por lo demás, vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquélla se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo.

Ciencia de la experiencia de la conciencia

Introducción Propósito y método de esta obra

Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado. Parece justificada esta preocupación, ya que, de una parte, puede haber diversas clases de conocimiento, una de las cuales se preste mejor que las otras para alcanzar dicho fin último, pudiendo, por tanto, elegirse mal entre ellas; y, de otra parte, porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad. E incluso puede muy bien ocurrir que esta preocu-

¹³ San Mateo VIII, 22.

¹⁴ Hechos V, 9.

pación se trueque en el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí sea en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alce una barrera que los separara sin más. En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él. En ambos casos empleamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio. Podría parecer, ciertamente, que cabe obviar este inconveniente por el conocimiento del modo como el instrumento actúa, lo cual permitirá descontar del resultado la parte que al instrumento corresponde en la representación que por medio de él nos formamos de lo absoluto y obtener así lo verdadero puro. Pero, en realidad, esta corrección no haría más que situarnos de nuevo en el punto de que hemos partido. Si de una cosa modelada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa para nosotros —aquí, lo absoluto— vuelve a ser exactamente lo que era antes de realizar este esfuerzo, el cual resultará, por tanto, baldío. Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros; pues el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo. O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío.

No obstante, sí el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [reell]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.

Esta consecuencia se desprende del hecho de que solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto. Se la puede refutar alegando la distinción de que un conocimiento puede ser verdadero aun no conociendo lo absoluto, como la ciencia pretende, y de que el conocimiento en general, aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, puede ser capaz

de otra verdad. Pero, a la vista de esto, nos damos cuenta de que este hablar sin ton ni son conduce a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un otro verdadero, y de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que presuponen un significado que hay que empezar por encontrar.

En vez de ocuparnos de tales inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para posesionarios de lo absoluto o como un médium a través del cual contemplamos la verdad, etc. —relaciones a las que evidentemente conducen todas estas representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento—; en vez de ocuparnos de los subterfugios que la incapacidad para la ciencia deriva de los supuestos de tales relaciones para librarse del esfuerzo de la ciencia, aparentando al mismo tiempo un esfuerzo serio y celoso; en vez de torturarnos en dar respuesta a todo esto, podríamos rechazar esas representaciones como contingentes y arbitrarias y considerar incluso como un fraude al empleo, con ello relacionado, de palabras como lo absoluto, el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo y otras innumerables, cuyo significado se presupone como generalmente conocido. En efecto, el pretextar, por una parte, que su significado es generalmente conocido y, por otra, que se posee su concepto mismo no parece proponerse otra cosa que soslayar lo fundamental, que consiste precisamente en ofrecer este concepto. Con mayor razón, por el contrario, cabría rehuir el esfuerzo de fijarse para nada en esta clase de representaciones y maneras de hablar por medio de las cuales se descartaría a la ciencia misma, ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia. Pero la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aun la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Es indiferente, a este propósito, representarse que ella sea la manifestación porque aparece junto a otro saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse.

Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella. En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo. Mediante aquella aseveración, declararíamos que su fuerza se halla en su ser; pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y asevera que la ciencia no es nada para él, y una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra. Y aun menos puede la ciencia remitirse al barrunto mejor que se daría en el conocimiento no verdadero y que en él mismo señalaría hacia ella, pues, de una parte, al hacerlo así, seguiría remitiéndose a un ser y, de otra parte, se remitiría a sí misma como al modo en que es en el conocimiento no verdadero, es decir, en un modo malo de su ser y a su manifestación, y no a lo que ella es en y para sí. Por esta razón, debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta.

Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [reellste] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aun, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho. La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia. Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real. Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña. En cambio, el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender.

La totalidad de las formas de la conciencia no real [reales] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente negativo. Es éste un punto de vista unilateral que la conciencia natural tiene en general de sí misma; y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado. Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como es negación

determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.

Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte. Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia; y tampoco conseguirá nada aferrándose a una sensibilidad que asegure encontrarlo todo bueno en su especie, pues también esta seguridad se verá igualmente violentada por la razón, la cual no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie. O el temor a la verdad puede recatarse ante sí y ante otros detrás de la apariencia de que es precisamente el ardoroso celo por la verdad misma lo que le hace tan difícil y hasta imposible encontrar otra verdad que no sea la de la vanidad de ser siempre más listo que cualesquiera pensamientos procedentes de uno mismo o de los demás; esta vanidad, que se las arregla para hacer vana toda verdad, replegarse sobre sí misma y nutrirse de su propio entendimiento, el cual disuelve siempre todos los pensamientos, para encontrar en vez de cualquier contenido exclusivamente el yo escueto, es una satisfacción que debe dejarse abandonada a sí misma, ya, que huye de lo universal y busca solamente el ser para sí.

Dicho lo anterior, con carácter previo y en general, acerca del modo y la necesidad del proceso, será conveniente que recordemos algo acerca del método del desarrollo. Esta exposición, presentada como el comportamiento de la ciencia hacia el saber tal como se manifiesta y como investigación y examen de la realidad del conocimiento, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como pauta. En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado o no consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es la pauta, se considera aquí como la esencia o el en sí. Pero, en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse a cabo examen alguno.

Esta contradicción y su eliminación resultarán de un modo más determinado si recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Ésta, en efecto, distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella misma; y el lado determinado de esta relación o del ser

de algo para una conciencia es el saber. Pero, de este ser para otro distinguimos el ser en sí; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama verdad. Aquí, no nos interesa saber, fuera de lo dicho, lo que sean propiamente estas determinaciones, pues, siendo nuestro objeto el saber tal como se manifiesta, por el momento tomaremos sus determinaciones a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda de que se ofrecen del modo como las hemos captado.

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es en sí. Sin embargo, en esta investigación el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resultara sería más bien su ser para nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.

Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un para otro, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto y entendemos por objeto, por el contrario, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma.

Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver. En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro

momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen. Si en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el en sí no es en sí o que solamente era en sí para ella. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste.

Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia. En esta relación, hay que hacer resaltar con mayor precisión en el proceso más arriba señalado un momento por medio del cual se derramará nueva luz sobre el lado científico de la exposición que ha de seguir. La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de éste algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer en sí, otro el ser para ella de este en sí. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el ser para ella de este en sí y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

En esta exposición del curso de la experiencia hay un momento por el que ésta no parece coincidir con lo que se suele entender por experiencia. En efecto, la transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, aquel sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto. Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese en otro objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí. Pero, en aquel punto de vista señalado, el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia misma. Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos. Nos encontramos aquí, en realidad, con la misma circunstancia de que más arriba hablábamos, al referirnos a la relación de esta exposición con el escepticismo, o sea la de que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero. Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el en sí deviene un ser del en sí para

la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así en su movimiento, un momento del ser en sí o ser para nosotros, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el contenido de lo que nace ante nosotros es para ella, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; para ella, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.

Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia.

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son figuras de la conciencia. Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, a conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.

A) Conciencia

I. La certeza sensible o el esto y la suposición

El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que es. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente inmediato o receptivo, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción.

El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo

soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto. Yo, éste, no estoy cierto de esta cosa porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque la cosa de que estoy cierto sea en ella misma, atendiendo a multitud de diversas cualidades, una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es, y es solamente porque es; ella es: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro ser o esta inmediatez simple constituye la verdad de la cosa. Y asimismo la certeza, como relación, es una pura relación inmediata: la conciencia es yo y nada más, un puro éste; el singular sabe un puro esto o lo singular.

Pero, si nos fijamos atentamente, vemos que en el puro ser, que constituye la esencia de esta certeza y que ésta enuncia como su verdad, se halla en juego mucho más. Una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un ejemplo de ella. Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos estos mencionados, el éste como yo y el esto como objeto. Y si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo.

1. El objeto de esta certeza

Esta diferencia entre la esencia y el ejemplo, entre la inmediatez y la mediación, no la establecemos solamente nosotros, sino que la encontramos en la certeza sensible misma, y debemos acogerla en la forma como está en ella y no tal y como nosotros acabamos de determinarla. En ella, lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como la esencia, es el objeto; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no en sí, sino por medio de un otro, el yo, un saber que sólo sabe el objeto porque él es y que puede ser o no ser. Pero el objeto es, es lo verdadero y la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es.

Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza. Para lo cual no debemos pararnos a reflexionar y meditar sobre lo que en verdad pueda ser, sino considerarlo solamente tal y como la certeza sensible lo tiene en ella.

Hay que preguntarle, por tanto, a ella misma: ¿qué es el esto? Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el ahora y el aquí, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de ¿qué es el ahora? contestaremos, pues, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si ahora, este mediodía revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.

El ahora que es la noche se conserva, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo que es; pero se muestra más bien como un algo que no es. El ahora mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo negativo en general. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el ahora y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un universal; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.

Como un universal enunciamos también lo sensible; lo que decimos es: esto, es decir, el esto universal, o: ello es, es decir, el ser en general. Claro está que no nos representamos el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos.

Y lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con el aquí. El aquí es, por ejemplo, el árbol. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: el aquí no es un árbol, sino que es una casa. El aquí mismo no desaparece, sino que es permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc. El esto se revela, de nuevo, pues, como una simplicidad mediada o como universalidad.

Esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el ser puro como su esencia, pero no como algo inmediato, sino [como] algo a lo que es esencial la negación y la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros suponemos como el ser, sino como el ser determinado como la abstracción o lo universal puro; y nuestra suposición, para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes.

Si comparamos la relación en que primeramente surgían el saber y el objeto con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten. El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible, pues lo universal en que se ha convertido no es ya tal y como el objeto debiera ser esencial para ella, sino que ahora se hace presente en lo contrario, es decir, en el saber, que antes era lo no esencial. Su verdad está en el objeto como mi objeto o en la suposición; es porque yo sé de él. Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo; y queda por todavía lo que la experiencia nos indica acerca de esta su realidad.

2. El sujeto de esta certeza

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque yo los tengo. El ahora es día porque yo

lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, éste, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.

Lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto universal, cuyo ver no es un ver del árbol ni de esta casa, sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que en torno a ella sucede, ante la casa o el árbol. El yo sólo es universal, como ahora, aquí o éste, en general; cierto es que lo que supongo es un yo singular, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares; y lo mismo, al decir yo digo este yo singular, digo en general, todos los yo; cada uno de ellos es lo que digo: yo, este yo singular. Y cuando se exige de la ciencia como su piedra de toque a la que sencillamente no podría hacer frente, que deduzca, construya o descubra a priori, o como ello quiera expresarse, una llamada esta cosa o un este hombre, sería obligado que quienes tal exigen dijeran qué esta cosa o qué este yo suponen; pero decir esto es imposible.

3. La experiencia de esta certeza

La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que no permanece o es aquel ahora y aquí y aquel yo que yo supongo. Por donde llegamos al resultado de poner la totalidad de la certeza sensible misma como su esencia, y no ya sólo un momento de ella, como sucedía en los dos casos anteriores, en que su realidad debía ser primeramente el objeto contrapuesto al yo y luego el yo. Así, pues, sólo es la certeza sensible misma en su totalidad la que se mantiene en ella como inmediatez, excluyendo así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba.

Por consiguiente, a esta inmediatez pura no interesa ya para nada el ser otro del aquí como árbol que se torna en un aquí que es un no árbol, el ser otro del ahora como día que se torna en un ahora que es noche u otro yo para el que un otro es objeto. Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia. Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo, evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no-árbol; ni me entero tampoco de que otro yo ve el aquí como no-árbol o de que yo mismo tomo en otra situación el aquí como no-árbol o el ahora como no-día, sino que yo soy puro intuir; yo, para mí, me mantengo en que el ahora es día o en que el aquí es árbol, y no comparo tampoco entre sí el aquí y el ahora, sino que me mantengo en una relación inmediata: el ahora es día.

Y, como, según esto, esta certeza se niega ya a salir de sí cuando llamamos su atención hacia un ahora que es noche o hacia un yo para quien es noche, vamos nosotros hacia ella y hacemos que se nos muestre el ahora que se

afirma. Y tenemos que dejar que se nos muestre, pues la verdad de esta relación inmediata es la verdad de este yo, que se circunscribe a un ahora o un aquí, si después asumiésemos esta verdad o nos mantuviésemos alejados de ella, carecería ya de toda significación, pues superaríamos con ello la inmediatez que le es esencial. Debemos, por tanto, colocarnos en el mismo punto del tiempo o del espacio, hacer que se nos muestre, es decir, convertirnos en este mismo yo que es el que sabe con certeza. Veamos, pues, cómo está constituido lo inmediato que se nos muestra.

Se muestra el ahora, este ahora. Ahora; cuando se muestra, ya ha dejado de existir; el ahora que es es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya. El ahora tal como se nos muestra, es algo que ha sido, y esta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que ha sido no es, de hecho, una esencia; no es, y de lo que se trataba era del ser.

En esta indicación vemos, pues, solamente un movimiento cuya trayectoria es la siguiente: 1º Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad. 2º Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que ha sido está superado. 3º Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es. El ahora y la indicación del ahora están constituidos, pues, de tal modo que ni el ahora ni la indicación del ahora son algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos; se pone el esto, pero lo que se pone es más bien un otro o el esto es superado; y este ser otro o superación de lo primero es nuevamente superado, a su vez, retornándose así a lo primero. Pero este primero reflejado en sí no es exactamente lo mismo que primeramente era, es decir, algo inmediato, sino que es cabalmente algo reflejado en sí o algo simple, que permanece en el ser otro lo que es: Un ahora que es absolutamente muchos ahora; y esto es el verdadero ahora, el ahora como día simple, que lleva en sí muchos ahora, muchas horas; y un tal ahora, una hora, es también muchos minutos, y este ahora es, asimismo, muchos ahora, y así sucesivamente. La indicación es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de horas compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal.

El aquí indicado que yo retengo es también un este aquí que de hecho no es este aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez, también este múltiple ser otro en el arriba, el abajo, etc. El aquí que se trataba de indicar desaparece en otros aquí, pero también éstos, a su vez, desaparecen; lo indicado, retenido y permanente es un esto negativo, que sólo es en cuanto que los aquí se toman como deben tomarse, pero superándose en ello; es un simple conjunto de muchos aquí. El aquí supuesto sería el punto; pero éste no es, sino que, al indicárselo como lo que es, la indicación no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que, partiendo del aquí supuesto, conduce a través de muchos aquí al aquí universal, que es una simple multiplicidad de aquís, lo mismo que el día es una multiplicidad de horas.

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia

de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio. Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto estos o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir. La verdad del esto sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, pero resulta que la experiencia universal es más bien lo contrario; toda conciencia supera a su vez una tal verdad, como por ejemplo el aquí es un árbol o el ahora es mediodía, y expresa lo contrario de ello: el aquí no es un árbol, sino una casa; y lo que en esta afirmación, que supera la primera, es a su vez una afirmación semejante de un esto sensible lo supera también inmediatamente; y así, en toda certeza sensible sólo se experimenta en verdad lo que hemos visto, es decir, el esto precisamente como un universal, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal. Y, al remitirnos a la experiencia universal, se nos permitirá que nos anticipemos a la consideración de lo práctico. A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [Realität] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [Realität] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.

Sin embargo, también quienes formulan semejante afirmación dicen, con arreglo a las anteriores observaciones, directamente lo contrario de lo que suponen, y este fenómeno es tal vez el que mejor se presta a llevamos a reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible. Hablan de la existencia de los objetos externos, que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas reales, absolutamente singulares, totalmente personales e individuales, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. Suponen este trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, esto; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran decir este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es inasequible al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por tanto, bajo el intento real de decirlo se desintegraría; quienes comenzaran a describirlo no podrían acabar su descripción, sino que deberían dejarlo a cargo de otros, los cuales tendrían que reconocer ellos mismos, a la postre, que hablaban de una cosa que no es. Suponen, por tanto, indudablemente este trozo de papel, que aquí es completamente otro que el de arriba; pero hablan de “cosas reales, de objetos externos o sensibles, de esencias absolutamente individuales”, etc.; es decir, sólo dicen de ellos lo universal; por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto. Si no decimos de algo sino que es una cosa real, un objeto externo, no decimos solamente lo más universal de todo, y de este modo enunciamos más bien en su igualdad con

todo que su diferenciabilidad. Si digo una cosa singular, la digo más bien como totalmente universal, pues todo es una cosa singular; lo mismo que esta cosa es todo lo que se quiera. Y si, más exactamente, se indica este trozo de papel, tendremos que todo papel es un este trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal. Pero, sí quiero echar mano del discurso que tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto y no dejar, así, que se exprese en modo alguno en palabras, puedo indicar este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como un aquí que es un aquí de otros aquí o en él mismo un simple conjunto de muchos aquí; es decir, que es un universal; lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, lo percibo.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas

Introducción

1.

