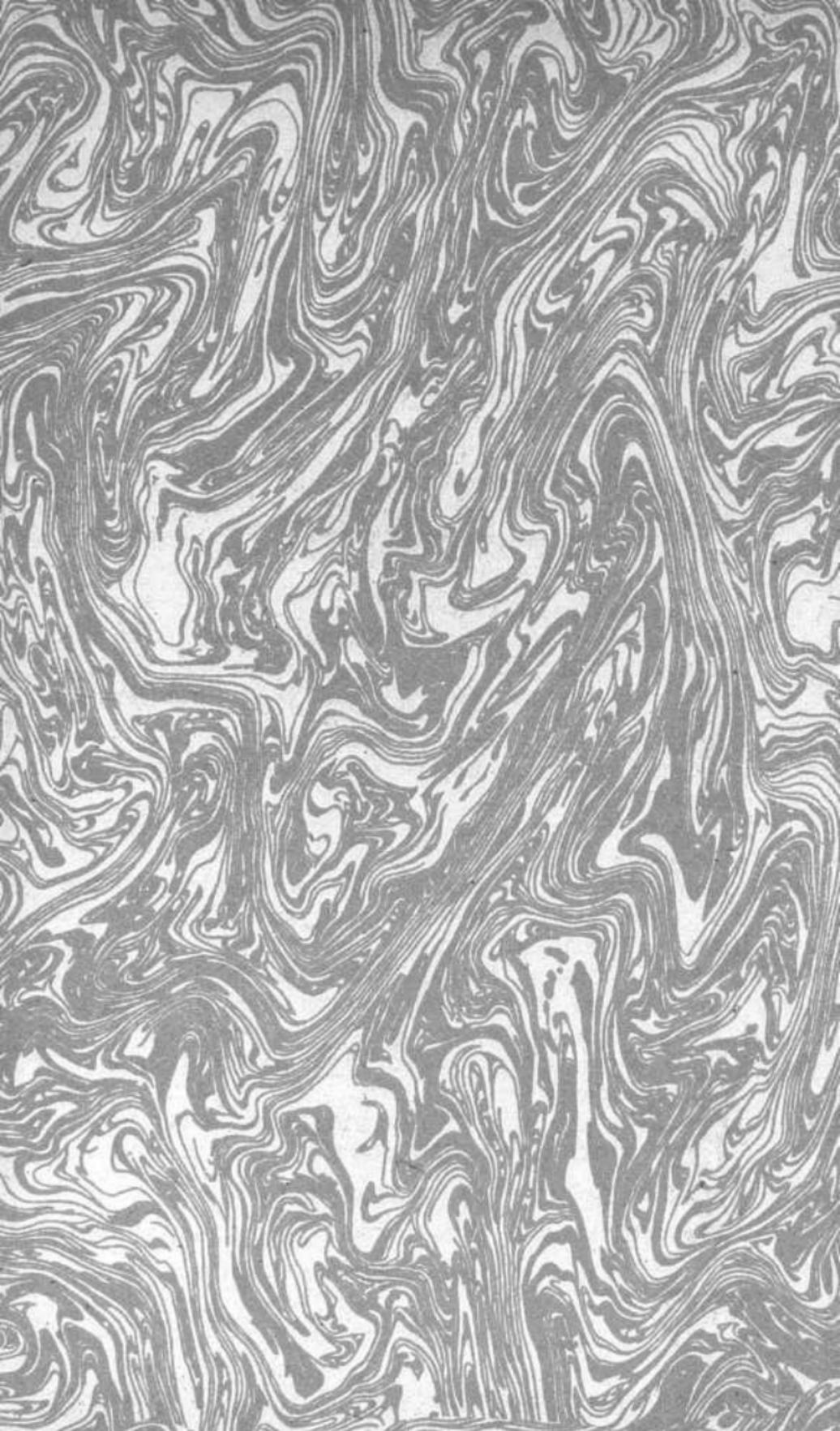


2

R
34





Ridmeyer —
1936

COLECCIÓN
DE
FILÓSOFOS ESPAÑOLES Y EXTRANJEROS
—
ENCICLOPEDIA
DE LAS
CIENCIAS FILOSÓFICAS
—
LÓGICA

1173/95
DR
4134

G. W. F. HEGEL

ENCICLOPEDIA

DE LAS

CIENCIAS FILOSÓFICAS

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN

POR

EDUARDO OVEJERO Y MAURY

I

LÓGICA



Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

4134

MADRID

LIBRERÍA GENERAL DE VICTORIANO SUÁREZ

Calle de Preciados, núm. 48.

MCMXVII

ENCICLOPEDIA

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 a 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 supuestos 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 presunción.

§ 2

La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos. 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 del 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 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 refle-

xión, 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 parejas 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, intuído, representado, querido, o ya sea solamente sentido, o también intuído, 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 condición 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 qué sean las representaciones, intuiciones y sentimientos que corresponden a ellas. Esto explica, por una parte, lo que se llama la incomprensibilidad 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 repensar, reflexionar y razonar mezclamos sentimientos, intuiciones y representaciones con pensamientos; 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 incomprensibilidad 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 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 verdadero 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 aprehender 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 párrafo 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 imagi-

nan 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 aparición 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 consciente de sí misma con la razón cual ella es inmediatamente, con la realidad.

En el prefacio a la *Filosofía del Derecho*, pág. XIX (1) 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

(1) A la 1.^a edic.: «Grundlinien der Philosophie des Rechts o des Naturrecht und Stadt, wissenschaft in Grundrisse.» (Berlín, 1821.) (Nota de Croce).

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 *Lógica extensa* (1) he tratado también de la reali-

(1) *Wissenschaft der Logik*, Nur; 1812-1816, reeditada en las *Werke*, III-IV. (N. de C.)

dad, 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 contrapone, 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 debería ser, y no es; pues, si fuese como debiera ser, ¿adónde iría 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. Esta 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 encontrarle dentro de sí mismo; más determinadamente, que debe encontrar aquel contenido en concordanza 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 (1). 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 (2). Así se llama

(1) Sobre el tratado empírico del Derecho natural, cfr. la disertación de HEGEL *Ueb. d. wissenschaftst. Behandlung d. Naturrechts* (1802-1803) en *Werke*, I, 329 sig., y *Gesch. de Phil^a*, III, 393 sig. (N. de C.)

(2) 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 philo-*

también filosofa 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 (1).

sophical principles. Por «principios filosóficos de la conservación del cabello» han de entenderse probablemente, nociones químicas, fisiológicas, etcétera.

(1) 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 palamentaria 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, Conning, 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 Conning, al habilitado general de la armada sir Charles Long. Canning, en respuesta a un brindis, dijo: «Ha comenzado un periodo en que los ministros tienen el poder de aplicar al gobierno de este país las sanas máximas de una profunda

§ 8

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.

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

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.

haya estado en la experiencia. El que la filosofía especulativa no quiera conceder esta proposición, se debe considerar como 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 que el sentimiento jurídico, moral, religioso, es un sentimiento, y, por consiguiente, una experiencia (1) de tal contenido que tiene su raíz y su sede 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

(1) Recuérdese la frase de W. James: «La experiencia religiosa», que demuestra, como ya se ha dicho, el entronque del pragmatismo con la doctrina hegeliana. (N. del T.).

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 la 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 y 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 si no queremos pagarnos de 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 (1)

(1) «Scholasticus» es el «novicio» de ciertas *Facetiae* atribuidas al filósofo pitagórico Hiero-

de empezar a nadar antes de 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 llegemos 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 fué 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:

cles, que se usaban en los textos de la primera enseñanza de griego en las escuelas de Alemania. Cfr. *Gesch der Philos*², III, 504. (N. de C.)

El espíritu, como sentimiento e intuición, tiene por objeto lo sensible; como fantasía, las imágenes, y 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 significado 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 renuncia a sí mismo; también en aquel consciente 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 princi-

pales 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 mitología cuya experiencia ya Platón tuvo ante sí (1), 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 de 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

(1) La *φισολογια*, de que habla SÓCRATES en el *Fedon*, 89 sig. (W.)

alejado. Encuentra de este modo primeramente en sí mismo, en la idea de la esencia universal 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, y 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 le obliga a desarrollarse, moviéndose por sí mismo. Este desenvolvimiento, por una parte, es singularmente un recoger el contenido con sus múltiples determinaciones dadas; por otra, plasma a éste, de modo que proceda libremente, en el sentido del pensamiento originario, y siguiendo la necesidad de la cosa misma.

De la relación entre inmediatividad 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 suprasensible, 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 inmediatidad 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 univer-

salidad 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 ser formalista; 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 el 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 unidad; esto es, como totalidad, y sólo median-

te 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 a más 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 conside-

radas 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.º, los simples agregados de conocimientos, como son la filología, tratada superficialmente; 2.º, aquellas disciplinas que tienen como fundamento el libre arbitrio; como, por ejemplo, la *heráldica*, por ser positivas; 3.º, otras ciencias son llamadas también positivas, a pesar de tener un origen y un fundamento racionales. Este elemento pertenece a la filosofía; pero el lado positivo, el cual es particular a ellas. La parte positiva de las ciencias es de varias maneras:

1.º 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.º 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.º 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, etcétera, 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 a 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 le 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, esta es la obra y el fin de la filosofía (1).

(1) Conviene aquí recordar la opinión de Aristóteles, según la cual el conocimiento y las cosas conocidas se identifican. (N. del T.)