No goza la filosofía, como gozan otras ciencias, de la ventaja de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación, y como ya admitido, en el punto de partida y en su curso sucesivo, el método de su investigación. Es verdad que la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad. Además, ambas dos tratan del reino de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen entre sí y con Dios, como su verdad. Por lo que la filosofía puede, y aun debe suponer un cierto conocimiento de sus objetos, como también cierto interés por ellos, y esto resulta, ya que no de otra cosa, de que la conciencia, antes de formarse conceptos, se forma representaciones de los objetos y el espíritu pensador sólo a través de las representaciones, y trabajando sobre ellas, puede alzarse hasta el conocimiento pensado y el concepto.

Pero en la consideración pensadora pronto se impone la obligación de mostrar la necesidad de su contenido y de probar la esencia y los caracteres de sus objetos. Aquel cierto conocimiento que, según hemos dicho, teníamos anteriormente, aparece, por esto mismo, insuficiente, así como también inadmisibles el hacer o dejar pasar o aserciones. Pero en esto estriba precisamente la dificultad de los comienzos de la filosofía, porque, como quiera que todo comienzo es algo inmediato, da ocasión, o mejor dicho, es ya por sí mismo una presuposición. La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos.

2.

Pero si es verdad, como lo es ciertamente, que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, lo humano es, por sólo este hecho, lo que se realiza por medio del pensamiento. Ahora bien: siendo la filosofía un modo peculiar del pensamiento, un modo por el cual el pensamiento se eleva al conocer, y al conocer por medio de conceptos, su pensamiento debe también

poseer una diferencia respecto a aquel pensamiento cuya eficacia opera sobre todo lo humano, y que realiza por antonomasia la humanidad en lo humano por cuanto se identifica con él, y el pensamiento es en sí uno solo. Esta diferencia nace de que el contenido humano de la conciencia, producto del pensamiento, aparece primeramente, no en forma de pensamiento, sino como sentimiento, intuición y representación, formas que han de ser distinguidas del pensamiento formal.

Es antiguo prejuicio, afirmación que se ha hecho trivial, que el hombre se distingue del animal por el pensamiento, puede parecer trivial, pero también pudiera parecer extraño que haya necesidad de recordar esta antigua creencia. Y, sin embargo, parece que es necesario, a causa de las corrientes modernas, que se complacen en separar el pensamiento de el sentimiento hasta llegar a presentarlos como enemigos, como si el sentimiento fuese desnaturalizado, manchado y hasta aniquilado por el pensamiento, y la religión y la religión y la religiosidad no tuviesen su raíz y asiento en el pensamiento mismo. Al hacer tal separación se olvida que sólo el hombre es capaz de religión tan extraña al animal como la moralidad y el derecho.

Cuando se afirma dicha separación de religión y pensamiento, se trae a la mente aquel pensamiento que puede ser considerado como reflexión, o sea el pensamiento reflejo que tiene por contenido y hace relación a la experiencia, los pensamientos en cuanto tales. El haber descuidado tener presente la diferencia propia de la filosofía respecto del pensamiento, ha sido ocasión de las más groseras opiniones y de los reproches que consiguientemente le han dirigido. Porque la religión, el derecho y la moralidad pertenecen al hombre solamente, y no por otra razón, sino porque es un ser pensante; en los hechos religiosos, jurídicos y morales (ya sean sentimientos, creencias o representaciones), el pensamiento, en general, no permanece inactivo; su actividad y sus producciones están contenidas y presentes en aquellos hechos. Pero una cosa es tener sentimientos y representaciones determinados y compenetrados por el pensamiento, y otra tener pensamientos sobre ellos. Sólo los pensamientos, producidos por la reflexión sobre aquellos modos de la conciencia, constituyen lo que se llama reflexión, razonamiento, etc., y también filosofía.

Sucede, además, y el equívoco ha reinado aquí más que en otra parte, que se ha afirmado que dicha reflexión es la condición y el único camino por el que se llega a la reflexión y al conocimiento de lo externo y de lo verdadero. Así, por ejemplo, las pruebas metafísicas (hoy ya continuadas) de la existencia de Dios se inventaron con el fin de hacer surgir, y como si sólo y esencialmente por medio de ellas pudiese surgir, la fe y la convicción de la existencia de Dios. Esta afirmación correría pareja con la de que nosotros no podríamos comer antes de haber adquirido el conocimiento de las cualidades químicas, botánicas o zoológicas de los medios de nutrición, o que debiésemos esperar para digerir hasta consumir el estudio de la anatomía y fisiología. Si así fuese, estas ciencias, en su campo, como la filosofía en el suyo, ganarían en utilidad, y hasta serían absolutamente indispensables, o mejor dicho, todas ellas, antes que ser indispensables, no existirían.

3.

Sea cual fuere el contenido que llena nuestra conciencia, da el carácter determinante a los sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, deberes, etc., y a los pensamientos y conceptos. Sentimiento, intuición, imagen, son, por consiguiente, las formas de aquel contenido, el cual permanece

uno y el mismo, ya sea sentido, intuido, representado, querido, o ya sea solamente sentido, o también intuido, etc., mezclando a estas sensaciones e intuiciones, pensamientos, o meramente pensado sin mezcla alguna. En una cualquiera de estas formas, o en la mezcla de varias de ellas, el contenido es objeto de la conciencia. Pero en ésta su naturaleza de objeto sucede también que los caracteres de las varias formas vienen a superponerse al contenido, por lo que parece que, según cada una de ellas, nace un objeto particular, y lo que en sí es lo mismo, puede parecer distinto.

Sentimientos, intuiciones, apetencias, voliciones, etc., en cuanto tenemos conciencia de ellos, son denominados, en general, representaciones; por esto puede decirse, en general, que la filosofía pone, en el lugar de las representaciones, pensamientos, categorías, y más propiamente, conceptos. Las representaciones, en general, pueden ser consideradas como metáforas de los pensamientos y conceptos. Pero no basta poseer representaciones para poseer su significación en el pensamiento: esto es, no conocemos aún los pensamientos y conceptos que corresponden a ellas. Recíprocamente, una cosa es tener pensamientos y conceptos, y otra saber que sean representaciones, intuiciones y sentimientos que corresponden a ellas. Esto explica, por una parte, lo que se llama la incomprendibilidad de la filosofía. La dificultad nace en parte de una incapacidad que en sí es solamente falta de hábito de pensar abstractamente; esto es, de poder situar firmemente delante del espíritu pensamientos puros, y moverse en ellos. En nuestra conciencia ordinaria, los pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual, y en nuestro pensar, reflexionar y razonar mezclamos sentimientos (en toda proposición de contenido sensible, por ejemplo, esta hoja es verde, van ya mezcladas categorías como el ser y la individualidad). Pero es otra cosa muy distinta tomar propiamente como objeto los pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna. Otro motivo de incomprendibilidad es la impaciencia por querer hallar frente a sí, en forma de representación lo que en la conciencia está solamente como pensamiento y concepto. Y se oye decir que no se sabe qué es lo que se debe pensar en un concepto dado, siendo así que en un concepto no se debe pensar otra cosa que en el concepto mismo. Pero el sentido de dicha demanda está en que se quiere tener del concepto una representación conocida y ordinaria; a la conciencia le parece como si, al quitarle la representación, se le quitase el terreno que constituye su firme y habitual sostén. Cuando se ve transportada a la región de los conceptos puros no sabe ya en dónde se halla. Se estiman por esto, como maravillas de comprensibilidad, aquellos escritores, predicadores, oradores, etc., que ofrecen a sus lectores u oyentes cosas que ellos ya saben, que les son familiares y que se comprenden por sí mismas.

4.

En sus relaciones con nuestra común conciencia, la filosofía debería, ante todo, demostrar, o más bien revelar la necesidad de su modo peculiar de conocimiento. Pero respecto a los objetos de la religión, y a la verdad en general, debería demostrar la capacidad de conocerlas ella por sí misma; respecto a la diversidad que se manifiesta entre el pensamiento filosófico y las representaciones religiosas, debería justificar sus determinaciones divergentes de éstas.

5.

Con el fin de suministrar una noción preliminar sobre la diferencia de que venimos hablando, y sobre la afirmación relacionada con ella de que el ver-

dadero contenido de nuestra conciencia se obtiene y es examinado a su propia luz al traducirlo en la forma del pensamiento y del concepto, debemos recordar otra antigua opinión: la de que para aprender lo que hay de verdad en los objetos y en los acontecimientos, así como en los sentimientos, en las intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso reflexionar. Ahora bien: la reflexión, en todo caso, produce, por lo menos, este efecto: transforma los sentimientos, las representaciones, etc., en pensamientos.

Como quiera que la filosofía considera como forma peculiar de las operaciones sólo el pensamiento, y todo hombre, por su naturaleza, está hecho para pensar, de dicha abstracción, que descuida la diferencia expuesta en el § 3, se suele deducir lo contrario de lo que primeramente dijimos como gravamen contra la incomprendibilidad de la filosofía. Esta ciencia tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata, y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria, y en especial de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar en filosofía. Se admite que, respecto de las demás ciencias, sea preciso haberlas estudiado para conocerlas, y que sólo en virtud de dicho conocimiento se esté facultado para formular un juicio sobre ellas. Nadie duda de que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero, aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie, y tenga manos, y con ellas la habilitación natural para dicho oficio. Sólo para filosofar no se necesitará ni estudio, ni aprendizaje, ni trabajo. Esta cómoda opinión ha encontrado en estos últimos tiempos su confirmación en la doctrina del saber inmediato, del saber intuitivo.

6.

Por otra parte, no es menos importante para la filosofía establecer firmemente que su contenido no es otro que el que originariamente se ha producido y se produce en el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior e interior de la conciencia; esto es, que su contenido es la realidad. Llamamos experiencia a nuestra primera conciencia de este contenido. Una consideración un poco detenida del mundo distingue lo que en el vasto reino de la existencia interna y externa es simple apariencia fugaz e insignificante, de lo que en sí merece verdaderamente el nombre de realidad. Como la filosofía se distingue de todo otro modo de conciencia de uno, y el mismo contenido sólo por la forma, es necesario que esté de acuerdo con la realidad y la experiencia. Este acuerdo puede ser considerado como una prueba, por lo menos extrínseca, de la verdad de una filosofía, así como se puede considerar como fin supremo de la filosofía el producir, mediante la conciencia de este acuerdo, la conciliación de la razón conciente de sí misma con la razón cual ella es inmediatamente, con la realidad.

En el prefacio a la *Filosofía del derecho*, p. XIX se encuentran estas proposiciones: Lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional. Estas sencillísimas proposiciones han parecido extrañas a algunas personas, y han encontrado oposición aun en aquellas que no permiten que se ponga en duda que poseen filosofía, o por lo menos religión. Por lo que se refiere a la, religión, no es necesario traerla a debate, ya que sus doctrinas sobre el gobierno divino del mundo expresan de un modo bien preciso dichas dos proposiciones. Pero en lo que se refiere al significado filosófico, es de suponer tanta cultura que se sepa, no sólo que Dios es real —que es la cosa más real, y que es la única verdaderamente real—, sino también en la que atañe a la forma, que la existencia es, en parte, apariencia, y en parte solamente realidad.

En la vida ordinaria, se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal y a lo que en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea. Pero también ya para el ordinario modo de pensar una existencia accidental no merece el enfático nombre de real; la existencia accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es. Pero al hablar yo de realidad es preciso pensar en el sentido en que empleo esta expresión, porque en mi *Ciencia de la lógica* he tratado también de la realidad, y la he distinguido cuidadosamente, no sólo de la accidental, sino del ser determinado, de la existencia y de otros conceptos. A la realidad de lo racional se contraponen, por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra, que las ideas y los ideales son algo demasiado excelentes para gozar de realidad, o también algo demasiado impotentes para proporcionársela.

Pero la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y está todo él henchido de su deber ser, que también predica en el campo de la política, como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber cómo debiera ser, y no es; pues, si fuese como debiera ser, ¿adónde iría a parar la suficiencia de dicho deber ser? Cuando el intelecto con su deber ser se revuelve contra cosas, instituciones, etc., triviales, extrínsecas y pasajeras, que pueden también conservar por un determinado tiempo y para cierta clase de hombres una gran importancia relativa, tendrá también razón, y encontrará en aquel caso muchas cosas que no respondan a exigencias justas y universales; ¿quién no poseería la sabiduría de descubrir en todo aquello que le circunda muchas cosas que de hecho no son como deben ser? Pero tal sabiduría se equivoca cuando imagina entrar con dichos objetos y con su deber ser en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Ésta sólo tiene que habérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad, de la cual aquellos objetos, instituciones, condiciones, etc., son sólo el lado exterior y superficial.

7.

Como la reflexión contiene en general el principio (y el principio también en sentido de comienzo) de la filosofía, y habiendo vuelto ésta a su independencia en los modernos tiempos (después de la reforma de Lutero), y no habiéndose encerrado desde este período inicial en el campo abstracto, como en los comienzos filosóficos de Grecia, sino que se ha vuelto a la materia desmesurada, al parecer, del mundo fenoménico, el nombre de filosofía ha sido dado a todo aquel saber, y se agita en torno al conocimiento de la medida constante y de lo universal en el mar de las individualidades empíricas, y de lo necesario, de las leyes, en el aparente desorden de la infinita multitud de lo accidental, y, por consiguiente, toma además su contenido de las propias intuiciones y percepciones de lo exterior y de lo interior, de la naturaleza que está presente, como del espíritu presente y del ánimo del hombre.

El principio de la experiencia contiene la afirmación infinitamente importante de que el hombre, para aceptar y tener por verdadero un contenido, debe encontrarlo dentro de sí mismo; más determinadamente, que debe encontrar aquel contenido en concordancia y unión con la certidumbre de sí mismo. Debe estar él mismo allí, o solamente con sus sentidos externos, o

con su más profundo espíritu, con su autoconciencia esencial. Este principio es el mismo que en nuestros tiempos se ha denominado fe, saber inmediato, la revelación, en las cosas externas, y, principalmente, en el fuero interno. Nosotros denominamos por el contrario ciencias empíricas, por el punto de partida que toman, aquellas ciencias que han sido llamadas filosofía. Pero lo esencial que se proponen y producen son leyes, proposiciones generales, teorías: son los pensamientos de lo que existe. Así la física newtoniana ha sido llamada filosofía de la naturaleza; y así encontramos que, por ejemplo, Hugo Grocio, al estudiar la forma en que los pueblos se han conducido en la historia unos con otros, y con ayuda del raciocinio ordinario, estableció principios generales y formuló una teoría que puede ser denominada filosofía del derecho exterior de los estados.

También entre los ingleses el nombre de filosofía tiene, en general, un significado semejante, y Newton ha sido aplaudido por muchísimos filósofos: hasta en los catálogos de los fabricantes, aquellos instrumentos que, como los termómetros, los barómetros, etc., no son incluidos bajo un epígrafe especial como aparatos magnéticos o eléctricos, son denominados instrumentos filosóficos; pero, a decir verdad, sólo el pensamiento debería ser llamado instrumento de la filosofía y no un utensilio hecho de madera o de hierro o de otra materia semejante.¹⁵ Así se llama también filosofía la ciencia, nacida en tiempo recientísimo de la economía política, que es lo que en Alemania llamamos economía racional de los estados o economía de los estados iluminada por la inteligencia.¹⁶

Aun cuando dicho conocimiento pueda satisfacer en su propio campo, hay, en primer lugar, otra investigación de objetos que no están comprendidos en aquéllos: la libertad, el espíritu, Dios. Y no que tales objetos no puedan encontrarse en aquel campo, porque no pertenecen a la experiencia. Ciertamente no son aprehendidos por la experiencia sensible; pero aquello que está en la conciencia *in genere*, está por experiencia; hasta si se quiere, tal afirmación es tautología. Aquellos objetos quedan fuera del campo empírico, porque por su mismo contenido se demuestran desde luego como infinitos.

¹⁵ También el periódico editado por Thomson, se titula *Anales de la filosofía o gaceta de la química, mineralogía, historia natural, agricultura y artes*. De aquí se puede deducir de qué naturaleza son las materias que aquí se llaman filosóficas. Entre los anuncios de reciente publicación, encuentro en un periódico inglés el siguiente: *The art of preserving the hair on philosophical principles*. Por "principios filosóficos de la conservación del cabello" han de entenderse probablemente nociones químicas, fisiológicas, etcétera.