§ 18

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:

1.^a Lógica o ciencia de la idea en sí y para sí.

2.^a Filosofía de la naturaleza o ciencia de la idea en su existencia exterior a sí misma (*in ihrem Andersein*).

3.^a Filosofía del espíritu como ciencia de la idea que después de haberse exteriorizado vuelve a recogerse en sí misma.

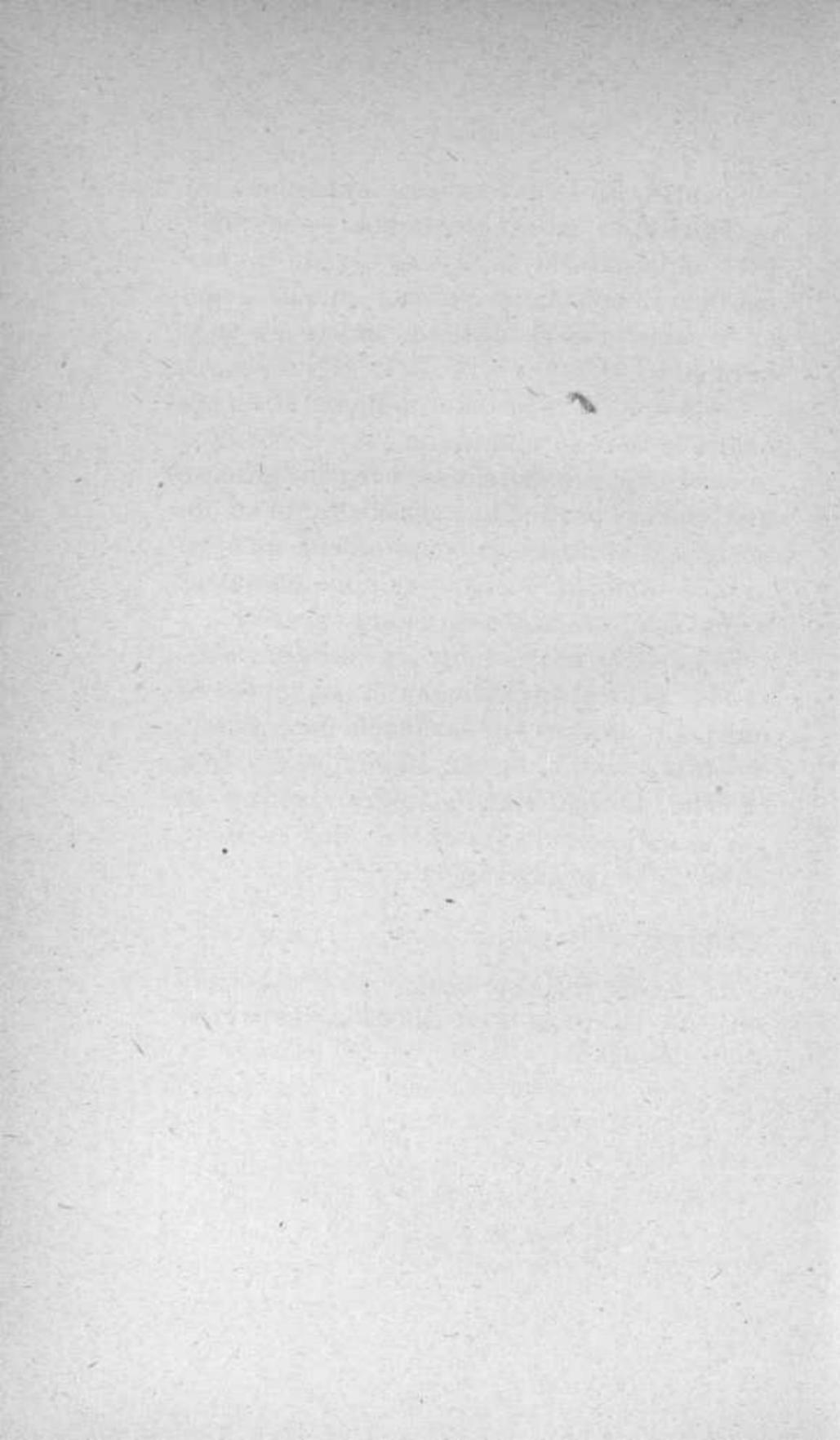
Ya se ha notado que las diferentes ciencias filosóficas son otras tantas determinaciones de la idea y que esta es la que se desarrolla desenvolviéndose en sus diferentes

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 este, su paso a un 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 (1).

(1) Es decir, que prescinde de lo que precisamente constituye la esencia de las cosas: el devenir. (N. del T.)



PRIMERA PARTE

La ciencia de la Lógica

PRELIMINARES

§ 19

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

De esta, como de las demás determinaciones contenidas en los presentes preliminares, se puede decir lo que se ha dicho de los conceptos adelantados respecto de la filosofía en general. La idea es el pensamiento, no como algo formal, sino como la totalidad desarrollada de sus peculiares determinaciones y leyes que se da a sí mismo y que encuentra en sí mismo.

La lógica es la ciencia más difícil porque no opera sobre intuiciones, ni tampoco, como la geometría, con representaciones sensibles abstractas, sino con abstracciones puras, y requiere la fuerza y el hábito de retirarse al

puro pensamiento, cerrarle y moverse dentro de él. Por otra parte, puede ser considerada como la ciencia más fácil porque su contenido no es otra cosa que nuestro pensamiento y sus ordinarias determinaciones, las cuales son al mismo tiempo las más simples y las más elementales. También puede decirse que son las más conocidas: el *ser*, el *no ser*, la *determinabilidad*, la *magnitud*, el *ser en sí*, el *ser para sí*, lo *uno*, lo *múltiple*, etcétera. Sin embargo, la misma familiaridad de estos conocimientos, creó, más que otra cosa, dificultades en el estudio de la lógica, porque por una parte, fácil es creer que no vale la pena de ocuparse de cosas que ya conocemos; y por otra, precisamente se trata de conocerlas de un modo diverso y hasta si se quiere opuesto a como eran conocidas antes.

La utilidad de la lógica se refiere a su relación con el sujeto, puesto que contribuye a la educación de la inteligencia, cualquiera que sea el fin que se proponga, y contribuye ejercitándola en el conocimiento de las leyes del pensamiento, pues es el pensamiento del pensamiento o la ciencia del pensamiento puro.

Pero como la lógica es la forma absoluta de la verdad, o por mejor decir, la verdad pura, es algo más que una cosa útil. Claro está que aquello que es más excelente, más

libre y más independiente, es, al mismo tiempo, lo más útil, y, por tanto, la lógica puede ser también considerada como útil: utilidad que es algo más que el simple ejercicio formal del pensamiento.

§ 20

Si consideramos el pensamiento tal como se nos ofrece en su aspecto más inmediato, se nos aparecerá ante todo en su ordinaria significación subjetiva; es decir, como una de las actividades o facultades espirituales colocada al lado de otras como la sensibilidad, la intuición, la fantasía, la apetición, la voluntad, etc. El producto de esta actividad, el carácter o forma del pensamiento, es lo universal, lo abstracto en general. El pensamiento como actividad es, por tanto, lo universal activo y propiamente aquello que se hace a sí mismo, ya que el hecho, el producto, es justamente lo universal. El pensamiento representado como sujeto, es el ser pensante, y la simple expresión del sujeto existente como pensante, es el Yo.

Las determinaciones expuestas en este lugar y en los párrafos siguientes, no deben ser consideradas como la expresión de mis opiniones personales sobre el pensamiento. Sin embargo, como en esta manera preliminar

no cabe servirnos de la deducción o la demostración, deben ser consideradas como hechos en el sentido de que en la conciencia de cada uno, si tiene pensamientos, y los convierte en objeto de consideración, encontrará que el carácter de universalidad, así como las demás determinaciones que señalaré, se encuentran implícitos en ellos. Y para observar estos hechos de conciencia y estas representaciones, basta el hábito de la reflexión y de la abstracción.

En esta exposición preliminar debemos fijarnos, ante todo, en la distinción entre la percepción sensible, la representación y el pensamiento, distinción fundamental para la comprensión de la naturaleza y especie del conocimiento.

En general, para explicar la percepción sensible, se acude a su origen exterior, a los sentidos y a sus órganos. Pero el referirse al instrumento, no basta para explicar lo que constituye el objeto de la percepción. La diferencia entre lo sensible y el pensamiento, consiste en que la esencia de lo primero es la individualidad, y como el individuo—tomado ahora aisladamente y, por decirlo así, en estado de átomo—se encuentra en determinadas conexiones con los demás objetos, lo sensible será una exterioridad recíproca cuyas primeras formas abstractas serán la yuxtaposición y la sucesión.

La representación tiene por contenido esta materia sensible (1), pero hecha mía por mí, puesto que tal contenido reside en mí y es revestido por mí de una forma simple, general y reflexiva.

Pero la representación tiene también por contenido un elemento que proviene de otro origen que el dato sensible, a saber: del pensamiento reflexivo, como son las representaciones de los hechos jurídicos, morales, religiosos y también del pensamiento mismo, y no se presenta fácil la distinción entre representación y pensamiento. En aquellas representaciones el contenido, tanto más puede decirse pensamiento, en cuanto en ellas hay también la forma de la universalidad, la cual la tenemos ya en el hecho de que mi contenido se da en mí y, en general, en el hecho de ser representado. Pero el carácter distintivo que conserva la representación, aun en su forma especial, es que el contenido permanece allí en un estado de individualización y de aislamiento. Las representaciones del derecho, de la justicia y otras determinaciones análogas, no son yuxtapuestas como

(1) No se aparta HEGEL de la distinción kantiana de los dos elementos material y formal del conocimiento, pero su originalidad estriba en abrir una comunicación interior entre ellos. (N. del T.)

objetos materiales una fuera de la otra en el espacio. Si es cierto que aparecen sucesivamente en el tiempo, su contenido no está sometido a la sucesión del tiempo, no cambia ni pasa con él. Sin embargo, estas representaciones espirituales permanecen aisladas y como espiritualizadas en el sujeto en que se producen, y que las deja en este estado, aunque las encierre en la amplia circunscripción de una generalidad interna y abstracta (1).

Particularizadas de este modo, son simples: derecho, deber, Dios. Ahora bien: la representación, o se limita a afirmar que el derecho es el derecho, que Dios es Dios, o bien es sustituida por una determinación

(1) Según VERA, en el lenguaje de HEGEL (y nosotros diríamos en todo buen lenguaje filosófico) la palabra abstracta quiere decir incompleta. Un pensamiento, una determinación es abstracta cuando en ella se omite un elemento esencial o no se le considera bajo todos sus aspectos; o bien tal determinación es abstracta con relación a otra que contiene un mayor número de caracteres y de propiedades, y constituye, por consiguiente, una determinación *concreta* con relación a la primera. Aquí el objeto es llamado una generalidad abstracta, porque no sabe reunir las diferentes representaciones que contiene percibiendo el elemento que constituye su nexo.

más extensa, por ejemplo, que Dios es creador del mundo, omnisciente, omnipotente. En los dos casos no se hace más que enumerar una serie de determinaciones sencillas y aisladas que, a pesar del lazo que les une en el sujeto, permanecen distintas y separadas. Y aquí podemos hacernos cargo de la distinción entre la facultad representativa y el intelecto propiamente dicho. Distinción que no consiste sino en que una de ellas, el entendimiento, introduce en las determinaciones aisladas de las representaciones las relaciones de lo general y de lo particular, de causa y efecto, etc., y, por consiguiente, relaciones necesarias, mientras que la facultad representativa se limita a colocar las representaciones la una al lado de la otra, y a no ligarlas sino de una manera indeterminada y por la cópula *y*. Esta distinción es interesantísima porque se puede decir, en general, que la filosofía no tiene otra misión que transformar las representaciones en pensamientos; pero, en realidad, transforma también los simples pensamientos en conceptos.

Nótese, además, que si el rasgo propio de la percepción sensible es tener por objeto individuos, colocados los unos fuera de los otros, estos individuos llegan luego a convertirse en pensamientos universales. En la lógica demostraremos que el pensamiento

es primeramente él mismo, y luego su contrario, que supera a éste, y que nada le escapa (1). Siendo el lenguaje obra del pensamiento, no hay en él nada que no sea universal. Lo que yo siento solamente, es mío, me pertenece a mí como individuo particular; pero como la lengua expresa siempre lo universal, yo no puedo expresar lo que es un sentimiento mío exclusivo (2).

(1) Véase *Lógica*, § LXXXIV.

(2) Véase BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, pág. 122 y sig. «Cuando yo respiro el perfume de una rosa, los recuerdos de mi infancia acuden a mi memoria. A decir verdad, estos recuerdos no han sido evocados por el perfume de la rosa; los respiro en el olor mismo; ella es todo eso para mí. Otros la olerán de otro modo.» «Cuando tratamos de darnos cuenta de un estado de conciencia, de analizarle, este estado, eminentemente personal, se resolverá en elementos impersonales, exteriores los unos a los otros, cada uno de los cuales evoca la idea de un género y se expresa por una palabra.» «El asociacionismo reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensación, sentimientos e ideas. Pero si no ve en estos estados nada más que lo que su nombre expresa, si no retiene de ellos más que su aspecto impersonal, podrá yuxtaponerlos indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, que proyecta su sombra en el espacio. Pero si, por el contrario, toma

Lo que no puede ser nombrado ni comunicado, es decir, las sensaciones y los sentimientos no es lo que hay más importante ni más real; es, por el contrario, lo más insignificante y lo menos verdadero (1). Cuando yo digo: *lo individual, este individuo, aquí, ahora*—todas estas frases son universalidades, y bien que por *todo* y *cada uno* por *éste, aquí* y *ahora*, aunque se trate de un *aquí* y un *ahora* sensibles, se quieran designar cosas individuales, todas estas palabras expresan lo general. Igualmente, cuando digo: *Yo*, entiendo por tal el indivi-

todos estos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada, y que trae cada uno de ellos del reflejo de todos los demás, entonces no hay necesidad de asociar varios hechos de conciencia para reconstituir la persona; toda ella entera está en uno solo de ellos, siempre que se sepa elegir.» (N. del T.)

(1) Esta afirmación, de extraordinaria gravedad, pudiera con derecho invocarse para incluir a HEGEL entre los intelectualistas. Sin embargo, ella ha de considerarse subordinada al carácter eminentemente dinámico de todo su sistema. Sería desconocer todo el alcance de éste el querer fijar de una vez su significación entera, ateniéndonos exclusivamente a dicha frase. (N. del T.)

duo constituido por mí que excluye todos los demás; pero cada individuo es también este mismo *yo* que excluye a todos los demás (1). Kant se sirvió de una expresión impropia cuando dijo que el *yo* acompaña a todas nuestras representaciones, a todas nuestras sensaciones y a todos nuestros deseos. El *yo* es lo general en y por sí, mientras que la *comunidad* no es más que una forma exterior de lo general. Todos los hombres tienen de común conmigo que son *yo*, del mismo modo que todas mis sensaciones, todas mis representaciones, tienen de común entre sí el ser mías. Pero lo que hay que considerar es algo puro en relación simple consigo mismo, el *yo* en el que se hace abstracción de toda representación, de toda sensación, de todo estado particular resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc. El *yo* es, pues, la existencia de la universalidad completamente abstracta, lo que es abstractamente libre. Por tanto, es el pensamiento en cuanto sujeto, y como el *yo* interviene en todas mis representaciones, en todas mis sensaciones y en todos mis estados, el pensamiento envuelve, como

(1) Por consiguiente, la universalidad del *yo* no es simple comunidad, sino universalidad interna en sí misma.

categoría, todas estas determinaciones, y nada se produce fuera de él.

§ 21

La reflexión es la actividad del pensamiento aplicándose a un objeto, y su producto es lo universal; por consiguiente, este universal es lo que constituye el fondo mismo, la esencia íntima y la realidad del objeto (1).

En el párrafo 5 recordábamos la antigua creencia de que lo que constituye la verdad en los objetos y en los acontecimientos, lo que constituye su interioridad, lo esencial, lo que importa conocer, no se da inmediatamente en la conciencia, no es aquello que se nos ofrece a primera vista y desde el primer momento, sino que es preciso reflexionar para llegar a su verdadera naturaleza, y que ésta sólo se consigue con la reflexión.

(1) Nadie podrá negar aquí el parentesco de HEGEL con PLATÓN, al afirmar que el fondo de los seres, la esencia de las cosas, no es otro que la idea, es decir, lo universal, y que las cosas mismas no son para nosotros sino en cuanto participan de la idea que de ellas tenemos. (N. del T.)

§ 22

Por medio de reflexión se opera un cambio en el modo en que el contenido está primero en la sensación, la intuición y la representación. Y sólo por este cambio es como la verdadera naturaleza del objeto se revela a la conciencia.

§ 23

Puesto que la verdadera naturaleza de las cosas se manifiesta por la reflexión, y el pensamiento reflexivo es mi propia actividad, las cosas pueden ser consideradas desde este punto de vista, como el producto de mi espíritu, en cuanto sujeto pensante, en cuanto *yo* en su estado de universalidad simple y reflexiva y de libertad.

Con frecuencia se oye la expresión: pensarse a sí mismo (1) como si con ella se dijese algo importante. Pero de hecho nadie puede pensar, como no puede alimentarse, por otro. Por consiguiente esta expresión no es más que un pleonasma.

(1) Alusión a SCHELEIERMACHER y a sus *Monologen* (cfr. *Gesch. d. Philos.*, III, 582); y, en general al principio romántico y a F. SCHLEGEL, (N. de C.)

En el pensamiento es donde reside la libertad, porque es la actividad de lo universal y constituye una relación simple consigo misma, un estudio interno y reflexivo en el que se absorbe todo elemento subjetivo y en el que con relación al contenido se encuentra uno todo entero en el objeto y en sus determinaciones.

Se acusa con frecuencia a la filosofía de soberbia; pero si la humildad y la modestia consisten en no atribuirse ningún medio ni ninguna facultad particular, más justo sería decir que el filósofo está libre de todo sentimiento de orgullo, porque el pensamiento, cuando se le considera relativamente a su contenido y cuando penetra en la verdadera naturaleza de las cosas y respecto a su forma, no es un ser o hacer particular del sujeto, sino la conciencia, el yo puro, que se mantiene independientemente de toda circunstancia y de todo elemento particular y extranjero, y que no produce más que lo universal en el que se identifica con los individuos. Cuando Aristóteles exige que el filósofo conserve su dignidad en sus relaciones (1), esta dignidad debe consistir en prescindir de todo particular sentimiento u opinión y en dejar obrar en sí la cosa.