¹⁶ En relación con los principios generales de la economía, la expresión "principios filosóficos" corre frecuentemente de boca en boca entre los hombres de estado ingleses, aun en los discursos públicos. En la sesión parlamentaria de 1825 (2 de febrero) Brougham, con motivo de la contestación al discurso de la corona, se expresó así: "Aquellos principios del libre cambio, dignos en verdad de un hombre de estado y filosóficos (porque, sin duda alguna, son filosóficos) por haber aceptado los cuales hoy el parlamento ha felicitado a S.M., etc.". Y no sólo este individuo de la oposición, sino también el ministro de estado, Canning, en el banquete anual que en el mismo mes celebra la sociedad de armadores, bajo la presidencia del primer ministro, conde de Liverpool, teniendo a su lado, además de Canning, al habilitado general de la armada sir Charles Long, Canning, en respuesta a un brindis, dijo: "Ha comenzado un período en que los ministros tienen el poder de aplicar al gobierno de este país las sanas máximas de una profunda filosofía". Por diversa que la filosofía inglesa pueda ser de la alemana, produce satisfacción encontrar el nombre de filosofía en boca de los hombres de estado ingleses, ya que otras veces se suele emplear como objeto de caricatura o broma, o como algo odioso.

8.

Es dicho antiguo que se suele atribuir falsamente a Aristóteles con intención de expresar el punto de vista de su filosofía: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el intelecto que antes no haya estado en la experiencia. El que la filosofía especulativa no quiera conceder esta proposición, se debe considerar corara una mala inteligencia por su parte. Pero, por lo contrario, es preciso igualmente afirmar: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, en el significado general de que el *nous*, o entendiéndolo más profundamente, el espíritu, es la causa del mundo; y en aquel otro sentido más estrecho (cfr. § 2) de sentimiento jurídico, moral, religioso, es un sentimiento, y por consiguiente, una experiencia de tal contenido que tiene su raíz y sucede sólo en el pensamiento.

9.

Por otra parte, la razón subjetiva exige su ulterior satisfacción respecto de la forma, y esta forma es, en general, la necesidad (cfr. § 1). Por el contrario, en la manera peculiar de la ciencia empírica, en primer lugar lo universal que contiene, el género, etc., siendo por sí indeterminado, no está ligado por sí mismo con lo particular, sino que lo uno queda exterior y accidental a lo otro, como igualmente los hechos particulares conexos, tomados en sí mismos, son recíprocamente extrínsecos y accidentales. En segundo lugar, los puntos de partida de la ciencia empírica nos son dados inmediatamente, encontrados, presupuestos. Y por estos dos respectos no se da plena satisfacción a la forma de necesidad. La reflexión que se encamina a satisfacer esta tarea es la verdaderamente filosófica, el pensamiento especulativo. Y como reflexión que en su comunidad de naturaleza con la primera se distingue al mismo tiempo de ella, posee, además de las formas comunes, formas propias, de las cuales la universal es el concepto.

La relación de la ciencia especulativa con las demás ciencias es, por lo tanto, solamente ésta: que la ciencia especulativa no deja a un lado el contenido empírico de aquéllas, sino que lo reconoce y emplea; que igualmente reconoce lo que hay en ellas de universal, las leyes, los géneros, etcétera, y los convierte en su contenido propio; pero además introduce hace valer otras categorías entre las de la ciencia. La diferencia consiste, pues, sólo en dicho cambio de categorías. La lógica especulativa contiene la lógica antigua, y la metafísica conserva las mismas formas de pensamiento y las mismas leyes y objetos; pero al mismo tiempo las forma y transforma con categorías ulteriores. Hay que distinguir del concepto en sentido especulativo lo que ordinariamente se llama concepto. En este último sentido, unilateral, tiene fundamento la afirmación sentada y repetida mil veces, y que ha llegado a ser admitida sin discusión, de que el infinito no puede ser comprendido en el concepto.

10.

Esta idea del modo de conocimiento, que es conocimiento filosófico, tiene necesidad, a su vez, considerada así bajo el aspecto de su necesidad como de su capacidad para conocer los objetos absolutos, de ser justificada. Pero su justificación es ya ella misma un conocimiento filosófico, que por este mismo hecho sólo tiene su lugar en la filosofía. Sería, por consiguiente, antifilosófica una explicación preliminar, y no podría consistir en otra cosa que en un tejido de supuestos, de aserciones y de raciocinios (esto es, de afirmaciones accidentales) a los cuales con perfecto derecho se podrían oponer otros contrarios.

Uno de los puntos de vista capitales de la filosofía crítica es que antes de proceder al conocimiento de Dios, a la esencia de las cosas, etc., es preciso indagar la facultad de conocer para ver si es capaz de realizar semejante tarea; se debería aprender a conocer el instrumento antes de emprender la labor que por su medio ha de llevarse a cabo; porque si el instrumento fuese insuficiente, todo esfuerzo resultaría estéril. Tal pensamiento ha parecido de tal modo plausible, que ha despertado la mayor admiración y adhesión, y ha reconducido el conocer, de su interés por los objetos y del ocuparse de éstos, a sí mismo, al conocimiento formal. Pero sino queremos dejarnos llevar por las palabras, fácil es comprender que otra clase de instrumentos pueden examinarse y emplearse de otro modo que no sea el trabajo mismo a que están destinados; pero la indagación del conocimiento no puede efectuarse de otro modo que conociendo, de lo que se deduce que indagar este llamado instrumento no es otra cosa que conocerlo. Por consiguiente, querer conocer antes de conocer es absurdo, tan absurdo como el prudente propósito de aquel cierto Escolástico, de empezar a nadar antes arriesgarse en el agua.

Reinhold, que comprendió la confusión que hay en pretender comenzar de este modo, ha propuesto como remedio empezar con una filosofía hipotética y problemática, y en ella, no sabemos cómo, avanzar hasta que lleguemos por tal camino a la verdad primera. Mejor considerado, este camino nos conduce a algo muy ordinario; esto es, al análisis de una base empírica o de algo que fue preliminarmente admitido con una definición. No es desconocer que aquí hay una visión justa, que consiste en declarar hipotético y problemático el proceder ordinario por suposiciones y datos preliminares. Pero esta exacta visión no cambia la naturaleza de aquel procedimiento, sino que, por el contrario más bien se manifiesta desde luego su insuficiencia.

11.

Mas precisamente la tarea de la filosofía puede ser determinada del siguiente modo: El espíritu, como sentimiento e intuición, tiene por objeto lo sensible; como fantasía, las imágenes, como voluntad, los fines, etcétera. Ahora bien: como antítesis, o también como simple diferencia de estas formas que son propias de su ser determinado y de sus objetos, el espíritu procura también satisfacción a su máxima intimidad, al pensamiento, y toma el pensamiento como objeto. Así llega hasta sí mismo, en el más profundo sentido de la palabra, puesto que su principio, su más puro ser en sí, es el pensamiento. Pero en este su trabajo sucede que el pensamiento se revuelve en contradicciones; esto es, se pierde en la rígida no identidad de los pensamientos, de modo que no llega a sí mismo, sino que permanece implicado en su contrario. La más alta necesidad, la necesidad filosófica, se opone a este resultado del pensamiento simplemente intelectual, y se funda en que el pensamiento no renuncie a sí mismo; también en aquel conciente extravío de su presencialidad permanece fiel a sí mismo mientras no lo supere y en el pensamiento mismo realice la solución de sus propias contradicciones. La concepción de la dialéctica como constituyendo la naturaleza misma del pensamiento, y de que éste, como intelecto, debe emplearse en la negación de sí mismo, en la contradicción, constituye uno de los principales puntos de la lógica. Pero sucede que el pensamiento, desesperando de poder sacar de sí la solución de la contradicción en que se ha puesto, torna a las soluciones y a los calmantes que el espíritu encuentra en otras de sus modas y formas. El pensamiento, sin embargo, no tendría necesidad, en este retorno, de caer en la jurisdicción de aquella misología cuya experiencia ya Platón tuvo ante sí, ni de volverse polémicamente contra sí mismo, como sucede

cuando se afirma el llamado saber inmediato como forma exclusiva del conocimiento de la verdad.

12.

La génesis de la filosofía de la necesidad, de que hemos hablado, tiene por punto de partida la experiencia, la conciencia inmediata y razonadora. Excitado por ella como por un estímulo, el pensamiento se conduce de modo que la conciencia natural, sensible y razonadora se eleva al puro elemento de sí mismo, y de este modo se pone primeramente en una relación negativa con respecto al punto de partida de que se ha alejado. Encuentra de este modo primeramente en sí mismo, en la idea de la esencia del universo de estas apariciones, su satisfacción; esta idea (lo absoluto, Dios) puede ser más o menos abstracta. A la inversa, las esencias empíricas llevan consigo el estímulo para vencer la forma en la cual la riqueza de su contenido es ofrecida como algo de inmediato y de dado, como una multiplicidad ordenada en una yuxtaposición, y, por tanto, en general, como algo accidental, a elevar dicho contenido a algo necesario. Tal estímulo arranca al pensamiento de aquella universalidad y de aquella satisfacción que ha buscado solamente en sí mismo, y lo obliga a desarrollarse, moviéndose por sí mismo. Este desarrollo, por una parte, es singularmente un recoger el contenido con sus múltiples determinaciones dadas; por otra, plasma a éste, de modo que procede libremente, en sentido del pensamiento originario, y siguiendo la necesidad de la cosa misma.

De la relación entre inmediatitud y mediación en la conciencia hablaremos después expresa y más extensamente. Aquí basta con llamar la atención, como preliminar, sobre la circunstancia de que, si bien los dos momentos aparecen como distintos, ninguno de los dos puede faltar, y están en conexión inescindible. Así, el conocimiento de Dios, como de todo supra-sensible, en general, contiene esencialmente una elevación sobre la aprehensión sensible o intuición; contiene, por consiguiente, una relación negativa con respecto a ésta; pero en dicha relación se da juntamente la mediación. Porque mediación es principio y paso a un segundo término; de modo que este segundo término, en tanto es, en cuanto a él se une algo que es otro respecto de él. Por otra parte, el conocimiento de Dios no es menos independiente respecto a aquel lado empírico, y se conquista su independencia mediante dicha negación y elevación.

Si la mediación es presentada como una condicionalidad, y es puesta unilateralmente de relieve, se puede decir —aunque no se dice con ello gran cosa— que la filosofía debe su origen primero a la experiencia (al a posteriori). Pero, en realidad, el pensamiento es esencialmente la negación de un existente inmediato. Del mismo modo, el comer se debe a los medios de nutrición, porque sin éstos no se podría comer; el comer es de este modo representado como un ingrato que destruye aquello a que se debe él mismo. Y el pensamiento, en este sentido, no es menos ingrato. Pero la misma inmediatitud del pensamiento —reflejada en sí, y por lo mismo mediata en sí (el a priori)— es la universalidad, su estar en sí mismo; en la universalidad está satisfecho de sí mismo, y por ello es indiferente a la particularización, y, por consiguiente, a su propio desarrollo. Así, la religión, por muy desarrollada, o por muy grosera que sea, ya se haya elevado a conciencia científica o permanezca confinada en la simple fe o en el corazón, posee siempre la misma intensa naturaleza de satisfacer o beatificar. Cuando el pensamiento permanece en la universalidad de las ideas —como sucedía necesariamente en los primeros filósofos (por ejemplo, en el ser de la escuela eleática, en el devenir de

Heráclito, y otros)—, con razón se le reprocha el formalismo; aun en una filosofía desarrollada, puede suceder que se tomen las meras proposiciones o determinaciones abstractas —por ejemplo, en lo absoluto todo es uno, la identidad de lo subjetivo y lo objetivo—, y que, al pasar luego a lo particular, no se haga más que repetir las.

En relación con la primera universalidad abstracta del pensamiento hay un sentido exacto y más profundo en la afirmación de que el desenvolvimiento de la filosofía es debido a la experiencia. Por una parte, las ciencias empíricas no se contentan con el simple percibir los fenómenos singulares; sino que, pensando sobre ellos, elaboran la materia para suministrarla apta a la filosofía buscando determinaciones generales, géneros y leyes, y dan así al contenido de lo particular la preparación para que pueda ser recibido en la filosofía. Por otra parte, constriñen de este modo al pensamiento para que proceda él mismo a las determinaciones concretas. El recibimiento de este contenido, en el cual, por medio del pensamiento, es superada la persistente inmediatez, y el mero dato, es a la vez el desenvolverse del pensamiento de sí mismo. Por consiguiente, mientras la filosofía debe así su desenvolvimiento a las ciencias empíricas, da a su contenido la forma esencial de la libertad (del a priori) del pensamiento y la garantía de la necesidad, en lugar de la simple creencia en el dato y en el hecho percibido; de modo que el hecho llega a ser representación e imagen de la originaria y plenamente independiente actividad del pensamiento.

13.

El origen y el desenvolvimiento de la filosofía son expuestos en la forma peculiar de historia externa como historia de esta ciencia. Esta forma presenta los grados de desenvolvimiento de la idea como una sucesión accidental y una simple diversidad de los principios y de su desenvolvimiento en los respectivos sistemas filosóficos. Pero el artífice de este trabajo milenario es aquel espíritu uno y vivo, cuya naturaleza pensante consiste en llevar a la conciencia lo que él mismo es, y, una vez hecho su objeto de esto mismo, elevarse sobre él y constituir en sí mismo un grado más alto. La historia de la filosofía muestra, por una parte, que las filosofías que parecen diversas son una misma filosofía en diversos grados de desarrollo, y por otra, que los principios particulares, cada uno de los cuales sirve de fundamento a un sistema, no son más que ramas de un solo y mismo todo. La filosofía que es última en el tiempo es a la vez resultado de todas las precedentes, y debe contener los principios de todas; es, por tanto —siempre que se trate, claro está, de una verdadera filosofía—, la más desarrollada, rica y concreta.

Ante tantos y diversos sistemas filosóficos hay que distinguir lo universal y lo particular, según su propia determinación. Lo universal, tomado formalmente, es puesto junto a lo particular, y se convierte él mismo así en algo particular. Dicha posición en los objetos de la vida ordinaria se muestra extraña a sí misma e impropia, como si, por ejemplo, una persona pidiese fruta y rechazase ciruelas, peras, uvas, etc., porque son ciruelas, peras, pero no fruta. Mas, por lo que respecta a la filosofía, se cree poder justificar el desdén hacia ella diciendo que hay muchos sistemas filosóficos diversos, y cada uno es una filosofía, pero no la filosofía —como si las ciruelas no fuesen fruta—. Sucede también que una filosofía, cuyo principio es lo universal, es puesta junto a otra cuyo principio es lo particular, y esto también en doctrinas que afirman no ser posible una filosofía, y se dice que unas y otras son solamente modos diversos de ver de la filosofía, casi como si la luz y las tinieblas fuesen llamadas solamente dos diversas especies de la luz.

14.

El mismo desenvolvimiento del pensamiento que es representado en la historia de la filosofía es representado también en la filosofía; pero libertado de la exterioridad histórica, puro en el elemento del pensamiento. El libre y verdadero pensamiento es en sí concreto; por consiguiente, es idea, y en toda su universalidad es la idea o lo absoluto. La ciencia.

De este pensamiento es esencialmente sistema, porque lo verdadero, como concreto es sólo en cuanto se desenvuelve en sí y se recoge y mantiene en unida; esto es, como la totalidad, y sólo mediante su diferenciación y las determinaciones de sus diferencias puede constituir la necesidad de éstas y la libertad del todo.

Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico, y además de que semejante filosofar, tomado en sí mismo, expresa más bien un modo de sentir subjetivo, es, respecto de su contenido, accidental. Un contenido tiene su justificación sólo como momento del todo, y, fuera de esto, es un presupuesto infundado o una certidumbre meramente subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan de este modo a expresar solamente sentimientos y opiniones. Con la palabra sistema se entiende falsamente una filosofía que tiene un principio limitado y diverso de los demás; es, por el contrario, principio de verdadera filosofía contener en sí todos los principios particulares.

15.

Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la idea filosófica está dentro de él en una determinación o elemento particular. El círculo singular, siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una más amplia esfera: el todo; el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos.

16.

Como enciclopedia, la ciencia no es expuesta en el mismo desenvolvimiento de su especificación, sino que es limitada a los principios y conceptos fundamentales de las ciencias particulares.