(1) *Metafis.*, I, 2, 19; *Etic.* X, 7; cfr. *Gesch. d. Phil.*, II, 180 sig. (N. de C.)

§ 24'

Según estas determinaciones, los pensamientos pueden ser llamados pensamientos objetivos, entre los cuales habremos de contar las formas que primeramente aparecen en la lógica usual y a las que se suele denominar formas del pensamiento consciente. La lógica, pues, coincide con la metafísica, que es la ciencia de las cosas dadas en el pensamiento, el cual por esto mismo expresa la esencia de las cosas.

La relación de estas formas, como son el concepto, el juicio, el razonamiento, con otras como la causalidad, etc., no pueden producirse sino dentro de la lógica misma. Pero bueno será insistir, ante todo, que mientras el pensamiento trata de formarse un concepto de las cosas, este concepto (y con él sus formas más inmediatas como juicio y razonamiento), no consiste en determinaciones y relaciones exteriores y extrañas a las cosas mismas. Ya hemos dicho que la reflexión nos conduce al pensamiento, a lo que hay de universal en los seres; pero lo universal es sólo un momento del concepto (1).

(1) En la segunda edición decía: «Pero este es un momento, y en verdad, el más universal del concepto.»

Decir que la inteligencia y la razón son en el mundo, es lo mismo que decir que aquélla contiene pensamientos objetivos. Pero tal expresión es inadecuada, porque pensamiento se dice comúnmente sólo del espíritu y se atribuye sólo a los seres conscientes, mientras que lo objetivo sólo se atribuye a las cosas que no pertenecen al espíritu.

§ 25

La expresión, pensamientos objetivos, designa la verdad, la cual debe ser el objeto absoluto de la filosofía, y no sólo su fin. Pero indica en general, al mismo tiempo, una oposición que precisamente constituye el problema de la filosofía en lo tocante a su misión y a su validez, a la cuestión de la verdad y de su posible conocimiento. Si las determinaciones conceptuales ostentan entre sí una oposición fundamental (1), es decir, si son de naturaleza finita, serán inadecuadas a la verdad que tiene un valor absoluto e independiente, y en tal caso la verdad no es

(1) Por ejemplo, si movimiento y reposo, finito e infinito, bueno y malo, son términos irreductibles y no es posible pasar de unos a otros. (N. del T.)

susceptible de ser aprehendida por el entendimiento. El pensamiento que no produce más que determinaciones finitas y que en ellas se mueve, se llama inteligencia en el más genuino sentido de la palabra. Pero si profundizamos un poco más, veremos que la finitud de las determinaciones conceptuales se produce de dos maneras: la una que son subjetivas y están en oposición permanente con el objeto; la otra que, por su contenido limitado se contradicen la una a la otra, y aun más con lo absoluto (1). Examinemos ahora, a modo de introducción, las diferentes posiciones asignadas al pensamiento con respecto a la objetividad, para que de este modo podamos comprender claramente la importancia y el punto de vista que aquí concedemos a la lógica.

(1) Así, por ejemplo, las nociones de movimiento y reposo se contradicen mutuamente; pero no se pueden concebir la una sin la otra y se destruyen cuando se las quiere pensar absolutamente. Nada puede ilustrar mejor este punto que la eterna cuestión suscitada al principio de la historia de la filosofía por las célebres *aporías* de ZENÓN DE ELEA, (N. del T.)

§ 26

En mi *Fenomenología del espíritu*, que por esta misma razón, al publicarse, ha sido designada como la primera parte del sistema de la ciencia, se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo. Pero no podíamos detenernos en el aspecto formal de la simple conciencia, porque el punto de vista del saber filosófico es precisamente el más rico de contenido y el más concreto, y al mismo tiempo, produciéndose como resultado, presupone las formas concretas de la conciencia, como, por ejemplo, de la moral, de las costumbres, del arte, de la religión, etc. El desarrollo del contenido y de los objetos que forman el objeto de cada una de las partes de la ciencia filosófica, entra, por consiguiente, en aquel primer desarrollo de la conciencia puramente formal; tal desarrollo se produce como a espaldas de la conciencia en cuanto el contenido se conduce como el en sí respecto de la conciencia. La exposición se hace por esto más complicada, y en lo que

concierno a las partes concretas está en parte ya en aquella introducción. Las consideraciones que aquí emprendemos tienen, además, el inconveniente de no poder ser tratadas sino de un modo racional e histórico; pero principalmente deben contribuir a formar la convicción de que los problemas que se van presentando sobre la naturaleza del conocimiento, sobre la fe, etc., y que tenemos por cuestiones concretas, se reducen de hecho a meras determinaciones conceptuales que sólo en la lógica tienen su verdadero puesto.

Primera posición del pensamiento respecto de la objetividad

La primera posición es la de la experiencia inmediata, ingenua, que sin tener conciencia aún de la oposición del pensamiento en sí y consigo mismo, contiene la creencia de que por medio de la reflexión puede llegar a conocer la verdad; es decir, que la conciencia podrá representar lo que verdaderamente son las cosas. En esta creencia, el pensamiento marcha directamente a los objetos, reproduce el contenido de las sensaciones e intuiciones, haciéndolo contenido del pensamiento, y se muestra contento de él como de la verdad (1). Todos los comienzos de la filosofía, todas las ciencias y el mismo proceder diario de la conciencia reposan en este convencimiento.

(1) La frase siguiente sólo se encuentra en la tercera edición. (Nota de LASSON.)

§ 27

Tal estado del pensamiento, por la inconsciencia en que se encuentra de sus oposiciones, así como por su contenido, puede ser un filosofar especulativo, como también detenerse en las determinaciones finitas del pensamiento; esto es, en la antítesis aun no resuelta. Aquí, en la introducción, sólo nos puede interesar considerar esta posición del pensamiento en sus límites, y, por consiguiente, tomar en consideración este último modo de filosofar. Tal era en su forma más concreta y más próxima a nosotros la metafísica como se encontraba constituida antes de la filosofía kantiana. Pero en lo que toca a la historia de la filosofía, tal metafísica ha sido superada; en general, consiste en la mera visión intelectualista de los objetos de la razón (1). Lo que más nos interesa ahora es la consideración particular de su método y de su contenido principal.

(1) Esta crítica se dirige principalmente contra la filosofía de LEIBNIZ y de WOLF, que en el § 32 designa con el nombre de dogmatismo para distinguirla de la filosofía de KANT. (N. del T.)

§ 28

Esta ciencia consideraba las determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las cosas, y, en efecto, por esta misma suposición de que lo que es, por el hecho de ser pensado, es conocido en sí, mostraba más elevación que la filosofía crítica. Pero primero estas determinaciones, tomadas en su existencia abstracta, eran consideradas como dotadas de un valor real, y como pudiendo constituir los predicados de la verdad. Dicha metafísica presuponía, en general, que la conciencia de lo absoluto podía obtenerse aplicando a lo absoluto ciertos predicados, y no indagaba, ni las determinaciones del intelecto, ni su peculiar contenido y valor, ni tampoco cuál fuese ni qué valor tuviese esta forma de determinar lo absoluto por medio de la aplicación de predicados.

Estos predicados son, por ejemplo, la *Existencia*, como en la proposición «Dios tiene existencia», la *finitud* o la *infinitud* en la cuestión de si el mundo es finito o infinito, lo simple y lo compuesto, en la proposición el alma es simple—además la cosa es *una*, un *todo*, etc.—. No se investigaba si estos predicados en sí y por sí eran algo

real, ni si la forma del juicio puede ser la forma de la verdad (1).

§ 29

Tales predicados constituyen por sí mismos un contenido limitado y se muestran ya como inadecuados a la plenitud de la representación (Dios, naturaleza, espíritu, etcétera), e incapaces de agotarla. Además están enlazados entre sí como predicados de un mismo objeto; pero por su contenido son diversos, por lo que permanecen exteriores los unos a los otros.

Los orientales trataban de obviar esta primera dificultad; por ejemplo, con la determinación de Dios, aplicándole muchos nombres (2); pero tales nombres hubieran debido ser infinitos.

(1) Esta última frase sólo se halla en la tercera edición. (N. de L.)

(2) Alusión al «De mystica theologia y al De divinis dominibus». El mismo problema de los nombres divinos, se discute entre los judíos; en el Islam hay una lista de 99 «nombres excelentes» de Alá. (N. de C.)

Otro ejemplo de ello tenemos en *Los nombres de Cristo*, de nuestro Fr. LUIS DE LEÓN. (N. del T.)

§ 30

2.º Los objetos de aquella metafísica eran, sí, totalidades que pertenecen en sí y por sí a la razón, al pensamiento de lo universal concreto en sí (alma, mundo, Dios); pero la metafísica los recogía de la conciencia representativa, y al aplicarles las determinaciones del intelecto, los ponía como sujetos acabados y dados anteriormente, y no tenía otra medida que aquella conciencia representativa para determinar si los predicados eran convenientes o suficientes.

§ 31

Las representaciones de alma, mundo, Dios, parecen suministrar desde luego, al pensamiento un firme apoyo. Pero, además de estar mezclado en ellas el carácter de subjetividad particular, de donde pueden traer un significado muy diverso, lejos de servir de apoyo, tienen necesidad de recibir mediante el pensamiento su determinación precisa. Lo cual aparece evidente en toda proposición, porque sólo mediante el predicado (esto es, en filosofía, mediante la determinación del pensamiento), se circuns-

cribe el sujeto; es decir, la representación inicial (1).