No se puede determinar qué partes especiales se necesitan para constituir una ciencia particular, en el sentido de que la parte, para ser algo verdadero, no puede considerarse aislada, sino dentro de la totalidad. El todo de la filosofía constituye, por tanto, verdaderamente una ciencia; pero puede también ser considerado como un conjunto de varias ciencias particulares. La enciclopedia filosófica se distingue de la enciclopedia ordinaria en que esta última es como un agregado de ciencias reunidas de un modo accidental y empírico, y entre las cuales las hay que no tienen de ciencia más que el nombre y consisten en una nueva colección de conocimientos. La unidad bajo la cual las ciencias son reunidas en tal agregado, es (como quiera que son consideradas extrínsecamente) una unidad extrínseca, un simple ordenamiento. Por lo mismo que estos conocimientos son adquiridos accidentalmente, dicho ordenamiento no puede pasar de una tentativa y ofrecer lados vulnerables. La enciclopedia filosófica excluye: 1) los simples agregados de conocimientos, como son la filología, tratada superficialmente; 2) aquellas disciplinas que tienen como fundamento el libre arbitrio, como,

por ejemplo, la heráldica, por ser positivas; 3) otras ciencias son llamadas también positivas, a pesar de tener un origen y un fundamento racionales. Este componente pertenece a la filosofía; pero el lado positivo es propio de ellas. La parte positiva de las ciencias es de varias maneras: 1) Su primer principio, que en sí es racional, puede alterarse cuando hacen descender lo general a lo particular y a la experiencia. En este campo de lo mudable y de lo accidental, no se puede hacer valer el concepto, sino solamente aducir razones. La ciencia del derecho, por ejemplo, o el sistema de impuestos directos o indirectos descansa en principios que se sustraen a las determinaciones absolutas del concepto, y por esto conceden una latitud de determinaciones que según un principio pueden ser concebidas de un modo, y según otro principio de otro modo distinto, y no son capaces de nada definitivo y cierto. Igualmente la idea de naturaleza, al singularizarse, deja penetrar en ella la contingencia, y la historia natural, la geografía, la medicina, etc., consisten en hechos de la existencia, en especies y diferencias, que son más bien producto de accidentes exteriores y de juegos de la naturaleza, que determinaciones puras de la razón. También la historia pertenece a este orden de conocimientos, puesto que si bien la idea es lo que constituye su esencia, su manifestación cae dentro de la contingencia y de la arbitrariedad. 2) Estas ciencias son también positivas, en cuanto no reconocen sus determinaciones como finitas, ni tienen conciencia del paso de estas determinaciones y de toda su esfera a otra esfera superior, sino que las admiten como bastándose a sí mismas. A esta finitud de la forma (como la primera es la finitud de la materia) se agrega 3) ese modo de conocer que reposa en parte, sobre el razonamiento; en parte, sobre el sentimiento, la creencia, la autoridad, y, en general, sobre la autoridad de la intuición interna o externa. A esta clase pertenece también aquella filosofía que se quiere fundar en la antropología, sobre los hechos de la conciencia, sobre la intuición interna o la experiencia externa. También puede suceder que sólo sea empírica la forma de la exposición científica, pero que a pesar de esto se ordene con ayuda de una intuición viva y profunda; los fenómenos y los datos de la experiencia, según el orden de los desarrollos interiores del concepto. En tal empiria, mediante la oposición y multiplicidad de los fenómenos que se han agrupado, las circunstancias externas o accidentales de su condición se eliden y lo universal aparece ante la conciencia. Una física experimental, una historia, etc., conducidas con penetración de pensamiento, representarían de este modo la ciencia racional de la naturaleza y de las cosas humanas, pero no tendríamos en ellas sino una imagen exterior, un simulacro del concepto.

17.

En lo que se refiere al comienzo de la filosofía, parece que ella también, como las ciencias particulares, deba empezar por un supuesto subjetivo; esto es, por un objeto particular que en las otras ciencias es el tiempo o el espacio, etc., y que en ella es el pensamiento. Pero es preciso hacer notar, a este respecto, que aquí el punto de partida es este mismo acto libre del pensamiento, por el cual se eleva a esa región donde no existe sino por sí mismo, y, por consiguiente, engendra y se da a sí mismo su objeto. Además, este punto de vista que aparece aquí como inmediato, debe llegar a ser, dentro de la ciencia, resultado y punto extremo en donde alcanza de nuevo su comienzo y vuelve sobre sí misma. De este modo la filosofía se nos manifiesta como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido que las otras ciencias lo tienen, de modo que su comienzo sólo se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar, pero no a la ciencia misma. En otras palabras, el concepto de la ciencia y, por consiguiente, su noción

primera (y precisamente porque es la primera que contiene esta escisión, a consecuencia de la cual el pensamiento se pone como objeto enfrente del sujeto que filosofa, que parece permanecer como un sujeto exterior a ella) debe ser comprendido por la ciencia misma. Alcanzar la noción de la noción, llevar la noción a su punto de partida, colocarla en un estado de completa satisfacción, ésta es la obra y el fin de la filosofía.

Del mismo modo que no puede darse una representación general preliminar de la filosofía, porque el todo de la ciencia resulta de la exposición del desarrollo sucesivo de la idea, del mismo modo su división debe resultar de este mismo desarrollo. La división, es, por consiguiente, en este caso, una anticipación. La idea se manifiesta primeramente como pensamiento idéntico a sí mismo, y, al mismo tiempo, como actividad que se opone a sí misma, a fin de ser para sí, y que aun oponiéndose a sí misma, no sale de sí misma. Por lo que se dividirá la ciencia en tres partes:

- I. Lógica o ciencia de la idea en sí y para sí,
- II. Filosofía de la naturaleza o ciencia de la idea en su existencia exterior a sí misma (*in ihrem Anderssein*),
- III. Filosofía del espíritu como ciencia de la idea que después de haberse exteriorizado vuelve a recogerse en sí misma.

Ya se ha notado (§ 15) que las diferentes ciencias filosóficas son otras tantas determinaciones de la idea y que ésta es la que se desarrolla desenvolviéndose en sus diferentes elementos. En la naturaleza, tanto como en el espíritu, lo que encontramos es la idea; pero en la naturaleza la idea reviste la forma de una existencia exterior, mientras que en el espíritu es la idea que existe en sí y para sí. Cada una de estas determinaciones, en las cuales la idea se manifiesta, son momentos que recorre sin detenerse; por consiguiente una ciencia particular consiste tanto en conocer su contenido, como objeto que es, cuanto también en conocer inmediatamente en éste, su paso a una esfera superior. El modo de representar las cosas en la división, tiene el inconveniente, por tanto, de que pone las partes de la ciencia unas al lado de otras, como si fueran inmóviles, y entre ellas no hubiese conexión interior, separadas por una diferencia sustancial cual es la diferencia de las especies.

Ludwig Feuerbach

La Esencia del Cristianismo

Capítulo I

La esencia del hombre en general

La religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal —los animales no tienen ninguna religión—. Los antiguos naturalistas, al carecer de un criterio científico, atribuían al elefante, además de otras particularidades loables, la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de las fábulas. Cuvier, uno de los más grandes conocedores del reino animal, sostiene, sobre la base de observaciones propias, que el elefante no tiene fuerza intelectual mayor que la del perro.

Pero, ¿en qué consiste esa diferencia esencial que hay entre el hombre y el animal? La respuesta más sencilla y más generalizada, y también la más popular, es en la conciencia, pero no la conciencia en el sentido de una sensación de sí mismo, de una fuerza de distinción sensorial, de la percepción y hasta de un juicio de los objetos sensibles según características determinadas y perceptibles, pues semejante conciencia no puede negarse a los animales. En cambio la conciencia, en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto la reflexión, su propia esencia (Wesenheit), su propio género (Gattung). El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia individualidad y por eso tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerarse esa individualidad como esencia, como género. Por consiguiente, le falta aquella conciencia que deriva su nombre del saber.

Donde hay conciencia, allí existe la facultad del saber, y con ello la ciencia. La ciencia es la conciencia de los géneros. En la vida nosotros tratamos con los individuos; en la ciencia, con los géneros. Pero sólo un ser cuyo objeto de reflexión es su propio género, su propia ciencia, puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres, según su naturaleza esencial.

Por eso el animal tiene solamente una vida sencilla. El hombre, en cambio, posee una vida doble, pues para, el animal la vida interior se identifica con la exterior. El hombre, sin embargo, tiene una vida interior y una exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación con su género, con su

esencia. El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede ejecutar ninguna función propia de su género sin otro ser fuera de él, pero el hombre puede ejecutar la función propia de su género, o sea: la de pensar y la de hablar —pues ambas son verdaderas funciones genéricas—, independientemente de otro individuo, tal hombre es, a la vez, para sí mismo el Yo y el Tú; él puede colocarse en el lugar del otro, precisamente porque no sólo su individualidad, sino también su género y su esencia, son los objetos de su reflexión.

La esencia del hombre que lo distingue del animal no es sólo el fundamento, sino también el objeto de la religión. Pero la religión es la conciencia del infinito; es, por tanto, no otra cosa, sino la conciencia que tiene el hombre de su esencia no finita, no limitada, sino infinita. Y no puede ser otra cosa; pues una esencia verdaderamente finita no tiene ni la más remota idea, por no decir conciencia, de un ser infinito; porque el límite del ser es también el límite de la conciencia. La conciencia es una oruga, cuya vida y esencia están limitadas a determinadas especies de plantas, no se extiende tampoco más allá de ese terreno limitado; ella distingue estas plantas de las demás; pero no sabe más. A semejante conciencia limitada, que justamente por su limitación es infalible, incapaz de error, la llamamos, por eso, instinto y no conciencia. La conciencia, en el sentido riguroso o propio de la palabra, es inseparable de la conciencia del infinito; la conciencia limitada no es ninguna conciencia; la conciencia es esencialmente de un carácter universal e infinito. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia del infinito de la conciencia. En otras palabras, en la conciencia del infinito el ser consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia.

Pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual éste es consciente, o en qué consiste la especie, la humanidad, propiamente dicha, en el hombre?¹⁷

Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto debe tener la fuerza del raciocinio, la fuerza de la voluntad y la fuerza del corazón. La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energía del carácter, y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad, son perfecciones, son las fuerzas más altas, son la esencia absoluta del hombre y el objeto de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar y para querer. Pero ¿cuál es el objeto de la razón? ¡La razón! ¿Del amor? ¡El amor! ¿De la voluntad? ¡La libertad de querer! Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar y queremos para querer, esto es, para ser libre. La esencia verdadera es un ser que piensa, ama y quiere. Solamente es veraz, perfecto y divino lo que existe para sí mismo. Pero ese es el amor, esa es la razón, esa es la voluntad. La trinidad divina en el hombre que existe por encima del hombre individual, es la unidad de la razón, del amor y de la voluntad. La razón (fuerza imaginativa, fantasía, ideas, opinión), la voluntad y el amor o el corazón, no son de ninguna manera fuerzas que el hombre tiene —pues él no puede existir sin ellas; él es lo que es, solamente, por ellas—; ellas constituyen, en calidad de elementos que fundamentan su ser que él no tiene ni puede hacer, aquellas fuerzas que lo animan, que lo determinan y lo domi-

¹⁷ El materialista desprovisto de espiritualidad dice: "El hombre se distingue del animal sólo por la conciencia; es un animal pero con conciencia"; luego no toma en cuenta que en un ser en el cual se despierta la conciencia, se produce un cambio cualitativo de toda la esencia. Por lo demás, la esencia de los animales no es rebajada por lo que he dicho. No es este el lugar para entrar en más detalles.

nan aquellas fuerzas absolutas y divinas a las cuales no puede oponer ninguna resistencia.¹⁸

En efecto ¿cómo podría resistir un hombre sensible al sentimiento, un hombre amante al amor, un hombre razonable a la razón? ¿Quién no ha experimentado el poder del amor, o por lo menos no ha oído hablar de él? ¿Quién es más fuerte, el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee al amor o es más bien el amor quien posee al hombre? Cuando el amor impulsa al hombre hasta morir con alegría por el ser querido, esta fuerza que vence a la muerte ¿es acaso solamente la propia fuerza individual, o no es más bien la fuerza del amor? ¿Y cuál de los que verdaderamente han pensado, no ha experimentado alguna vez la fuerza del pensar, esa fuerza realmente tranquila y silenciosa? Cuando estás absorto en pensamientos profundos, cuando te olvidas de ti mismo y de todo cuanto te rodea ¿eres tú el que domina la razón o es más bien ella la que te domina y absorbe? ¿No es acaso el entusiasmo por la ciencia el más bello triunfo que celebra la razón sobre ti? ¿No es la fuerza del deseo de saber sencillamente una fuerza irresistible que vence a todos los obstáculos? Cuando suprimes una pasión, cuando reprimes una costumbre, en una palabra, cuando obtienes una victoria sobre ti mismo, ¿es esa fuerza vencedora tu propia fuerza personal en sí, o no es más bien la energía de la voluntad la fuerza de la moral que se apodera de ti en forma irresistible y que te llena de indignación contra ti mismo y contra tus debilidades individuales?¹⁹

Sin tener un objeto (Gegenstand), el hombre no es nada. Grandes hombres ejemplares, hombres que nos revelaron la esencia del hombre, confirman esta verdad con su vida. Ellos tenían una sola pasión predominante y fundamental: la realización del objeto cuyo principal fin era lo más esencial de su actividad. Pero el objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto no es otra cosa que la propia esencia objetivada de ese sujeto, si este objeto es común a varios individuos que según la especie son iguales, pero según la clase, diferentes, entonces él es su propia esencia pero objetivada, por lo menos en cuanto es el objeto de aquellos individuos según la diferencia que tienen.

De igual manera es el Sol el objeto (Objekt) común de los planetas; pero no es de la misma manera el objeto (Gegenstand) para la Tierra como lo es para Mercurio, Venus, Saturno y Urano. Cada planeta tiene su propio sol, el sol que ilumina y calienta a Urano y tal como lo ilumina y calienta, no tiene ninguna existencia física (sólo una astronómica, científica) para la Tierra; y el Sol no sólo parece de diferente manera, sino en realidad para Urano es otro sol diferente al de la Tierra. La conducta de la Tierra frente al Sol es, por eso y al mismo tiempo, una conducta de la Tierra frente a sí misma, o sea,

¹⁸Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie. Montaigne (en francés en el original).

¹⁹La cuestión de si esta diferencia entre el individuo —una palabra que como todas las palabras abstractas es sumamente vaga y equívoca— y el amor, la razón, la voluntad, sea fundada o no en la naturaleza, es para el tema de este libro absolutamente indiferente. La religión saca las fuerzas, propiedades, determinaciones esenciales del hombre y quitándoselas las diviniza como si fueran seres independientes —no es de importancia si ellas se transforman, como en el politeísmo, cada una en un ser especial o, como en el mono-teísmo, todas juntas en un solo ser—; luego también en la explicación, en la reducción de estos seres divinos al hombre debe hacerse dicha diferencia. Por lo demás esta diferencia no está solamente impuesta por el objeto, sino que está también fundada filológicamente y, lo que es lo mismo, lógicamente; porque el hombre se distingue de su espíritu, de su cabeza, de su corazón, como si él fuera algo sin ellos.

para con su propia esencia, pues la medida del tamaño y de la intensidad de la luz en que el Sol es el objeto de la Tierra, es también la medida de la distancia que caracteriza la naturaleza propia de la Tierra. Cada planeta tiene, por tanto, en el Sol el espejo de su propia esencia.

De ahí que el hombre sea consciente de sí mismo debido al objeto: la conciencia del objeto es, para el hombre, la conciencia de sí mismo. A partir del objeto tú conoces al hombre; en aquel se manifiesta su esencia; el objeto es su esencia manifestada, su verdadero Ego veritable, objetiva (objektines Ich). Y esto no sólo vale por los objetos (GegenstÄudem) espirituales, sino también por los objetos sensibles. También los objetos más remotos con respecto al hombre, porque y en cuanto son objetos, son manifestaciones de la esencia humana. También la Luna, el Sol, y las estrellas le dicen al hombre, conócete a ti mismo. El hecho de que ve aquellos cuerpos y que los ve así como los ve, es un testimonio de su propia esencia. El animal sólo es afectado por el rayo de luz necesario para la vida; el hombre, en cambio, se emociona también por el rayo indiferente de las estrellas más lejanas. Sólo el hombre tiene alegría y afectos puramente intelectuales; sólo el hombre celebra fiestas puramente teóricas para sus ojos. El ojo que contempla el firmamento y observa aquella luz que no le aprovecha ni le perjudica, que nada tiene de común con la Tierra y sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia, su propio origen. El ojo es de una naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva sobre la Tierra sólo con su ojo; por eso la teoría empieza con la mirada hacia el cielo. Los primeros filósofos eran astrónomos, el cielo recuerda a los hombres su destino, o sea, que no solamente son creados para obrar, sino también para contemplar.

El ser (Wesen) absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia (Wesen). El poder que ejerce el objeto sobre él, es por tanto el poder de su propia esencia. En forma análoga, el poder que ejerce el objeto del sentimiento, es el poder del sentimiento, y el poder que ejerce el objeto de la razón es el poder de la razón misma; y finalmente, el poder que ejerce el objeto de la voluntad es el poder de esta misma voluntad. El hombre cuya esencia es determinada por el sonido, está dominado por el sentimiento, por lo menos aquel sentimiento que encuentra; en el sonido su elemento correspondiente. Pero no es el sonido en sí mismo que ejerce su fuerza sobre el sentimiento, el sonido rico de contenido, de sentido, de sentimiento. El sentimiento sólo es determinado por lo afectivo, quiere decir, por sí mismo, por su propia esencia. En forma análoga lo son también la voluntad y la razón. Por tanto, cualquiera que sea el objeto que se presenta a nuestra conciencia, siempre nos hacemos al mismo tiempo conscientes de nuestra propia esencia. No podemos activar otra cosa, sin activarnos al mismo tiempo también a nosotros mismos. Y dado que el querer sentir y pensar son perfecciones de las esencias y de las realidades, es imposible que por la razón, el sentimiento, la voluntad, sentimos o percibimos la razón, el sentimiento, la voluntad como una fuerza limitada, finita; es decir, nula.

Finitud y nada son precisamente una sola y misma cosa; la finitud no es más que un eufemismo para la nada. La finitud es la expresión metafísica y teórica; la nada, la expresión patológica y práctica. Lo que es finito para el entendimiento, es nulo para el corazón. Pero es imposible que seamos conscientes de la voluntad, del sentimiento y de la razón como de fuerzas finitas; porque cada perfección, cada fuerza y esencia es, la autentificación y la confirmación inmediata de sí. No es posible amar, querer y pensar, sin sentir estas actividades como perfecciones; no es posible percibir que uno es un ser amante que quiere y que piensa, sin sentir por ello una alegría infinita. La conciencia

es el ser-objeto de sí mismo de un ser (das Sich selbst-Gegenstand-Sein lines Wesens); por tanto, nada es particular, en un ser consciente de sí mismo no hay nada que esté separado de él. De otro modo ¿cómo podría ser consciente de sí mismo? Por eso es imposible ser consciente de una perfección como si fuera una imperfección; es imposible sentir el sentimiento como limitado e imposible pensar el pensamiento como limitado.

La conciencia es manifestación de sí mismo, afirmarse a sí mismo, amarse a sí mismo; significa alegría de la propia perfección. La conciencia es el signo característico de un ser perfecto; la conciencia sólo existe en un ser que se basta a sí mismo realizado. Hasta la propia frivolidad humana confirma esta verdad. El hombre se mira en el espejo; se complace con su figura. Esta complacencia es un efecto involuntario, necesario, de la perfección, de la belleza de su figura. La figura hermosa, está satisfecha de sí misma; necesariamente se alegra de sí, necesariamente se complace en sí misma. Sólo es vanidad, cuando el hombre se limita a mirar con complacencia su propia figura individual; pero no cuando él admira la figura humana. Tiene que admirarla, no puede imaginarse ninguna figura más bella, más sublime que la humana.²⁰

En verdad, cada ser se ama a sí mismo, ama su existencia (Sein) y tiene que amarla, la existencia (Sein) es un bien, "todo lo que es digno de la existencia, es digno también de ciencia" dice Bacon. Todo lo que existe tiene un valor, es un ser de distinción; por eso se afirma, por eso se sostiene. Pero la forma más alta de la afirmación de sí mismo, aquella forma que hasta es por sí sola una distinción, una perfección, un privilegio y un bien, es la conciencia.

Cada limitación de la razón o de la esencia del hombre en general, se debe a una ilusión o a un error. Por cierto, el individuo humano puede y debe sentirse y conocerse como limitado, pues en ésta se diferencia el individuo del animal; pero sólo puede tomar conciencia de sus límites, de su finitud, porque su objeto es la perfección, la infinitud del género, ya sea como objeto del sentimiento, de la conciencia moral, de la conciencia pensante. Cuando el individuo humano atribuye su propia limitación a la limitación del género, esto se apoya sobre la ilusión siguiente: ilusión que mantiene la relación más íntima con el gusto, por la comodidad, la holgazanería, la frivolidad y el egoísmo propio del individuo. Un límite que yo sé que es sólo mí limite, me rebaja, me da vergüenza y, me desazona. Por eso, para librarme de esta vergüenza, de esta desazón, atribuyo los límites de mi individualidad a una cosa inherente a los límites de la esencia humana misma.

Lo que para mí es inconcebible lo será también para los demás; luego ¿por qué me preocupo de eso? pues no es culpa mía. No es culpa de mi inteligencia; es culpa de la inteligencia del género. Pero es una locura, una locura ridícula y a la vez injuriosa declarar como limitado, y finito lo que constituye la naturaleza del hombre, la esencia del género, que es la esencia absoluta, del individuo. Cada ser se basta a sí mismo. Ningún ser puede negarse a sí mismo, es decir, negar su esencialidad (Wesenheit) ; ningún ser es para sí mismo un ser limitado. Cada ser es mucho más en sí y para sí, infinito, lleva su Dios, su ser Supremo, en sí mismo. Cada límite de un ser existe sólo para

²⁰"EL hombre es lo más bello para el hombre". Cicerón, *De Nat. d.*, lib. 1. Y esto, no es un signo de estrechez mental; porque él encuentra también otros seres bellos fuera de él; él se deleita también en la belleza de los animales, en la hermosura de las plantas, en la belleza de la naturaleza en general. Pero sólo la forma (Gestalt) absoluta y perfecta puede deleitarse, sin envidia, en las formas de otros seres.

otro ser exterior y superior a él fuera y por encima de él. La vida de la especie llamada efímera, es extraordinariamente breve en comparación con los animales que viven más tiempo; y, sin embargo, esta vida breve es para ella tan larga como para otros una vida de años. La hoja en que vive la oruga es para ella un mundo, un universo infinito.

Lo que hace que un ser sea lo que es, es precisamente su talento, su poder, su riqueza y su belleza. ¿Como podría él percibir su ser como nada, sus riquezas como miserias, su talento como estupidez? Si las plantas tuvieran ojos, gusto y juicio, cada planta declararía su flor como la más bella; pues su entendimiento, su gusto, no alcanzaría más allá de la fuerza esencial productiva. Lo que la fuerza productiva del ser (die produzierende Wesenkraft) elabora como producto máximo, también su gusto y su juicio debe reconocerlo y afirmarlo como lo más sublime. Lo que afirma el ser (Wesen) no puede negarlo el entendimiento, el gusto, el juicio; de lo contrario, el entendimiento y el juicio ya no serían al entendimiento y al juicio de ese determinado ser, sino a la de algún otro. La medida del ser (Wesen) es también la medida de su entendimiento. Si un ser es limitado, lo es también su sentimiento y su entendimiento. Pero para un ser limitado, su entendimiento limitado no es un límite; más bien se siente enteramente feliz y satisfecho de él; la siente, la alaba y la enaltece como una fuerza soberbia y divina, y el entendimiento limitado a su vez, alaba al ser limitado cuyo entendimiento se le identifica. Ambas cosas coinciden lo más exactamente. ¿Cómo podrían entrar en desacuerdo? El entendimiento es el horizonte de un ser. Hasta dónde llega tu mirada, alcanza, tu ser y viceversa. El ojo del animal no llega más allá de su necesidad y su ser tampoco crece más allá de su necesidad. Y hasta donde llega tu ser, alcanza también su sentimiento limitado de ti mismo, y hasta allí eres Dios. La disensión entre la inteligencia y la esencia, entre la fuerza intelectual y la fuerza productiva en la conciencia humana, es, por un lado, sólo individual y sin significado general; por otro, sólo aparente. Quien reconoce sus malas poesías como malas, no es, en su entendimiento (Erkenntnis) y por ende tampoco en su esencia, tan limitado en su ser, como aquel que en su entendimiento encuentra buenas sus malas poesías.

En consecuencia, si piensas en lo infinito, piensas y afirmas la infinitud de la facultad, intelectual; si sientes lo infinito, sientes y afirmas la infinitud del poder sensitivo. El objeto de la razón es la razón que se tiene como objeto a sí misma, el objeto del sentimiento es el sentimiento que se tiene como objeto a sí mismo. Si no tienes ningún sentido, ningún sentimiento para la música, entonces, ni con la más bella música percibirás otra sensación que la que te causa el viento cuando sopla, o el arroyo que susurra a tus pies. ¿Qué es pues, lo que te emociona, cuando oyes la música? ¿Qué otra cosa que la voz de tu propio corazón? Por eso sólo el sentimiento habla al sentimiento; por eso sólo el sentimiento es comprensible al sentimiento, quiere decir, a sí mismo —es por eso que el objeto del sentimiento es el sentimiento mismo—. La música es un monólogo del sentimiento. Pero también el diálogo del filósofo es en verdad sólo un monólogo de la razón; la idea sólo habla a la idea. El brillo multicolor de los cristales encanta a los sentimientos; a la razón sólo le interesan las leyes de la cristalografía. Porque sólo lo razonable es objeto de la razón.²¹

Por eso, todo lo que en el sentido de la especulación sobrehumana y de la religión, tiene solamente el significado de algo derivado, subjetivo, humano

²¹“El entendimiento es sólo para el entendimiento y lo que emana de él es sensible”, Reimarus: *Verdad de la religión natural*, Cap. IV, SEC. 8.

o también de medio, de origen, tiene en el sentido de la verdad el significado de lo original, de lo divino, de lo esencial (Wesen) y del objeto mismo. Si, por ejemplo, el sentimiento es el órgano esencial de la religión, entonces la esencia (Wesen) de Dios no expresa otra cosa que la esencia del sentimiento. El verdadero, pero oculto sentido de la frase: “El sentimiento es el órgano de lo divino”, es: “El sentimiento es la nobleza, la excelencia suprema y, por tanto, lo divino en el hombre”. ¿Cómo podrías percibir lo divino por el sentimiento, si éste no fuera de naturaleza divina? Pues lo divino sólo es percibido por lo divino. “Dios sólo puede ser conocido por sí mismo”. El ser divino que el sentimiento percibe, no es más que la esencia del sentimiento encendido y encantado por él —el sentimiento feliz y embriagado de sí mismo—.

Esto solo ya se desprende por el hecho de que allí donde el sentimiento se convierte en órgano del infinito y en la esencia subjetiva de la religión, el objeto (Gegenstand) de esta pierde su valor objetivo (objektivenwert). De esta manera, el contenido sagrado de la fe cristiana se ha convertido en una cosa indiferente, desde que el sentimiento se ha convertido en lo esencial de la religión. Si también desde el punto de vista del sentimiento se atribuye todavía algún valor al objeto, lo tiene solamente por el sentimiento, el cual posiblemente sólo por razones contingentes se relaciona con él. Si otro objeto incitara los mismos sentimientos, nos sería en igual modo bienvenido. Pero precisamente por esa razón el objeto del sentimiento se nos hace indiferente, porque, donde se declara el sentimiento como esencia subjetiva de la religión, dicho sentimiento es también, en realidad, la esencia objetiva de la religión, aunque esto no se diga clara y directamente. Digo directamente, porque indirectamente se confiesa por el hecho de que el sentimiento se declara, como tal, religioso, luego se anula la diferencia entre los sentimientos religiosos propiamente dichos y los sentimientos irreligiosos o, por lo menos, no religiosos —una consecuencia necesaria desde el punto de vista que declara únicamente el sentimiento como órgano de lo divino—.

Pues, ¿qué otra cosa te induce a declarar el sentimiento como órgano de la esencia divina e infinita a no ser la esencia y la naturaleza del sentimiento? Pero la naturaleza del sentimiento es general; ¿no es acaso, la naturaleza de todo sentimiento especial, cualquiera que sea su objeto? ¿Qué es, por tanto, lo que hace de este sentimiento un sentimiento religioso? ¿Acaso lo es un objeto determinado? Por cierto, no; pues este objeto mismo sólo es religioso cuando no es objeto de la inteligencia fría o de la memoria, sino del sentimiento. ¿Qué diremos por tanto de la naturaleza de los sentimientos, en que cada uno de ellos, sin distinción, participa del objeto? El sentimiento es, por tanto, declarado santo, sólo porque es sentimiento; la causa de su religiosidad es la naturaleza del sentimiento, hasta en el mismo. Pero ¿no se ha declarado de este modo el sentimiento como lo absoluto, lo divino mismo? Cuando el sentimiento es bueno y religioso por sí mismo, es decir, santo y divino, ¿acaso no lleva entonces el sentimiento en sí mismo a su Dios?

Pero si quieres, sin embargo, establecer un objeto (objekt) del sentimiento, declarando a la vez, y no obstante, tu sentimiento como verdadero, sin introducir en reflexión algo extraño, ¿qué otra cosa te queda que distinguir entre tus sentimientos individuales y la esencia general, o sea, la naturaleza del sentimiento y separar la naturaleza del sentimiento de las influencias perturbadoras e impuras, ligadas al sentimiento que existe en ti, el individuo limitado? Por eso, lo único que puedes objetivar y declarar por infinito y determinar como su esencia, es solamente la naturaleza del sentimiento. No hay aquí otra definición de Dios que la siguiente: Dios es el sentimiento puro, ilimitado y libre. Cualquier otro Dios que pones aquí, es un Dios

impuesto a tu sentimiento por fuerzas extrañas. El sentimiento es ateo en el sentido de la fe Ortodoxa y, como tal, la religión necesita un objeto externo. El sentimiento niega un Dios objetivado —es en sí mismo, Dios—. La negación del sentimiento exclusivo significa para el punto de vista del sentimiento la negación de Dios. Eres solamente demasiado cobarde o demasiado ilimitado como para confesar con tus palabras lo que tu sentimiento, subrepticamente, afirma.

Ligado a consideraciones de orden social, incapaz de concebir la magnanimidad del sentimiento, te asustas del ateísmo religioso de tu corazón y destruyes, dominado por este terror, la unidad de tu sentimiento con él mismo imaginándote un ser objetivado, diferente de tu sentimiento y lanzándote de este modo necesariamente a las viejas preguntas y dudas, de si existe un Dios o si no existe. Tales preguntas y dudas han desaparecido y hasta son imposibles, donde se declara como esencia de la religión el sentimiento. El sentimiento es el poder más íntimo que tienes y, sin embargo, es a la vez, el poder más independiente y más diferente de ti: se encuentra en ti y a la vez sobre ti; es tu esencia más propia, pero que te domina como si fuera otro ser: en una palabra, es tu Dios. ¿Cómo quieres entonces distinguir de este ser otro ser objetivado en ti? ¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento?

Pero el sentimiento ha sido indicado aquí sólo como un ejemplo. Lo mismo vale de cualquier otra fuerza, facultad, capacidad, potencia, realidad y actividad —el nombre es indiferente, que se defina como órgano esencial de un objeto—. Lo que tiene subjetivamente, o sea, en el hombre, el significado de la esencia, esto mismo lo tiene también objetivamente, o sea, en el objeto. El hombre no puede ir más allá de su esencia verdadera. Por medio de la fantasía puede imaginarse individuos de otra clase que se supone superiores, pero jamás podrá prescindir de su género, de su naturaleza. Las determinaciones esenciales (*Wesenabes-timmungen*) que da de aquellos otros individuos, son definiciones tomadas siempre de su propia esencia, definiciones con las cuales, en verdad, sólo se representa y objetiva a sí mismo. Por cierto, hay fuera del hombre seres intelectuales en los cuerpos celestes; pero suponiendo tales seres, no cambiamos nuestro punto de vista —lo enriquecemos cuantitativamente, no cualitativamente—; pues del mismo modo que rigen allí las mismas leyes del movimiento, allí valen también, como aquí, las leyes del sentimiento y del pensamiento que nos rigen. En efecto, no suponemos de ningún modo que haya vida en los demás cuerpos celestes con el objeto de encontrar allí seres diferentes de nosotros, sino de encontrar mayor número de seres iguales o semejantes.²²

Capítulo II

La esencia de la religión en general

Lo que hemos sostenido hasta ahora en forma general, aun con respecto a los objetos sensibles, de la relación del hombre con el objeto, vale especialmente para nuestra relación con el objeto religioso.

²² Así dice, por ejemplo, Cristian Huyghens en su *Cosmotheoros*, lib. I: “Es probable que el placer de la música y de la matemática no sólo se limite a nosotros los hombres, sino que se extienda también a varios otros seres”. Esto quiere decir: la cualidad es idéntica; el sentido para la música y para la ciencia es el mismo; sólo el número de los que disfrutan la música y la ciencia debe ser ilimitado.