En la proposición: Dios es eterno, etcétera, comenzamos con la representación Dios: pero lo que sea Dios no lo sabemos aún; sólo el predicado nos dice lo que es. Por esto en lógica, donde el contenido está determinado exclusivamente en forma de pensamiento, sería no sólo superfluo hacer de aquellos caracteres predicados de proposiciones, cuyo sujeto sea Dios, o más vagamente lo absoluto; sino que dicho procedimiento tendría el inconveniente de hacer pensar en una medida diferente de la naturaleza misma del pensamiento. Por lo demás, la forma de la proposición, o por mejor decir, el juicio, es impropia para expresar lo concreto—y la verdad es concreta—y lo especulativo: el juicio es a causa de su forma unilateral, y, por consiguiente, falso (2).

(1) Esta es la clave de toda la evolución religiosa y de las distintas determinaciones que el concepto de la divinidad recibe al través de la historia, como consecuencia de los cambios en la conciencia social. (N. del T.)

(2) En la segunda edición se agregaba: «Esta observación está relacionada con la manera, como la falta de determinación por predicados de que hablábamos en el § 29, se corrige.»

§ 32

3.º Esta metafísica se convierte en dogmatismo, porque siguiendo la naturaleza de las determinaciones finitas, debe admitir que de dos afirmaciones opuestas, cuales son las que implican aquellas proposiciones, la una ha de ser verdadera y la otra falsa.

§ 33

La primera parte de esta metafísica en su configuración sistemática, es la ontología, la doctrina de las determinaciones abstractas de la esencia. Por esto, en su multiplicidad y en su valor finito, carece de un principio: por esto deben ser enumerados empírica y accidentalmente, y su contenido más preciso sólo puede fundarse en la representación, en la aseveración de que con una palabra determinada se piensa precisamente tal cosa, o acaso también en la etimología. Por consiguiente, sólo se tratará de la exactitud del análisis concordante con el uso lingüístico y de la perfección empírica; nunca de la verdad y necesidad de tales determinaciones en sí y por sí (1).

(1) La afirmación de MAUTHNER respecto de la filosofía de Aristóteles (Véase MAUTHNER,

La cuestión de si Ser, Existencia o Finitud, Simplicidad, Composición, etc., son en sí y por sí conceptos verdaderos, nos parecerá extraña si pensamos que sólo puede hablarse de la verdad de una proposición, y que sólo puede preguntarse si un concepto puede atribuirse a un sujeto con verdad (como se decía) o no; la falsedad (*Uwahrheit*) dependerá de la contradicción que se encuentre entre el sujeto de la representación y el concepto que de él se predica. Pero el concepto como concreto y toda determinación en general, es esencialmente en sí mismo una unidad de determinaciones distintas. Si, pues, la verdad, no fuese otra cosa que la ausencia de contradicción, sería preciso examinar ante todo si cada concepto no contiene en sí mismo una tal contradicción interna.

§ 34

La segunda parte era la psicología racional o pneumatología, que se refiere a la naturaleza metafísica del alma; esto es, del espíritu considerado como una cosa.

Aristoteles Ein unhistorischer Essay), considerándola sólo como una crítica del lenguaje, no es otra que la aquí expuesta por HEGEL. (N. del T.)

La inmortalidad era indagada en la esfera donde tienen su puesto, la composición, el tiempo, el cambio cualitativo, el crecer y disminuir cuantitativo.

§ 35

La tercera parte, cosmología, trataba del mundo, de su accidentalidad, necesidad, eternidad y limitación en el espacio y en el tiempo; de las leyes formales en sus cambios y, además, de la libertad del hombre y del origen del mal.

Como oposiciones absolutas, mencionaremos aquí, principalmente, accidentalidad y necesidad; necesidad interna y externa: causas eficientes y finales o causalidad en general y finalidad; esencia o sustancia y apariencia; forma y materia; libertad y necesidad; felicidad y dolor; bien y mal.

§ 36

La cuarta parte, teología natural o racional, consideraba el concepto de Dios o su posibilidad, las pruebas de su existencia y sus atributos.

a) En esta consideración de Dios se trata principalmente de establecer qué predicados convienen y no convienen a lo que

nosotros entendemos por Dios. La antítesis de realidad y negación se presenta aquí como absoluta; por consiguiente, para el concepto de Dios no nos queda sino la abstracción vacía de la esencia indeterminada, de la pura realidad o positividad, el producto muerto del análisis moderno (1).

b) El modo de demostración del conocimiento finito, en general, tiene el inconveniente de invertir la naturaleza de la cosa que quiere demostrar, pues exige un principio objetivo de la existencia de Dios, el cual viene a quedar mediatizado, como no pudiendo mostrarse a la sazón sino por medio de otra cosa que él mismo. Esta forma de demostración que reposa en el principio de la identidad del intelecto se estrella en la dificultad de realizar el paso de lo finito a lo infinito. Por consecuencia, no podemos salir de este dilema: o no poder liberar a Dios de la finitud positiva del mundo, y tenemos que concebirle como la sustancia inmediata de éste (panteísmo), o tenemos que figurárnosle como un objeto frente al sujeto haciéndole finito (dualismo).

c) Los atributos, que deben ser determinados y diversos, se pierden en el concepto

(1) *Der modernen Aufklärung*. CROCE traduce «del moderno siglo de las luces». (N. del T.)

abstracto de la pura realidad, de la esencia indeterminada. Pero en cuanto el mundo finito subsiste aún en la representación como un verdadero ser, y Dios está frente a él, introducimos también la representación de las diversas relaciones de Dios con el mundo, las cuales, concebidas como atributos, deben ser, por una parte, ellas mismas, como relaciones con estados finitos, de naturaleza finita (por ejemplo: justo, bueno, poderoso, sabio, etc.), y además, por otra parte, deben ser infinitas. Tal contradicción no permite, desde este punto de vista, otra solución que la solución nebulosa que eleva dichas cualidades, mediante un procedimiento cuantitativo, a lo indeterminado, al *sensum eminentiorum* (1). Pero de este modo el atributo afirmado queda de hecho reducido a la nada, por lo que viene a ser un mero vocable.

(1) Según la teología, siendo Dios infinito, todos sus predicados deben ser tomados solamente en sentido aproximativo, *sensu eminentiori*, y queda un campo que no puede ser llenado sino con negaciones. (N. de C.)

B

**Segunda posición del pensamiento
respecto a la objetividad**

I

EMPIRISMO

§ 37

La necesidad, por una parte, de tener un contenido concreto en oposición a las teorías abstractas del intelecto, el cual no puede por sí mismo proceder de sus generalidades a la particularización y a la determinación, y por otra parte, de tener un firme apoyo contra la posibilidad de demostrarlo todo sobre el terreno y por el método de las determinaciones finitas, condujo al empirismo, el cual, en lugar de buscar la verdad en el pensamiento mismo, lo va a obtener de la experiencia, en aquello que está presente a la percepción externa e interna.

§ 38

El empirismo, por una parte, tiene comunidad de origen con la metafísica que no posee otro testimonio para prestar fe a sus definiciones (tanto de sus supuestos como del contenido especial), sino las representaciones; esto es, el contenido que desde el primer momento nos ofrece la experiencia. Por otra parte, la percepción singular es distinta de la experiencia, y el empirismo eleva el contenido de la percepción, del sentimiento y de la intuición a la forma de representaciones generales, proposiciones y leyes, etc. Esto sucede sólo en el sentido de que las concepciones generales (por ejemplo, la fuerza) no deben tener por sí más significado ni validez que el que resulta de la percepción (1), y ningún otro nexo debe considerarse como justamente admitido, sino el nexo que se puede probar en la percepción. Por el lado subjetivo, el conocimiento empírico tiene su firme apoyo en el hecho de que la conciencia posee en la per-

(1) En la segunda edición agregaba: «y que de aquellos pensamientos no se pueda pasar a deducir otros pensamientos».

cepción su propia realidad y certidumbre inmediata.

En el empirismo hallamos este gran principio, a saber: que lo que es verdad debe estar en la realidad y conocerse por medio de la percepción. Este principio es opuesto al deber, con el cual se ufana la reflexión y toma una actitud desdeñosa hacia lo real y presente, invocando un más allá que sólo debiera tener su puesto y existencia en el intelecto subjetivo. Como el empirismo, también la filosofía (§ 7) conoce sólo lo que es; no sabe nada de lo que debe ser, y, por consiguiente, no es. Desde el punto de vista subjetivo encontramos también en el empirismo el importante principio de la libertad, que consiste en que el hombre puede percibir por sí mismo aquellos conocimientos que tienen valor real, y que, por decirlo así, se encuentra a sí mismo en dichos conocimientos. Pero el empirismo que es consecuente, encerrando el conocimiento en los límites de lo finito, niega lo suprasensible, en general, o por lo menos la posibilidad de su conocimiento y determinación, y reduce todo pensamiento a la abstracción y a la generalidad e identidad formal (1). La ilusión fun-

(1) En la segunda edición terminaba el párrafo aquel. Lo que sigue fué añadido en la tercera. (N. de L.)

damental en el empirismo científico consiste siempre en que hace uso de las categorías metafísicas de materia fuerza, de unidad, multiplicidad, universal, y aun infinito, etc., y con dichas categorías razona, y de este modo presupone y aplica las formas del razonamiento, y todo ello sin saber que admite por este hecho un conocimiento metafísico, lo que equivale a emplear y ligar estas categorías sin discernimiento crítico y de un modo inconsciente.