En relación con los objetos sensibles, la conciencia del objeto está separada de la conciencia de sí mismo; pero referente al objeto religioso la conciencia del mismo y la conciencia de sí mismo coinciden. El objeto sensible existe fuera del hombre, el religioso se encuentra en él, le es intrínseco —de ahí que sea un objeto que tampoco puede abandonar al hombre como la conciencia de sí mismo—, le es íntimo, y hasta el más íntimo, el más próximo objeto. “Dios”, dice por ejemplo Agustín, “nos está más cerca que los cuerpos sensibles y corporales, y por eso más fácilmente cognoscible que ellos”.²³ El objeto sensible es de por sí algo indiferente, es independiente del ánimo de la fuerza intelectual; el objeto de la religión, en cambio, es un objeto exquisito: es el ser más absoluto, más sublime y supremo supone esencialmente un juicio crítico, o sea, la diferencia entre lo que es digno de ser adorado y lo que no lo es.²⁴

Vale por tanto aquí sin restricción alguna, la tesis que afirma: el objeto del hombre no es otra cosa que su esencia (Wesen) objetivada.

Así como el hombre piensa, así como él siente, así es su Dios; éste es el valor que tiene el hombre, y éste es el valor que tiene su Dios. La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. A partir del hombre conoces a su Dios, y viceversa, a partir de su Dios conoces al hombre; ambas cosas son idénticas. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu y su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es precisamente su Dios, y Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre; es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de sus secretos de amor.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es llamada la conciencia del hombre de sí mismo, entonces esto no debe entenderse como si el hombre religioso se diera cuenta de que su conciencia de Dios es la conciencia de sí de su esencia (Wesen), pues el defecto de esta conciencia motiva precisamente la esencia particular de la religión. Para suprimir este error sería mejor decir: la religión es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo. Por eso, la religión siempre precede a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de cada individuo. El hombre busca su esencia primaria fuera de sí antes de encontrarse en sí mismo. La esencia (Wesen) propia le es, en un principio, un objeto que pertenece a otro ser. La religión es la esencia infantil de la humanidad; pero el niño ve su esencia (Wesen) como si fuera de otro hombre —el hombre, cuando niño, se objetiva como si fuera otro hombre—. Por eso la evolución histórica en las religiones, consiste en que lo que en las religiones anteriores se consideraba como el objeto (objektives), ahora es considerado como algo subjetivo, es decir, lo que antes se creía y se adoraba como Dios, se sabe que es algo humano.

La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre hizo adoración de su propia esencia (Wesen). El hombre se ha objetivado, pero no se dio cuenta de que el objeto era su propia esencia (Wesen); la religión posterior hace este paso; cada progreso de la religión es, por tanto, un conocimiento más profundo de sí mismo. Pero cualquier religión que llama a sus hermanas

²³De Genesi ad literam, lib. V, Cap. 16.

²⁴“Vosotros no tomáis en cuenta, dice Minucius Félix en su Octavius, Cap. 24, que hay que conocer a Dios antes de venerarlo”.

mayores idólatras, se exceptúa así misma —y esto necesariamente, porque de lo contrario ya no sería religión— de la suerte general, o sea, de la esencia de la religión; pues atribuye a las demás religiones lo que es la culpa de la misma religión —si es que se puede hablar de culpa—. Porque tiene otro objeto, otro contenido; porque se ha elevado más arriba de las influencias de las religiones anteriores, se cree elevada sobre las leyes necesarias y eternas, que fundamentan la esencia de la religión y cree que su objeto, su contenido, sea sobrehumano. En cambio, el pensador advierte la esencia de la religión oculta a ella misma, pues el objeto del pensador es la religión que no puede ser objeto de ella misma y nuestra teoría consiste en demostrar que la contradicción que hay entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no es otra cosa que la contradicción que existe entre la esencia humana y el individuo humano, que, por tanto, también el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos.

La religión, por lo menos la cristiana, consiste en la relación del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera otro ser (Wesen). El ser divino no es otra cosa que la esencia humana o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre. Todas las determinaciones del ser (Wesen) divina son por ello determinaciones de la esencia (Wesen) humana.²⁵

Con respecto a los predicados, vale decir, las propiedades o determinaciones de Dios, se admite esto sin reparo; pero en ninguna forma con respecto al sujeto, es decir: la esencia fundamental de sus predicados. La negación del sujeto se toma por irreligiosidad y por ateísmo; pero no la negación de los predicados. En cambio, lo que no tiene determinaciones, no puede tampoco tener ningún efecto sobre mí; y lo que no tiene ningún efecto, no tiene tampoco ninguna existencia. Anular todas las determinaciones equivale a anular la misma esencia. Una esencia sin determinaciones es una esencia no objetivada, y una esencia no objetivada (Ungegenständliches) es nula. Por eso, si el hombre anula todas las determinaciones de Dios, éste sólo es un ser negativo, nulo. Para el hombre verdaderamente religioso, Dios no es un ser sin determinaciones, porque para él es un ser verdadero y real. Por eso la falta de determinación de Dios y la falta de su conocimiento, que es idéntica con aquélla, sólo son el fruto de los tiempos recientes y un producto de la incredulidad moderna.

Como la razón sólo es y puede ser definida como finita, donde el hombre ve lo absoluto y lo verdadero en el placer sensorial o en el sentimiento religioso, en la contemplación estética o en el espíritu moral, así la imposibilidad de conocer a Dios o de determinarlo, sólo puede declararse y fijarse como dogma, donde este objeto ya no tiene más intereses para la inteligencia, donde la realidad sólo gira alrededor del hombre, y tiene para él la importancia del objeto esencial, absoluto y divino; pero donde, sin embargo, existe

²⁵“Las perfecciones de Dios son las perfecciones de nuestras almas; pero, Él las tiene, en forma ilimitada... Nosotros tenemos, algún poder, algún conocimiento, alguna bondad, todo esto es, en Dios, perfecto”. Théod Leibnitz “Preface”. “Todo aquello por lo cual se distingue el alma humana es también propio al ser de Dios. Todo lo que está excluido de Dios, tampoco pertenece a la determinación esencial del alma”. S. Gregorio de Niza, *De anima*, Lips. 1837, p. 42. “Entre todas las ciencias es por tanto el conocimiento de sí mismo la más gloriosa y más importante, pues cuando uno se conoce a sí mismo, conocerá también a Dios”. Clemente de Alejandría, *Paedag.* lib. III, Cap. I.

todavía, en oposición a esa corriente puramente mundana, un resto de la antigua religiosidad. El hombre se disculpa, ante el resto de su conciencia religiosa, con su olvido de Dios, su pérdida en el mundo; él niega prácticamente a Dios, es decir, por la acción —pues es el mundo el que absorbe todos sus pensamientos y sentimientos—, pero no niega a Dios teóricamente, no discute su existencia; le permite subsistir. Pero esta existencia no le afecta, no le incomoda; es una existencia negativa, es una existencia sin existencia contradictoria; una existencia que se compadece a sí misma es una existencia cuyos efectos no se pueden distinguir de la no existencia.

La negación de predicados determinados y positivos del ser (Wesen) divino, no es otra cosa que la negación de la religión, sólo que se quiere retener la apariencia de una religión, a fin de que no sea conocida como negación. No es otra cosa que un ateísmo sutil y astuto. La pretendida vergüenza religiosa de hacer de Dios, mediante predicados, un ser finito, sólo es el deseo irreligioso de no querer saber más nada de Dios, de desalojarlo de su espíritu. Quien teme ser un ser finito, teme existir. Cualquier existencia real, es decir, cualquier existencia que en realidad sea existencia, es una existencia cualitativamente determinada. Quien cree sería, real y verdaderamente en la existencia de Dios, no se escandaliza de las propiedades de Dios, aunque algunas sean bastante humanas. Quien no quiere ofender por su existencia, quien no quiere ser áspero, que renuncie a la existencia. Un dios que se siente ofendido por la determinación, no tiene el coraje ni la fuerza de existir. La cualidad es el fuego; el oxígeno, la sal de la existencia; una existencia en general, es decir, una existencia sin cualidad, es desabrida e insípida. Ahora bien; Dios no existe más que en la religión. Sólo donde el hombre pierde el gusto de la religión, donde, por tanto, la religión misma es desabrida, sólo allí también la existencia de Dios se convierte en una existencia sin sabor.

Pero hay todavía otra manera más suave de la negación de los predicados divinos. Se admite, por ejemplo, que los predicados de la esencia divina son finitos y especialmente, que son determinaciones humanas; pero se rechaza su negación, hasta se les imparte protección, alegándose que es necesario para el hombre formarse ciertas ideas de Dios. Con respecto a Dios, se asegura que estas determinaciones no tienen importancia; pero para mí, si es que Dios debe existir, no puede presentarse sino bajo la forma de un ser (Wesen) humano o por lo menos parecido al hombre. Pero esta diferencia entre lo que es Dios en sí y lo que es para mí, destruye la paz de la religión y es, además, una distinción sin fundamento y sin realidad. Yo no puedo saber, de ninguna manera, si Dios es otra cosa en sí o para sí como para mí; así como es para mí, así, él es todo para mí. Pues para mí precisamente en esas determinaciones, bajo las cuales existe para mí, reside su carácter absoluto, su esencia misma; él es para mí así como siempre y sólo debe ser para mí.

El hombre religioso con respecto a lo que es Dios para él —de otra relación no sabe nada— se siente enteramente satisfecho; pues Dios es para él lo que puede ser de una manera general para el hombre. Mediante aquella distinción, el hombre hace caso omiso de sí mismo, de su esencia (Wesen), de su medida absoluta; pero esta omisión es solamente una ilusión. Pues sólo puedo hacer una diferencia entre el objeto tal cual es en sí y el objeto tal cual es para mí, donde un objeto, en realidad, puede aparecer bajo otra forma que aquélla bajo la cual aparece; pero no, donde aparece en tal forma como me debe aparecer en conformidad con la medida absoluta. Por cierto, mi representación puede ser subjetiva, es decir, tal que el género no esté ligada a ella.

En cambio, si mi imaginación corresponde a la medida de su género, la diferencia entre el ser absoluto y el ser relativo ya no existe; pues, esta imaginación es absoluta. La medida del género es la medida absoluta, es la ley y el criterio del hombre. Pues la religión tiene la convicción de que sus ideas de Dios son las verdaderas y que, por tanto, cada hombre las debe adoptar; cree que sus conceptos son las ideas que la naturaleza humana debe formarse necesariamente y hasta que son las ideas objetivas emanadas de Dios mismo. Para cada religión, los dioses de las demás religiones sólo son ideas vagas de Dios, mientras que la idea que ella misma tiene de Dios, es Dios mismo, que Dios es así como ella lo representa, que es el legítimo y verdadero Dios, tal como es en sí. La religión sólo se basta con un Dios entero que no tenga miramientos de ninguna clase; ella no quiere solamente una apariencia de Dios, quiere a Dios mismo, a Dios en persona. La religión renuncia a sí misma, al renunciar a la esencia de Dios; ya no es ella la verdad cuando renuncia a la posesión del Dios verdadero. El escepticismo es el enemigo mortal de la religión. Pero la diferencia entre el objeto y la idea, entre Dios en sí y Dios para mí, es una diferencia escéptica y por tanto, irreligiosa.

Lo que es para el hombre el significado del ser absoluto, lo que para él es el ser máximo, el ser supremo; aquello en comparación con lo cual no puede figurarse nada más sublime, es precisamente para él el ser divino. ¿Cómo podría, por tanto, preguntar el hombre lo que es en sí aquel objeto? Si Dios fuera objeto para el pájaro, le sería solamente objeto en forma de un ser dotado de alas: el pájaro no conoce nada más sublime, nada más soberbio, que el hecho de estar provisto de alas. ¡Cuán ridículo sería si este pájaro juzgara a mi Dios! Me parece ser un pájaro, pero lo que es en sí, lo ignoro. El ser supremo es, pues, para el pájaro, precisamente la esencia (Wesen) del pájaro. Si le quitas a este la idea de la esencia del pájaro, le quitas la idea de la esencia suprema. Por consiguiente ¿cómo podría él preguntar si Dios en sí está dotado de alas? Preguntar si Dios es en sí tal como es para mí, significa preguntar si Dios es Dios, significa levantarse por encima de su Dios, rebelarse contra él.

Por eso, donde una sola vez se apodera del hombre la conciencia de que los predicados religiosos sólo son antropomorfismos, es decir, representaciones humanas, allí la duda y la incredulidad se han apoderado de la fe. Y sólo es debido a la inconsecuencia de la cobardía del corazón y de la debilidad de la inteligencia, que el hombre, desde esta conciencia, no procede hasta la negación formal de los predicados y desde ésta a la negación de la esencia, que es la base de aquellos. Si dudas de la verdad objetiva de los predicados, debes dudar también de la verdad objetiva del sujeto de estos predicados. Si tus predicados son antropomorfismos, el sujeto de los mismos es un antropomorfismo. Si amor, bondad y personalidad son determinaciones humanas, entonces, también, la esencia de las mismas que tú les supones, así como la existencia de Dios y la creencia de que un Dios existe, son un antropomorfismo, una suposición absolutamente humana, donde sabes que la creencia en Dios no sea una barrera de la imaginación humana. Seres superiores —y tú crees en la existencia de ellos— son posiblemente tan armoniosos, que sin duda no existe ninguna tensión entre ellos y un ser (Wesen) superior. Conocer a Dios sin serlo, conocer a la felicidad sin disfrutarla, es una discrepancia, una desgracia.²⁶ Los seres superiores no saben nada de esta desgracia; no tienen ninguna idea fuera de lo que ellos son.

²⁶ En el otro mundo por eso se suprime esta contradicción entre Dios y el hombre. En el más allá, el hombre ya no es hombre, —a lo sumo en la imaginación— él no tiene ninguna voluntad— ninguna voluntad distinta de la voluntad divina, tampoco luego —pues es un ser sin voluntad— ninguna esencia propia; es idéntico a Dios; luego desaparece en el

Tú crees en el amor como en una propiedad divina, porque tú mismo amas; crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces al superior en ti mismo que la bondad, la inteligencia; y crees que Dios existe, o sea, que Dios es un sujeto o un ser (Wesen) —lo que existe es un ser (Wesen), ya sea que lo determinen y nombren como sustancia o persona o de otra manera— porque tú mismo existes y porque eres un ser (Wesen). No conoces ningún bien humano superior al de amar, o al de ser bueno y sabio y del mismo modo no conoces ninguna felicidad superior a la de existir o de ser un ser (Wesen). Pues la conciencia de todo el bien, de toda felicidad, está ligada a la conciencia de ser y de existir. Dios es un ser (Wesen) existente por la misma razón por la cual él para ti es un ser (Wesen) sabio, beato y bondadoso.

La diferencia entre las propiedades divinas, el ser divino, sólo consiste en que, a ti, la esencia y la existencia no te parece ser un antropomorfismo; porque tu existencia incluye la necesidad de que Dios sea un ser (Wesen) existente; las propiedades, en cambio, aparecen como antropomorfismos porque la necesidad de ellas, o sea, la necesidad de que Dios sea sabio, bueno, justo, etcétera, no incluye directamente una necesidad idéntica con la existencia (Sein) del hombre, sino que es originaria por la conciencia y la acción del pensamiento. Yo soy un sujeto, un ser (Wesen); existo independientemente de que sea sabio o no sabio, bueno o malo. Existir es para el hombre lo primordial, es la esencia fundamental de su imaginación en su representación, es la condición previa de los atributos. Por eso renuncia a los atributos; en cambio, la existencia de Dios le es una verdad concluyente, intangible, absolutamente segura y objetiva. Sin embargo, aquella diferencia es sólo aparente. La necesidad del sujeto sólo procede de la necesidad del atributo. Eres un ser sólo por ser humano; la certeza y la realidad de tu existencia sólo procede de la certeza y de la realidad de tus cualidades humanas. Lo que es el sujeto procede solamente del atributo; el atributo es la verdad del sujeto; el sujeto es sólo el atributo personificado y existente. El sujeto y el predicado se distinguen solamente como la existencia y la esencia. La negación de los predicados es, por tanto, negación del sujeto. ¿Qué es lo que queda de la esencia dada, si le quitas las propiedades humanas? Hasta en el lenguaje común se nombran las propiedades divinas: la providencia, la sabiduría y la omnipotencia, en lugar del ser divino.

Luego, la certeza de la existencia de Dios, de la cual hemos dicho que para el hombre es tan segura y hasta más segura que la propia existencia, sólo depende de la certeza de la cualidad de Dios; no es una certeza inmediata. Para el cristiano, sólo la existencia del Dios cristiano es segura; para el pagano sólo es segura la existencia del Dios pagano. El pagano no dudaba de la existencia de Júpiter, porque la esencia de éste no le dio motivo para rechazarla, porque no podría imaginarse un Dios dotado con otras cualidades, porque esa cualidad le era certeza y verdad divina. Sólo la verdad del predicado es la garantía de la existencia.