§ 39

Sobre este principio se ha observado justamente que en lo que llamamos experiencia y se distingue de la mera percepción singular de los hechos particulares, encontramos dos elementos: uno, la materia aislada y dotada de variedad infinita; otro, la forma, los caracteres de universalidad y necesidad. La empiria muestra, sí, muchas percepciones iguales, innumerables; pero la universalidad es otra cosa completamente distinta de la multitud. Igualmente la empiria nos ofrece, sí, percepciones de cambios sucesivos y de objetos yuxtapuestos; pero no una conexión de necesidad. Mientras sólo sea la percepción el fundamento de aquello que llamamos verdad, la universalidad

dad y la necesidad no pasarán de ser algo injustificado, un accidente subjetivo, un simple hábito, cuyo contenido podrá ser de este modo o de otro.

Una importante consecuencia que deriva de aquí, es que, en este modo empírico, las determinaciones y leyes jurídicas y éticas, así como el contenido de la Religión, aparece como algo contingente, cuya objetividad y verdad interna queda suprimida.

El escepticismo de Hume, al cual se refieren principalmente las observaciones anteriores, es, por lo demás, cosa distinta del escepticismo griego. El de Hume pone, como fundamento de la verdad, la verdad de lo empírico, del sentimiento y de la intuición; y partiendo de esta verdad, combate los principios y las leyes generales, por la razón de que no se justifican mediante la percepción sensible. El antiguo escepticismo estaba tan lejos de considerar el sentimiento y la intuición como principio de verdad, que ante todo se rebelaba contra lo sensible. (Sobre el escepticismo moderno comparado con el antiguo, véase *Kritisches Journal de Philosophie*, 1902, I. t. 1.)

II

FILOSOFÍA CRÍTICA

§ 40

La filosofía crítica (1) tiene de común con el empirismo la aceptación de la experiencia como único campo de conocimiento; la cual, por otra parte, no considera como verdad, sino solamente como conocimiento de los fenómenos.

Parte primeramente de la diferenciación de los elementos que se encuentran en el análisis de la experiencia, a saber: la materia sensible y las relaciones universales de esta misma materia. Relacionándose con esto lo expuesto en el párrafo anterior, de que en la percepción considerada en sí misma se contiene sólo lo singular y sólo lo que sucede, se insiste justamente en el hecho de que, en lo que se llama experiencia, se encuentran como caracteres igualmente esen-

(1) CROCE recuerda que HEGEL escribió, por primera vez, contra KANT, en 1802, el artículo, «Glauben und Wissen», en el *Krit. Journ.*, volumen II. (N. del T.)

ciales, la universalidad y la necesidad. Y como este elemento no procede de lo empírico como tal, tiene que proceder de la espontaneidad del pensamiento, o lo que es lo mismo, existe *a priori*. Las determinaciones del pensamiento o conceptos intelectuales, completan la objetividad del conocimiento experimental. Contienen, en general, relaciones, y forman, por consiguiente, juicios sintéticos *a priori* (es decir, relaciones originarias de opuestos).

Que en el conocimiento se encuentren las determinaciones de la universalidad y de la necesidad, es un hecho que el escepticismo de Hume no discute. Y tampoco en la filosofía kantiana es más que un hecho presupuesto; puede decirse, usando del lenguaje habitual de las ciencias, que no es sino otra explicación del mismo hecho.

§ 41

La filosofía crítica somete a una previa investigación el valor de los conceptos intelectuales empleados en la metafísica, que, por lo demás, se usan también en las otras ciencias y hasta en el modo de concebir ordinario. Pero esta crítica no entra en el contenido y en la relación que aquellas determinaciones tienen entre sí, sino que las considera

en general según la oposición de subjetividad y objetividad. Esta oposición, como aquí es tomada, se refiere (véase el párrafo anterior) a la diferencia de los elementos dentro del círculo de la experiencia. Llámase objetividad, en esta doctrina, al elemento de universalidad y necesidad; es decir, de las determinaciones que integran el pensamiento, el llamado *a priori*. Pero la filosofía crítica agranda la oposición de tal modo, que reúne en la subjetividad el conjunto de la experiencia; es decir, los dos elementos mencionados, y frente a ellos no queda más que la cosa en sí.

Las formas particulares del *a priori*, esto es, del pensamiento en su actividad subjetiva, y prescindiendo de su objetividad, se tienen por medio de la siguiente sistematización, que, por lo demás, no tiene otro fundamento que el psicológico-histórico.

§ 42

a) Las facultades teóricas, o conocimiento como tal.

Esta filosofía pone como fundamento determinado de los conceptos del entendimiento, la identidad originaria del yo en el pensamiento (unidad trascendental de la conciencia de sí mismo). Las representacio-

nes dadas por el sentimiento y la intuición, son, según su contenido, una multiplicidad y al mismo tiempo por su forma, con ocasión de la exterioridad de la sensibilidad, en sus dos formas de espacio y de tiempo, las cuales como formas (esto es, como lo universal) de la intuición, son también *a priori*. Esta multiplicidad del sentimiento y de la intuición, es referida por el yo a sí mismo y reunido en sí como en una conciencia (a percepción pura), por lo que es reducido a identidad a una conexión originaria. Las formas determinadas de esta relación son los conceptos puros del entendimiento, las categorías.

Sabido es que la filosofía kantiana se enorgullece con la invención de las categorías. El yo, la unidad de la autoconciencia, es completamente abstracto e indeterminado; pero entonces, ¿cómo llegamos a la determinación del yo, a las categorías? Felizmente, en la lógica ordinaria encontramos ya las diferentes formas de juicio empíricamente determinadas. El juicio es el concepto de un objeto cualquiera. Las diferentes formas del juicio acabadas y enumeradas, suministran, de este modo, las diferentes determinaciones del pensamiento.—A la filosofía fichtiana corresponde el profundo mérito de haber recordado que las determinaciones del intelecto necesitan ser demostradas en su necesi-

dad, que son esencialmente a deducir. Tal filosofía debiera haber producido, por lo menos en el método de la lógica, el efecto de que las determinaciones del pensamiento en general, o el material ordinario de la lógica, las clases de conceptos, los juicios, el raciocinio, no se tomaran sólo por medio de la observación y, por consiguiente, de un modo empírico, sino que fuesen deducidos del mismo pensamiento. Si el pensamiento ha de ser capaz de probar algo; si la lógica ha de exigir que se den pruebas; si quiere ser la ciencia de la demostración, debe, ante todo, ser capaz de probar su propio contenido y de demostrar su necesidad.

§ 43

De una parte, por las categorías es por donde la mera percepción es elevada a objetividad, a experiencia; mas, por otro lado, estos conceptos, como unidad sólo de la conciencia subjetiva, son condicionados por la materia dada por sí mismos, son varios, y sólo tienen empleo adecuado en la experiencia, cuyas otras partes constitutivas, las determinaciones del sentimiento y de la intuición, son igualmente un elemento puramente subjetivo.

§ 44

Por esto las categorías son incapaces de ser determinaciones de lo absoluto, el cual no se da en la intuición; y la inteligencia, o sea el conocimiento por categorías, es, por tanto, impotente para conocer la cosa en sí.

La cosa en sí (y bajo esta denominación, cosa, se comprende también el espíritu, Dios) representa el objeto en tanto que es abstraído de todo lo que el mismo es para la conciencia de todas las determinaciones sensibles como de todo pensamiento determinado. Fácil es comprender lo que queda: una pura abstracción, el vacío absoluto determinado sólo como un más allá; el elemento negativo de la representación, de la sensibilidad, del pensamiento determinado, etc. Pero también es obvia la reflexión de que este *caput mortum* es sólo el producto del pensamiento, del pensamiento continuado hasta la pura abstracción; el yo vacío que hace de esta vacua identidad su propio objeto. La determinación negativa que obtiene esta identidad abstracta como objeto es también incluída entre las categorías kantianas, y es igualmente algo bien conocido, como aquella vacía identidad. Debemos, pues, asombrarnos de leer tan repeti-

das veces que no se sabe lo de sea la cosa en sí, cuando precisamente nada hay más fácil de conocer que esto (1).

§ 45

La razón es la facultad de lo incondicionado, que nos revela la naturaleza condicionada de la experiencia. Lo que aquí se llama objeto de razón es lo incondicionado o infinito, o sea lo que en el párrafo 42 mencionábamos como unidad originaria del Yo en el pensar. Razón se llama este Yo abstracto o pensamiento, el cual se pone como objeto o fin esta pura identidad. (Véase la observación del párrafo precedente.) Los conocimientos de la experiencia, como de contenido determinado, son inadecuados a esta identidad absolutamente indeterminada, y en su consecuencia, si consideramos tal incondicionado como el objeto absoluto y verdadero de la razón (la idea), tendremos que declarar los conocimientos de la experiencia como lo no verdadero, como la apariencia.

(1) En la segunda edición se agregaba: «Pero el conocer la cosa en sí entraña una nueva exigencia de que se habla en el párrafo siguiente.»