Lo que el hombre cree como verdad, se representa directamente como realidad; porque en un principio sólo es verdad por lo que es verdad real en oposición a lo que solamente uno se imagina o sueña. El concepto del ser, de la existencia, es el concepto primario y originario de la verdad. Con otras palabras, en un principio el hombre hizo depender la verdad de la existencia

más allá la diferencia y la oposición existente entre Dios y el hombre. Pero allí donde solamente es Dios, no hay ya Dios. Donde no hay oposición a la majestad, no hay tampoco majestad.

y recién más tarde la existencia de la verdad. Ahora bien, Dios es la esencia del hombre contemplado como verdad máxima, pero Dios, o, lo que es lo mismo, la religión es tan diferente como es diferente la determinación (Bestimmtheit) sobre aquel hombre que la considera como algo suyo, como Ser Supremo. Por eso, esa determinación con que el hombre concibe a Dios, es para él la verdad y por lo mismo la existencia suprema o más bien la existencia misma; pues sólo la existencia suprema es para él la existencia propiamente dicha que merece este hombre. Por eso Dios es un ser existente y real por la misma razón por la cual es este ser determinado; pues la cualidad o determinación de Dios no es otra cosa que la cualidad esencial del hombre mismo; pero solamente el hombre determinado es lo que es; tiene su existencia y su realidad en su determinación. Al griego no se le pueden quitar sus cualidades griegas sin quitarle su existencia.

Efectivamente, para una religión determinada, la certeza de la existencia de Dios es por tanto inmediata; pues así como es tan necesario, tan incondicional como que el griego sea griego, tan necesario era que sus dioses fuesen seres griegos y tan necesariamente eran seres (Wesen) realmente existentes. La religión es idéntica con la idea de la esencia del mundo y del hombre que éste se forja a raíz de su esencia. Pero el hombre no está por encima de su intuición esencial, sino que ella está por encima de él, ella lo anima, lo determina, lo domina. La necesidad de una prueba, de una comparación de la esencia o cualidad con la existencia, la posibilidad de una duda, por tanto, no existe. Sólo puedo dudar de lo que supera mi esencia. ¿Cómo podría, por tanto, dudar de Dios, que es mi propio ser? Dudar de mi Dios significa dudar de mí mismo. Sólo cuando se piensa que Dios sea algo abstracto, que sus predicados sean el producto de una abstracción filosófica, la destrucción, o sea, la separación entre el sujeto y el predicado, entre la existencia y la esencia —se origina la apariencia de que la existencia o el sujeto sea algo diferente del predicado, algo de lo que no se puede dudar, en oposición al predicado del cual se puede dudar—. Pero sólo es una apariencia. Un Dios que tiene predicados abstractos, tiene también una existencia abstracta. La existencia y la esencia son tan diferentes como es la cualidad.

La identidad del sujeto y el predicado se ve más clara aún por el proceso de evolución de la religión, que es idéntico al proceso de evolución de la cultura (Kultur) humana. Mientras que al hombre debe atribuírsele el predicado de un hombre simplemente natural, también su Dios es simplemente un Dios natural. Donde el hombre se encierra en casas, encierra también a su Dios en templos. El templo es sólo una representación del valor que el hombre da a edificios hermosos. Los templos en honor de la religión, son en verdad templos en honor de la arquitectura. Con la elevación del hombre del estado de la brutalidad y del salvajismo a la cultura, con la distinción entre lo que es decoro para el hombre y lo que no lo es, se forma al mismo tiempo la diferencia entre lo que es decoroso para Dios y lo que no lo es. Dios es el concepto de la majestad más alta, el sentimiento religioso, el sentimiento más sublime de la decencia.

Los artistas más divinos y más ilustrados de Grecia realizaban en las estatuas de los dioses los conceptos de la dignidad, de la magnanimidad, de la tranquilidad no perturbada y de la serenidad. Pero ¿por qué razón estas propiedades les son atributos y predicados de Dios? ¿Por qué ellos les parecían dioses para ellos mismos? ¿Y por qué razón excluían todos los efectos bajos y repugnantes, porque se habían dado cuenta de que eran algo indecoroso, indigno, inhumano, y en consecuencia algo no divino? Los dioses de Homero comían y bebían —quiere decir, comer y beber es un placer divino—. La

fuerza corporal es otra propiedad de los dioses de Homero: Zeus es el dios más fuerte. ¿Por qué? Porque la fuerza corporal ya de por sí se consideraba como algo magnífico, algo divino. La verdad de la guerra era para los antiguos germanos la verdad suprema; por eso también su dios supremo era el dios de la guerra: Odín; la guerra, “la ley primera ley, o sea, la ley más antigua”. La primera esencia verdadera y divina no es la propiedad de una deidad o de un Dios, sino la divinidad o la deidad de la propiedad. Por tanto, lo que para la teología y la filosofía era hasta ahora Dios, el ser absoluto, el ser esencial, esto no es Dios; pero aquello que para estas ciencias no era Dios, justamente aquello es Dios —es decir, la propiedad, la cualidad, la determinación, la realidad en general—.

Un verdadero ateísta, o sea, un ateísta en el sentido ordinario, es por tanto solamente aquel para el cual los predicados del ser divino, como por ejemplo el amor, la sabiduría y la justicia, son una nada; pero no aquel para quien solamente el sujeto de estos predicados sea una nada. Y en ninguna forma la negación del sujeto significa necesariamente también la negación de los predicados en sí. Los predicados tienen un significado propio y autónomo; ellos imponen al hombre su reconocimiento por medio de su contenido; ellos demuestran ser verdaderos inmediatamente por sí mismos; ellos se confirman, se atestiguan a sí mismos, por eso la bondad, la justicia y la sabiduría, no son quimeras, porque la existencia de Dios sea una quimera; ni son verdades, porque dicha existencia sea una verdad. El concepto de Dios depende del concepto de la justicia, de la bondad, de la sabiduría: un Dios que no es bondadoso, ni justiciero, ni sabio, no es Dios, pero no viceversa. Una cualidad no es divina porque Dios la piense, sino que si Dios la tiene, ya es de por sí divina, porque Dios, sin ella, sería un ser deficiente.

La justicia, la sabiduría y, en general, cualquier determinación que constituye la divinidad de Dios, es determinada y conocida por sí misma; pero Dios lo es por la determinación, o sea, por la cualidad; sólo en el caso de que yo considere que Dios y la justicia son una misma cosa, que Dios sea la realidad inmediata de la idea de la justicia o de cualquier otra cualidad, determino yo a Dios por sí mismo. Pero si Dios como sujeto es lo determinado mientras que la cualidad y el predicado son lo determinante, el rango del primer ser, el rango de la divinidad, pertenece, en realidad, no al sujeto sino al predicado.

Cuando varias propiedades, contradictorias entre sí, son reunidas para formar un ser, y cuando este ser se concibe como un ser personal, de modo que la personalidad es especialmente recalcada, recién entonces se olvida el origen de la religión, y se olvida que lo que en la representación de la reflexión es un predicado separable del sujeto, en principio era el sujeto verdadero. De este modo, los romanos y los griegos divinizaban las cosas accidentales como si fueran sustancias y virtudes, estados de ánimos y afectos, como seres independientes. El hombre, especialmente cuando es religioso, es en sí la medida de todas las cosas y de todo lo que es real. Todo cuanto hace impresión sobre el hombre, y todo lo que produce un efecto especial sobre su ánimo —aunque tan sólo sea un ruido o un sonido extraño e inexplicable— lo independiza él como si fuera un ser especial y hasta divino. La religión comprende todos los objetos del mundo; todo lo que existe era objeto de la veneración religiosa; en la esencia y la conciencia de la religión no hay otra cosa sino lo que en general se encuentra en la esencia y la conciencia que tiene el hombre de sí mismo y del mundo. La religión no tiene ningún contenido propio especial. Hasta los efectos del miedo y del terror tienen en Roma sus templos. También los cristianos convirtieron los fenómenos del

sentimiento en seres, sus sensaciones en cualidades de las cosas, los efectos que los dominaban en poderes que según ellos, regían el mundo; en una palabra, ellos transformaban las cualidades de su propio ser, ya sean conocidas, ya sean desconocidas, en seres independientes. El diablo, los fantasmas, las brujas, los espectros y los ángeles, eran verdaderos secretos mientras que el sentimiento religioso no fuera profanado y dominara a la humanidad en forma absoluta.

Para quitarse de la mente la idea de la identidad de los predicados divinos y humanos y con ella la identidad del ser divino y humano, uno se imagina que Dios, en su calidad de un ser infinito, tenga una infinita cantidad de diferentes predicados de los cuales aquí sólo conoceremos algunos, los análogos o semejantes, mientras que los demás, según los cuales Dios también es un ser completamente diferente del ser humano o ser análogo al hombre, lo conoceremos recién en el futuro, es decir, en el otro mundo. Pero una cantidad infinita de predicados, que realmente son diferentes, tan diferentes que no se puede conocer inmediatamente el uno después del otro, sólo se realiza y es posible en una cantidad de seres o de individuos diferentes. Así es también el ser humano, una riqueza infinita de diferentes predicados, pero precisamente por eso una riqueza infinita de diferentes individuos. Cada hombre nuevo es, por decir así, un nuevo predicado, un nuevo talento de la humanidad. Cuantos hombres existan, tantas fuerzas, tantas cualidades tiene la humanidad. La misma fuerza que hay en todos existe por cierto en cada uno, pero en forma tan determinada y tan característica, que aparece como una fuerza propia y nueva. El secreto de la infinita cantidad de determinaciones divinas no es, por tanto, otra cosa que el secreto del ser humano en su calidad de un ser infinitamente variado, infinitamente determinado y por eso mismo sensible, sólo en la sensibilidad, sólo en espacio y tiempo, un ser infinito, digo realmente infinito y lleno de determinaciones, tiene lugar. Donde hay verdaderamente predicados diferentes, estos existen en tiempos diferentes.

Este hombre es un excelente músico, un insigne escritor, un destacado médico; pero no puede hacer música, escribir y curar al mismo tiempo. No es la dialéctica de Hegel, sino el tiempo, el medio de reunir antítesis y oposiciones en un mismo ser. Pero ligado al concepto de Dios, diferente y separado del ser humano, es la infinita variedad de diferentes predicados, por ser una imaginación sin realidad —una pura fantasía— la representación de la sensibilidad; pero sin las condiciones esenciales, sin la verdad de la sensibilidad, una representación que está en contradicción directa con el ser divino por ser esta una esencia espiritual, abstracta y única; pues los predicados de Dios son precisamente de tal calidad que yo, al tener uno de ellos, tengo todos los demás dado que no hay ninguna diferencia verdadera entre ellos. Por eso, si en los predicados actuales no tengo los futuros, entonces, en el Dios futuro tampoco tengo al actual, sino que son dos seres diferentes.²⁷

Pero esta diferencia contradice justamente a la singularidad, a la unidad, a la simplicidad de Dios. ¿Por qué este predicado de Dios? Porque es de naturaleza divina, es decir, porque no expresa ningún límite, ninguna diferencia. ¿Por qué lo son otros predicados? Porque, por más que son diferentes en sí mismos, todos coinciden en que expresan también perfección sin límite. Por

²⁷Para la fe religiosa no hay ninguna diferencia entre el Dios presente y el Dios futuro, sino que aquél es un objeto de la fe, de la imaginación, de la fantasía; éste, en cambio, es un objeto de la contemplación inmediata, es decir, personal. Acá y allá es él el mismo; pero acá es vago, allá es claro.

eso puedo imaginarme innumerables predicados de Dios, porque ellos, todos coinciden con el abstracto concepto de Dios, debiendo tener común aquello en que cada uno de los predicados se convierte en un atributo o predicado divino. Así lo es en el caso de Spinoza. Él habla de innumerables atributos de la sustancia divina; pero fuera de la inteligencia y de la extensión, no nombra a ninguno. ¿Por qué? Porque es completamente indiferente conocerlos y hasta son indiferentes en sí mismos y superfluos porque con todos estos innumerables predicados diría siempre lo mismo, lo que digo con aquellos dos, o sea; la inteligencia y la extensión. ¿Por qué es la inteligencia un atributo de la sustancia? Porque según Spinoza se concibe en sí misma, porque es algo indivisible, perfecto e infinito. ¿Y por qué lo es la extensión y la materia? Porque ella, en relación a sí misma, expresa lo mismo. Luego la sustancia puede tener una cantidad indeterminada de predicados, porque no es la determinación, o sea, la diferencia lo que convierte los predicados en atributos de la sustancia, sino que es la no diferencia, la igualdad. O más bien: la sustancia sólo por eso tiene innumerables predicados porque ella — ¡qué extraño!— de por sí no tiene ningún predicado, es decir, ningún predicado determinado.

La indeterminada simplicidad del pensamiento es complementada por la indeterminada multiplicidad de la fantasía. Dado que el predicado no es *Multum*, es *Multa*. En verdad, los predicados positivos son la inteligencia y la extensión. Con estos dos predicados se ha dicho infinitamente más que con los innumerables predicados anónimos; porque se ha dicho algo determinado; con ellos yo sé ahora algo. Pero la sustancia es a la vez demasiado indiferente y demasiado apática como para que ella pudiera entusiasmarse por algo y definirse. Para no ser algo, no prefiero nada.

Ahora bien, si es un hecho que lo que es el sujeto o la esencia, se encuentra exclusivamente en las determinaciones del mismo, es decir, que el predicado es el verdadero sujeto, entonces se ha demostrado, asimismo, que si los predicados divinos son determinaciones del ser humano, también el sujeto de los mismos debe ser un ser humano. Empero, los predicados divinos son por un lado generales y por el otro personales. Los generales son los predicados metafísicos; pero estos sólo sirven para que la religión tenga el primer punto de apoyo, o sea, el fundamento; no constituyen las determinaciones características de la religión. Sólo son los predicados personales lo que fundamenta la esencia de la religión y en ella el ser (*Wesen*) divino es el objeto de la religión; tales predicados que afirman que Dios es una Persona, que es el Legislador moral, el Padre de los hombres, el Santo, el Justo, el Bondadoso, el Misericordioso. Pero de estas y de otras determinaciones se ve al mismo tiempo, por lo menos se verá, que ellas, especialmente cuando son determinaciones personales, tienen un carácter puramente humano, y que, en consecuencia, en la religión, el hombre expresa en la relación de Dios la relación con su propio ser; porque para la religión estos predicados no son ideas o imágenes que el hombre se forja de Dios diferente de lo que Dios es en sí mismo; son verdades, objetos, realidades. La religión no sabe nada de antropomorfismo; los tiene pero no quiere reconocerlos como tales.

La esencia de la religión consiste precisamente en que aquellas determinaciones expresan la esencia de Dios. Sólo la inteligencia que reflexiona sobre la religión y que para defenderla la niega, declara aquellas determinaciones por representaciones. Pero para la religión, Dios es un verdadero padre, verdadero amor y misericordia; porque para ella es un ser real viviente y personal y por tal razón sus determinaciones verdaderas son también determinaciones vivientes y personales. Y, en específico, son las determinaciones que le

corresponden las que ofenden más a la inteligencia y las que ella, al reflexionar sobre la religión, niega. La religión es, desde un punto de vista subjetivo, afecto (Affekt), por eso también ella necesita, objetivamente, afecto del ser divino. Incluso la ira no es para ella un afecto indigno de Dios, con tal de que esa ira no tenga por base algo malo.

Es esencialmente necesario observar —y este fenómeno es sumamente notable porque caracteriza la esencia más íntima de la religión— que cuanto más humana es la esencia de Dios, tanto más grande es aparentemente la diferencia entre Él y el hombre, quiere decir tanto más es negada por la reflexión sobre la religión, o sea, por la teología, la identidad, o sea, la unidad del ser (Wesen) humano, tal como es objeto de la conciencia del hombre.²⁸ La causa de ello es: porque lo que es positivo en la imaginación o determinación del ser divino, es exclusivamente humano; por eso la imaginación del hombre tal como es objeto de la conciencia, sólo puede ser negativa y adversa. Para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre ha de ser nada. Pero por eso tampoco necesita ser algo para sí mismo porque todo lo que él se adjudica no va perdido para Dios, sino que queda conservado en Él. El hombre tiene su esencia en Dios ¿cómo podría tenerla en sí y para sí mismo? ¿Por que sería necesario poner o tener dos veces la misma cosa? Lo que el hombre se quita, lo que él no tiene en sí, lo disfruta en un modo, incomparablemente más alto y más amplio en Dios.