§ 46

Pero se impone la necesidad de conocer esta identidad, o sea esta cosa en sí vacía. Conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido determinado. Pero el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de recíprocas relaciones y de relaciones con otros objetos. Ahora bien, para la determinación del tal incondicionado o cosa en sí, la razón no dispone de otro instrumento que las categorías, y aplicándolas a dicho objeto se las hace trascendentes.

Y aquí empieza la segunda parte de la crítica de la razón, segunda parte que es más importante en sí que la primera. Porque la primera es la opinión ya citada de que las categorías tienen su origen en la unidad de la autoconciencia, y, por consiguiente, el conocimiento por categorías, en realidad, no contiene nada objetivo, y la objetividad que les atribuimos (§§ 40, 41) es completamente algo subjetivo. Considerada desde este punto de vista la filosofía kantiana, es sólo un idealismo subjetivo (superficial) que no penetra en el contenido, y sólo considera las formas abstractas de objetividad y subjetividad, y se detiene unilateral-

mente en la primera, en la subjetividad, como última determinación absolutamente afirmativa. Pero si consideramos la llamada aplicación que la razón hace de las categorías para el conocimiento de su objeto, el contenido de las categorías, por lo menos se habla de su contenido en cierto respecto, o por lo menos se da ocasión para que de él se hable. Hay, pues, un interés especial en ver cómo Kant juzga esta aplicación de las categorías a lo incondicionado, es decir, qué opinión tiene de la metafísica; expon-dremos y haremos aquí la crítica de su procedimiento en pocas palabras.

§ 47

1.º El primer incondicionado que se toma en consideración es el alma (V. § 34). En mi conciencia me encuentro yo a mí mismo siempre: α) como el sujeto determinante; β) como algo de singular o simplemente abstracto; γ) como aquello que es uno y lo mismo, como idéntico en todas las multiplicidades de que tengo conciencia; δ) como algo diferente de todas las cosas que me rodean en cuanto ser pensante.

El procedimiento de la antigua metafísica es ahora perfectamente designado diciendo que ponía, en lugar de estas determinacio-

nes empíricas, determinaciones intelectuales; esto es, las correspondientes categorías de donde nacen las cuatro siguientes afirmaciones: α) el alma es sustancia; β) es sustancia simple; γ) es, en cuanto a los diferentes momentos de su existencia numéricamente idéntica; δ) está en relación con lo espacial.

En este tránsito pronto se echa de ver que se usan indistintamente la una por la otra, dos determinaciones diversas (paralogismo); es decir, determinaciones empíricas por categorías, y que el deducir las unas de las otras y, en general, el poner las unas en el sitio de las otras, es algo completamente ilegítimo.

Pronto se ve que esta crítica no expresa otra cosa que la observación de Hume citada anteriormente en el párrafo 39, a saber: que las determinaciones del pensamiento en general—Universalidad y Necesidad—no las encontramos en la percepción; que lo empírico, por su forma y su contenido, es diferente de las determinaciones del pensamiento.

Si la empiria debiese ser la encargada de contrastar o confirmar el pensamiento, deberíamos exigir que el pensamiento fuese exactamente comprobado en la percepción. Que del alma no puede ser afirmada la sustancialidad, la simplicidad, la identidad

consigo misma y la independencia que conserva en su unión al mundo material, en la crítica kantiana de la psicología metafísica, es fundamentado en la consideración de que las determinaciones que la conciencia nos hace conocer experimentalmente, no son exactamente las mismas que las que produce el pensamiento. Pero, según la exposición que precede, el mismo Kant hace consistir el conocer y aun la misma experiencia en el hecho de ser pensada la percepción; es decir, en que las determinaciones que originariamente corresponden a la percepción, se transforman en determinaciones conceptuales o del pensamiento. Desde luego debemos estimar como un buen efecto de la crítica kantiana, que el filosofar sobre el espíritu haya sido liberado de la cosa-alma y de las categorías, y en su consecuencia, de las cuestiones sobre su simplicidad o composición, materialidad, etc. Pero el verdadero punto de vista para la inadmisibilidad de dichas formas no estará ni siquiera para la inteligencia humana ordinaria, en que sean pensamientos, sino antes bien, en que tales pensamientos, en sí y por sí, no contienen la verdad (1). Si pensamiento y apariencia

(1) La segunda edición añade: «lo incondicionado».

no se corresponden exactamente, no hay más remedio que considerar al uno o a la otra como defectuosos. En el idealismo kantiano, en cuanto se refiere a lo racional, la mancha cae sobre el pensamiento; así que éste sería insuficiente, porque no siendo adecuado a la percepción y a una conciencia que se limita al círculo de la percepción, los pensamientos no pueden encontrarse en ella. Del contenido del pensamiento en sí mismo no se dice una palabra.

§ 48

2.º En la tentativa que la razón hace de conocer lo incondicionado del segundo objeto (§ 35), del mundo, cae en antinomias, o sea en la afirmación de dos proposiciones opuestas sobre el mismo objeto, de tal manera, que cada una de ellas puede ser afirmada con la misma necesidad. De aquí se deduce que el contenido del mundo, cuya determinación cae en dicha antítesis, no puede ser en sí, sino que sólo es apariencia. La solución es que la contradicción no está en el objeto en sí y por sí, sino que sólo se refiere a la razón que conoce.

Aquí se afirma que el contenido mismo, esto es, las categorías por sí, son las que engendran tal contradicción. Este pensamien-

to de que la contradicción puesta por las determinaciones del entendimiento en la razón, es esencial y necesaria, constituye uno de los más importantes y profundos progresos de la filosofía en los tiempos modernos. Pero cuanto más profundo es este punto de vista, más trivial es su solución, la cual tiene su fundamento en una especie de ternura por las cosas del mundo. La esencia del mundo no debe ser la que tenga en sí esta mácula de la contradicción, sino que ha de recaer sobre la razón pensante, sobre la naturaleza del espíritu. Ciertamente no hay nada que oponer a la afirmación de que el mundo fenomenal muestra contradicciones al espíritu que lo considera; mundo fenoménico es el mundo como aparece para el espíritu subjetivo, para la sensibilidad y la inteligencia. Pero si comparamos la esencia del mundo con la esencia espiritual, podemos maravillarnos con cuánta desenvoltura es aseverada y repetida la humilde afirmación de que lo contradictorio no es la esencia del mundo, sino la esencia del pensamiento, la razón. De nada sirve que se use del eufemismo de que la razón sólo cae en contradicción por el empleo de las categorías, puesto que luego se añade que esta aplicación es necesaria y que la razón no tiene otro instrumento para conocer que estas mismas categorías. El conocer es en rea-

lidad pensamiento determinante y determinado; si la razón es sólo pensamiento vacío, indeterminado, entonces no piensa nada. Pero si reducimos al fin la razón a semejante identidad vacía (véase párrafo siguiente), se considerará feliz finalmente, librándose de la contradicción, sacrificando ligeramente su contenido.

Debemos, además, observar que la falta de una más honda consideración de la antinomia, tuvo por resultado, ante todo, que Kant sólo enumerase cuatro antinomias. Y llegó a ellas por la presuposición, como en los llamados paralogismos, de la tabla de categorías; en la cual aplicó el procedimiento tan en boga luego y que consiste en colocar un objeto dentro de un esquema ya preparado de antemano, en vez de deducir sus determinaciones de su concepto. En la ciencia de la lógica expuse ya las demás deficiencias en el desarrollo de las antinomias.

El punto capital sobre que debemos insistir, es que la antinomia, no sólo se encuentra en los cuatro especiales objetos tomados de la cosmología, sino antes bien en todos los objetos de todas clases, en todas las representaciones, en todos los conceptos y en todas las ideas. Saber esto y conocer en los objetos esta propiedad es el fin esencial de la reflexión filosófica; esta propiedad cons-

tituye lo que más adelante estudiaremos como momento dialéctico de la lógica.

§ 49

3.º El tercer objeto de la razón es Dios (§ 36), el cual exige ser conocido, esto es, determinado en el pensamiento. Para la inteligencia, en oposición a la pura identidad, toda determinación sólo es límite, negación en cuanto tal; por esto toda realidad se concibe como ilimitada, esto es, indeterminada; y Dios como conjunto de todas las realidades o como el ser sumamente real, se convierte en una pura abstracción, para cuya determinación sólo queda la determinación absolutamente abstracta: el ser. La identidad abstracta que aquí es también llamada concepto, y el ser, son los dos momentos cuya reunión anhela la razón: es el ideal de la razón.

§ 50

Esta unificación admite dos caminos o formas: en efecto, o partimos del ser, y de él pasamos a lo abstracto del pensamiento, o, por el contrario, pasamos de lo abstracto al ser.

Si tomamos el primer camino, el ser, como

lo inmediato, se presenta como un ser determinado, como dotado de una infinita multiplicidad de determinaciones, como un mundo pleno. Este mundo puede ser determinado más especialmente como una colección de infinitas accidentalidades (en la prueba cosmológica), o como una colección de infinitos fines o relaciones de fines (como en la prueba físico-teológica). Pensar este ser pleno significa desterrar de él la forma de la individualidad o accidentalidad, y concebirlo como un ser universal, en sí y por sí necesario, como activo, y determinándose, según fines universales, como un ser diverso del primero: como Dios. El sentido principal de la crítica de este procedimiento es que constituye una inferencia, un paso. Porque la percepción y el agregado de percepciones, o sea el mundo, no muestran en sí como tales la universalidad a que dicho contenido es elevado por el pensamiento; esta universalidad, por consiguiente, no es justificada por la representación empírica del mundo. Al elevar el pensamiento desde las representaciones empíricas del mundo a Dios, nos ponemos enfrente del punto de vista de Hume (como en los paralogismos, v. § 47), que declara inadmisibles el pensar la percepción; esto es, recabar de ella lo universal y lo necesario.