Los monjes hicieron el voto de castidad al ser divino, ellos suprimieron el amor sexual en sí; pero en lugar de ello tenían en el cielo, en Dios, en la Virgen María, la imagen de la mujer —una imagen del amor—. Podían ellos prescindir tanto más de la mujer verdadera en cuanto una mujer ideal e imaginada era para ellos el objeto del amor verdadero. Cuanto más importancia daban a la destrucción de la sexualidad, tanto mayor significado tenía para ellos la virgen celestial: ella ocupa para ellos el lugar de Cristo y hasta el lugar de Dios. Cuanto más se niega lo sensual, tanto más sensual es Dios, al cual se sacrifica la sensualidad. Porque a lo que se sacrifica a la divinidad se le atribuye un valor especial; Dios tiene un agrado especial en ello. Lo que en el sentido del hombre es lo más sublime, lo es naturalmente también en el sentido de su Dios. Lo que gusta en general al hombre gusta también a Dios. Los hebreos no sacrificaban a Jehová animales impuros y despreciables, sino animales que para ellos tenían el más alto valor; lo que ellos mismos comían era también la comida de Dios.²⁹

Por eso, donde de la negación de la sensualidad se construye un ser especial, un sacrificio agradable para Dios, allí se da el valor más alto precisamente a la sensualidad y la sensualidad renunciada es, sin quererlo, restablecida, por el hecho de que Dios se coloca en lugar del ser sensual al cual se ha renunciado. La monja se desposa con Dios; ella tiene un novio celestial y el monje tiene una novia celestial. Pero la virgen celestial es un fenómeno de una verdad general que se refiere a la esencia (Wesen) de la

²⁸ "Así como puede pensarse la similitud entre el creador y lo creado, así debe pensarse la diferencia entre ellos pero más grande todavía." Conc. Latr. can. 2 (Summa omn. Conc. Carranza. Anvers. 1559, p. 256). La última diferencia entre el hombre y Dios, entre el ser finito e infinito en general al cual puede llegar la imaginación religiosa especulativa, es la diferencia entre el ser y la nada (Etwas und Nichts) Ens y non-Ens; porque sólo en la nada se destruye toda comunidad con todos los demás seres (wesen).

²⁹ Cibus Dei. 3 Moise 3, II.

religión. El hombre afirma en Dios lo que en sí mismo niega.³⁰ La religión prescinde del hombre y del mundo; pero sólo puede prescindir de las verdaderas o supuestas deficiencias y restricciones, pero no de la esencia, o sea, de la parte positiva del mundo, ni tampoco de la humanidad. Por eso la religión debe nuevamente ocuparse en la abstracción y negación de lo que prescinde o por lo menos cree prescindir. De este modo, la religión en forma inconsciente pone todo en la idea de Dios; lo que ella conscientemente niega —siempre que aquello que niega sea algo esencial, algo verdadero, algo que no pueda negarse—.

De este modo el hombre niega en la religión su inteligencia: él por sí mismo no sabe nada de Dios, sus ideas son solamente mundanas y terrestres; sólo puede crear lo que Dios le revela. Pero en cambio, los pensamientos de Dios son ideas humanas, ideas terrestres; Él idea planes, al igual que un hombre se amolda a las circunstancias y a las fuerzas intelectuales del hombre, al igual que un maestro se adapta a la inteligencia de sus alumnos; Él calcula exactamente el efecto de sus dones y revelaciones; Él observa al hombre en todo lo que hace, sabe todo, también lo más vil, lo más detestable y lo más humano. En una palabra, el hombre, frente a Dios, niega su saber y su pensamiento, para colocar su saber y su pensamiento en Dios.

El hombre renuncia a su persona y, en cambio, es Dios el ser omnipotente, infinito, un ser personal. Él niega la dignidad humana, el yo humano, pero en cambio Dios es para él un ser egoísta que sólo piensa en sí mismo, que sólo busca su dignidad, su provecho, su propio bienestar. Dios es la satisfacción propia del egoísmo que mira de soslayo, a todas las demás cosas; es la autocomplacencia del egoísmo;³¹ la religión niega, además, lo bueno como una cualidad del ser humano, pues para ella el hombre es malo, corrompido, incapaz de hacer algo bueno; pero, en cambio, solamente Dios es bueno, Dios es el ser bueno. Se exige que lo bueno, en su calidad de Dios, sea el objeto del hombre; pero, ¿acaso se expresa con ello que lo bueno sea una determinación esencial del hombre? Si yo soy absolutamente malo, es decir, malo por naturaleza y por esencia, si yo no soy santo, ¿cómo puede ser lo bueno y lo santo un objeto para mí, ya sea que este objeto sea intrínseco o extrínseco con respecto a mí? Si mi corazón es malo, si mi inteligencia es corrompida, ¿cómo puedo yo sentir como santo lo que es santo y percibir como bueno lo que es bueno? ¿Cómo puedo yo percibir en un cuadro algo hermoso si mi alma es una maldad estética? Aunque yo mismo no sea ningún pintor, aunque no tenga el talento, de producir algo hermoso de mí mismo, sin embargo, tengo sentimientos estéticos y una inteligencia estética, pues percibo lo que es bello fuera de mí. O lo bueno no es de ningún modo creado para el hombre, o si lo es, entonces se revela en ello el hombre, la santidad y bondad de la esencia humana.

Lo que es absolutamente contrario a mi naturaleza, lo que no está unido conmigo por ningún lazo común, no es tampoco apto para mis ideas y para mis sensaciones. Lo santo solamente es un objeto para mí, en cuanto está en oposición a mi personalidad, pero en unidad con mi esencia. Lo santo es

³⁰"Quien, pues, dice, por ejemplo, San Anselmo: se desprecia, es apreciado por Dios. Quien se aborrece complace a Dios. Luego, sé pequeño, a tus ojos, a fin de que seas grande a los ojos de Dios; porque serás tanto más apreciado por Dios cuanto más despreciado eres por los hombres". Anselmi Opp., París, 1721, p. 191.

³¹"Dios sólo puede amar a sí mismo, sólo puede pensar en sí mismo, sólo puede trabajar para sí mismo. Dios, al juzgar al hombre, busca su autoridad, su gloria, etcétera". Ver P. Bayle, Ein Beitrag Zur Geschichte der Philos. u, Mensch.

el reproche de mi pecaminosidad; en él me veo yo como pecador; pero precisamente en ello yo me reprocho, reconozco lo que no soy y cómo debo ser y por eso mismo puedo ser conforme a mi determinación. En efecto, el deber (ein sollen hÖnekonnen) sin poder es una quimera ridícula, que no afecta a nuestra alma (das Gemüt). Pero al reconocer lo bueno como determinación mía y como mi ley, lo reconozco consciente o inconscientemente como mi propio ser. Otro ser que por su naturaleza sea distinto del mío, no me interesa. Sólo puede percibir el pecado si lo siento como una contradicción de mí mismo, de mi esencia. Como contradicción de un ser divino que no sea yo mismo, el sentimiento del pecado es inexplicable sin sentido.

La diferencia entre el agustinianismo y el pelagianismo, consiste sólo en que aquel expresa en forma de religión³² lo que éste dice en forma de racionalismo. Ambas determinaciones enseñan lo mismo, ambas adjudican al hombre lo bueno —pero el pelagianismo en forma directa racional y moral, el agustinianismo, en cambio, indirectamente, de forma mística, es decir, religiosa—. Porque lo que éste atribuye al Dios del hombre, se adjudica en realidad al hombre mismo; lo que el hombre dice de Dios, lo dice, en realidad, de sí mismo. El agustinianismo sólo sería una verdad y una verdad opuesta al pelagianismo, si el hombre tuviese en vez de Dios al diablo, y si, con la conciencia de que es el diablo, lo venerase como su ser supremo. Pero mientras que el hombre venere un ser bueno como Dios, contempla él en Dios su propio ser bueno.

Así como pasa con la doctrina de la degeneración del ser humano, así pasa también con la doctrina idéntica que afirma que el hombre no puede hacer nada bueno, es decir, que no puede hacer en realidad nada de sí mismo y con sus propios esfuerzos. La negación de las fuerzas y la actividad humana, sólo sería verdad si el hombre negara también en Dios la actividad moral diciendo, como el nihilista oriental o el panteísta: el ser divino es un ser que carece absolutamente de la voluntad de la actividad, es indiferente y no sabe nada de la diferencia entre el bien y el mal. Pero quien determina a Dios como un ser activo y esto como un ser moralmente crítico y activo, que ama el bien y obra y premia, que castiga, rechaza y condena el mal; quien determina a Dios en tal forma, sólo aparentemente niega la actividad humana; en realidad la convierte en actividad divina, pues dice: un Dios que no fuera activo, ni moral, ni humano no es Dios y, en consecuencia, hace depender el concepto de la deidad del concepto de la actividad humana, pues una actividad más alta no la conoce.

El hombre —este es el secreto de la religión— objetiva³³ su ser y, en consecuencia, se convierte en el objeto de este ser (Wesen) objetivado, transfor-

³² El pelagianismo niega a Dios, a la religión: “ellos atribuyen a la voluntad tanto poder que debilitan el poder de la oración piadosa” (*isti tantam tribuunt potesta, tem voluntali, ut pietati auferant orationem*) (Agustín, De nat. et grat. cont, Pelagiun, Cap. 58). El pelagianismo tiene por base solamente al creador, es decir, a la naturaleza, no el redentor, el Dios verdaderamente religioso: en una palabra, el niega a Dios, pero en cambio eleva al hombre hacia Dios al convertirlo en un ser independiente, que no necesita de un Dios (ver al respecto *Lutero Contra Erasmo y Agustín*, 1, Cap. 33). El agustinianismo niega al hombre, pero en cambio humilla a Dios hasta convertirlo en hombre, hasta degradarlo a la muerte en la cruz por el hombre. Aquel coloca al hombre en lugar de Dios, éste coloca a Dios en lugar del hombre; ambos terminan en lo mismo; la diferencia sólo es una apariencia, sólo una ilusión piadosa. El agustinianismo es un pelagianismo inverso, lo que éste pone como sujeto lo pone aquél como objeto.

³³ La objetivación religiosa y original del hombre debe, por lo demás, como está expresado claramente en el presente libro, diferenciarse bien de la autobjetivación de la reflexión y especulación; ésta es arbitraria (WillkÖrlich), aquélla es obligatoria, necesaria,

mado en un sujeto y, respectivamente, en una persona; él se imagina que es un objeto pero objeto de otro objeto, de otro ser. El hombre es un objeto de Dios. Que el hombre sea bueno o malo, no es indiferente para Dios, no; Él tiene un interés vivo y fuerte en que sea bueno; Él quiere que sea bueno a fin de que sea beato —pues sin bondad no hay ninguna beatitud—. El hombre religioso rechaza, por tanto, la nulidad de la actividad humana haciendo de sus intenciones y acciones un objeto de Dios y convirtiendo al hombre en una finalidad de Dios —pues lo que es objeto en el espíritu, es objeto en la acción— y haciendo de la actividad divina un medio de la salvación humana. Dios es activo con el objeto de que el hombre sea bueno y feliz. De este modo el hombre, aparentemente humillado en extremo, es, en realidad, elevado en extremo. Y así el hombre en y por medio de Dios, sólo se tiene a sí mismo como última finalidad. Por cierto, el hombre tiene por objeto a Dios; pero Dios no tiene otro Objeto que la salvación moral y eterna del hombre, luego el hombre, en realidad, sólo se tiene por objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana.

En efecto, ¿cómo podría la actividad humana actuar como objeto mío y hasta en mí mismo, si ella fuese una actividad completamente diferente de mí mismo? ¿Cómo podría tener una finalidad humana, la finalidad de enmendar y beatificar al hombre, si ella no fuera humana? ¿Acaso no determina el objeto de la acción? Cuando el hombre tiene por finalidad su propia enmienda entonces toma resoluciones y propósitos divinos; pero cuando Dios tiene por finalidad la beatitud del hombre, entonces tiene finalidades humanas y ejecuta acciones humanas que corresponden a aquellas finalidades. De este modo el objeto del hombre en Dios es su propia actividad. Pero precisamente porque considera la propia actividad sólo como una actividad objetivada diferente de él mismo y como algo bueno, recibe necesariamente también el impulso no de sí mismo sino de aquel objeto. Él ve su propia esencia fuera de sí y esta esencia la considera como algo bueno; se comprende por tanto que el impulso hacia lo bueno sólo le viene de aquella parte donde ha colocado lo bueno.

Dios es la esencia más íntima del hombre, la más subjetiva y más exclusiva, luego no puede actuar por sí misma, es decir, todo lo bueno viene de Dios. Cuanto más subjetivo y más humano es Dios, tanto más el hombre se despoja (*entaüssert sich*) de su subjetividad, de su humanidad, porque Dios en sí y por sí es un ser que no se pertenece pero que, sin embargo, atrae a la vez todo hacia sí. Así como la actividad arterial lleva la sangre hacia todos los lados del cuerpo y la actividad de las venas la conduce nuevamente al corazón, así la vida, en general consiste en una continua sístole y diástole, así también sucede en la religión: en la sístole religiosa el hombre se despoja de su propia esencia, se rechaza y condena a sí mismo; en la diástole religiosa, nuevamente recibe el ser rechazado en su corazón. Solamente Dios es el ser que actúa y obra por sí mismo —este es el acto de la fuerza religiosa de repulsión—; Dios es el ser que obra en mí, conmigo, por mí, para mí, y sobre mí es el principio de mi salvación, de mis buenas intenciones y acciones y, por tanto, mi propio principio de ser bueno —este es el acto de la fuerza religiosa de atracción—.

El desarrollo de la religión, arriba indicado, consiste, si se le considera más de cerca, en que el hombre quita a Dios cada vez más para apropiárselo a sí

tan necesaria como el arte, como el idioma. Con el tiempo la teología siempre coincide con la religión.

mismo. Al principio, el hombre objetiva todo sin diferencia alguna. Esto se ve, especialmente, en la fe revelada. Lo que en un tiempo posterior o lo que para un pueblo culto enseña la naturaleza o la razón, en un tiempo anterior o para un pueblo menos culto lo ha enseñado Dios. Los hebreos creían que todo los instintos por naturales que fueran, hasta el instinto de la limpieza, eran un mandamiento positivo divino. De ese ejemplo vemos enseguida que Dios es tanto más bajo y humano cuanto más el hombre se quita a sí mismo. La humanidad y la abnegación del hombre no pueden ir más lejos que cuando éste deniega tener la fuerza y la facultad de observar por sí solo y por instinto propio, los mandamientos del decoro vulgar.³⁴ En cambio, la religión cristiana hizo una diferencia de las tendencias (Triebe) y afectos del hombre según su cualidad, según su contenido. Sólo convirtió los efectos buenos y las buenas intenciones, los buenos pensamientos en revelaciones y en afectos, es decir, en intenciones, afectos y pensamientos de Dios; pues lo que Dios revela es una determinación de Dios mismo; cuando el corazón se llena, la boca habla, y como el efecto, así es la causa, como la revelación, así es el ser que se revela. Dios, que sólo se revela en buenas intenciones, es un Dios cuya propiedad esencial sólo es la bondad moral. La religión cristiana hizo una diferencia entre la limpieza moral intrínseca y la limpieza corporal extrínseca. La religión hebrea identificaba ambas cosas;³⁵ la religión cristiana es, en oposición a la hebrea, la religión de la crítica y libertad. El hebreo no osaba nada a no ser si Dios lo había mandado; él mismo carecía de la voluntad hasta en las cosas más extrínsecas; el poder eje la religión se extendía hasta las comidas. La religión cristiana, en cambio, independiza al hombre en todas estas cosas extrínsecas, lo que quiere decir que ella puso en el hombre lo que el hebreo pusiera en Dios. Israel es la representación más perfecta de este positivismo objetivado; para el hebreo el cristiano es un espíritu fuerte, un libre *penseur*. Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es; lo que hoy pasa por ser ateísmo, será mañana religión.

³⁴5. Moise 23, 12, 13.

³⁵ Ver por ejemplo I Moise 35, 2, 3. Moise II, 44 y el comentario de Clericus concerniente a esos temas.

Bibliografía

- FEUERBACH, LUDWIG: *Esencia del Cristianismo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1976.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: *Teoría de la Ciencia*, ENPES, La Habana, 1986.
- HEGEL, GUILLERMO W. F.: “Ciencia de la Lógica”, en *Antología de Filosofía Clásica Alemana*, ENPES, La Habana, 1986.
- : *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1968.
- KANT, IMMANUEL: *Crítica de la razón pura*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1973.
- : *Crítica de la razón práctica*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1973.
- : *Crítica del Juicio*, Librería “El Ateneo” Editorial, Buenos Aires, 1951.
- SHELLING, FRIEDRICH W. J.: “El sistema del idealismo trascendental”, en *Antología de Filosofía Clásica Alemana*, ENPES, La Habana, 1986.