Como el hombre es un ser pensante, ni el

buen sentido ni la filosofía renunciarán nunca a elevarse desde la contemplación empírica del mundo, y por medio de ella, a Dios. Esta elevación no tiene otro fundamento que la consideración pensante—no meramente sensible y animal—del mundo. Para el pensamiento, y sólo para el pensamiento, es la esencia, la sustancia, el poder universal y la finalidad del mundo. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios deben ser consideradas solamente como descripciones y el análisis del procedimiento del espíritu en sí, que es un procedimiento pensador y piensa lo sensible. La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto que damos rompiendo la serie de lo sensible hasta lo suprasensible; todo esto es lo que constituye el pensamiento. Decir que este salto no debe darse, es decir que no se debe pensar. En efecto, los animales no dan este salto, se limitan y se quedan encerrados en la aprehensión sensible y en la intuición, y, por lo mismo, carecen de toda religión. En general, como en particular, respecto a la crítica de esta elevación del pensamiento, son de observar dos cosas. En primer lugar, cuando dicha elevación se hace en forma de razonamiento (las llamadas pruebas de la existencia de Dios), el punto de partida es ciertamente la contemplación del mundo,

determinando, en cierto modo, un agregado de accidentalidad, o bien de fines y relaciones finales. Este punto de partida puede parecer en el pensamiento, en cuanto éste hace silogismos, como un principio firme e independiente, cuyo contenido es, y sigue siendo, empírico, como primero se nos presenta. La relación del punto de partida con el término final, al cual se tiende, es representado de este modo como afirmativo (1), como un inferir de uno que es y sigue siendo a otro que igualmente es. Pero el grande error es precisamente querer conocer la naturaleza del pensamiento sólo en esta forma intelectual. Pensar el mundo empírico significa, por el contrario, esencialmente, transformar su forma empírica y cambiarla en algo universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada mediante la universalidad, no subsiste en su primera forma empírica. Es sacado a luz el contenido interior del percepto con la eliminación y negación de la envoltura exterior (v. §§ 13 y 23). Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios

(1) En la segunda edición terminaba aquí la frase. El paso «como un etc. pertenece a la tercera».

son, por tanto, interpretaciones y descripciones defectuosas de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios, porque no expresan, o más bien, no ponen de relieve el momento de negación que hay en esta elevación, puesto que en el ser el mundo algo de accidental late, ya que este mundo es algo de caduco, de fenoménico, y que en sí no es nada. El sentido de la elevación del espíritu es que el mundo posee, en realidad, un ser; pero que este ser es sólo apariencia, no el verdadero ser, no la verdad absoluta, y que ésta sólo se encuentra más allá del mundo fenoménico, en Dios, al cual sólo corresponde el verdadero ser. Siendo esta elevación tránsito y mediación, es, a la vez, superación del tránsito y de la mediación; pues aquello, por medio de lo cual Dios podría parecer mediato, el mundo, es, desde luego, declarado nulo; sólo la nulidad del ser del mundo hace posible dicha elevación, de tal modo, que aquello mismo que aparece como mediador desaparece, de modo que en la mediación misma es suprimida la mediación. Cuando Jacobi combate la demostración del intelecto concibe esta relación principalmente como afirmativa, como relación entre dos seres, reprochándola justamente el que por ella se investigan las condiciones (el mundo) de lo incondicionado; que el infinito (Dios) es de este modo representado como

causado y dependiente. Pero dicha elevación, tal como es en el espíritu, corrige también esta apariencia; todo su contenido no es otro que la corrección de esta apariencia. Pero esta verdadera naturaleza del pensamiento esencial, el suprimir en la mediación la misma mediación, ha pasado inadvertida para Jacobi, por lo que falsamente ha credo que el justo reproche que hace a la inteligencia meramente reflexiva es aplicable al pensamiento en general, y, por tanto, al pensamiento racional.

Como explicación del olvido del momento negativo, podemos citar por vía de ejemplo el reproche dirigido contra el sistema de Espinosa, de panteísmo y ateísmo. La sustancia absoluta de Espinosa no es ciertamente aún el espíritu absoluto, y con razón se exige que Dios ha de ser determinado como espíritu absoluto. Pero cuando el principio de Espinosa es presentado diciendo que mezcla a Dios con la naturaleza, con el mundo finito y hace del mundo Dios, se presupone *ipso facto* que el mundo finito posee verdadera efectividad, realidad afirmativa. Por esta presuposición, por la unión de Dios y del mundo, Dios es convertido en algo finito y rebajado a la mera multiplicidad finita y extrínseca de la existencia. Prescindiendo del hecho de que Espinosa no define a Dios como la unidad de Dios y del mundo, sino

como la unidad del pensamiento y la extensión (del mundo material), ya en esta unidad, aun cuando se tome del primer modo del todo impropio, es claro que en el sistema de Espinosa es más bien el mundo quien es determinado como simple fenómeno, al cual no corresponde una realidad efectiva; así que a este sistema sería mejor considerarle como acosmismo. Una filosofía que afirma que Dios, y sólo Dios es, no debería, por cierto, ser tildada de ateísmo. Y, sin embargo, a los pueblos que adoran como dioses a los monos, a las vacas o a estatuas de piedra y de bronce, se les atribuye religión. Pero en el recinto de la conciencia representativa repugna al hombre abandonar el supuesto propio de la misma: que este su agregado de entidades finitas, llamado mundo, tenga realidad efectiva. Admitir que no haya mundo se tiene por imposible, por más imposible que admitir que no exista Dios. Se cree, y esta creencia no honra mucho a quienes la profesan, más fácil que un sistema niegue a Dios que no que niegue el mundo; se considera mucho más comprensible que Dios sea negado que no que el mundo sea negado (1).

(1) La última frase «se considera, etc.» fué agregada en la tercera edición. (N. de L.)

La segunda observación se refiere a la crítica del contenido que dicha elevación pensante alcanza en primer lugar. Si este contenido consiste sólo en las determinaciones de la sustancia del mismo, en la esencia necesaria del mismo, en una causa ordenadora y directora, en conformidad con los fines, etc., ciertamente no es adecuado a lo que se entiende y se debe entender por Dios. Pero, prescindiendo del método de suponer una representación de Dios, y de juzgar un resultado según esta suposición, aquellas determinaciones tienen ya un gran valor, y son momentos necesarios en la idea de Dios. Para llevar por este camino el contenido en su verdadera determinación, la verdadera idea de Dios, ante el pensamiento, el punto de partida no debe ser tomado del contenido subordinado. Las cosas meramente contingentes, del mundo, son determinaciones abstractas. Las formaciones orgánicas y sus determinaciones finales pertenecen a una esfera más alta: la vida. Pero a más de que las consideraciones de la naturaleza viva y de todas las demás relaciones que las cosas existentes tienen con los fines, pueden ser desnaturalizadas por un concepto trivial, y hasta pueril de estos mismos fines (1) y de

(1) Como, por ejemplo, el razonamiento que hacía aquel personaje de los *Reisebilder*, de

sus relaciones, en verdad no es en la misma naturaleza meramente viva donde la naturaleza de la idea de Dios puede ser concebida. Dios es más que vida, es espíritu. La naturaleza espiritual es el más digno y verdadero punto de partida para el pensamiento de lo absoluto, en cuanto el pensamiento necesita un punto de partida y toma el más próximo.

§ 51

El otro camino de la unificación, por medio de la cual debe realizarse el ideal, procede de lo abstracto del pensamiento a la determinación, por la cual no queda otra cosa que el ser. Y esta es la prueba ontológica de la existencia de Dios. La antítesis que aquí aparece es la del pensamiento y el ser; puesto que en el primer camino el ser es común a las dos partes, y la antítesis sólo se refiere a la diferencia entre lo singular y lo universal. Lo que la inteligencia opone a este segundo procedimiento es en sí lo mismo que antes fué opuesto; a saber: que, como en lo empírico no se encuentra lo universal, así, a la inversa, en lo universal no está

HEINE, que admiraba la providencia de Dios, que había creado las narices de los hombres para apoyar en ellas los lentes. (N. del T.)

contenido lo determinado; y lo determinado es aquí el ser. Es decir, que el ser no se puede deducir ni sacar por medio del análisis, del concepto.

La crítica kantiana de la prueba ontológica ha encontrado tan favorable e incondicional acogida, en general, merced, sin duda, al ejemplo que Kant ha elegido para hacer más sensible la diferencia entre el pensamiento y el ser. Según Kant, cien talers, considerados sólo en cuanto a su concepto, son siempre cien talers, ya sean sólo posibles, ya sean reales; por más que esto constituya luego una diferencia esencial respecto a mi situación económica. Nada más evidente que esta afirmación; es decir, que lo que yo pienso o imagino no es por ello real todavía; que la representación ni el concepto no bastan para el ser. Mas prescindiendo de que no nos equivocáramos al considerar como bárbaro-el llamar concepto a algo como cien talers, aquellos que no se cansan de repetir, contra la idea filosófica, que el pensamiento y el ser son cosas distintas, deberían, por lo menos, sospechar que esta dificultad no ha pasado inadvertida para los filósofos. En efecto: ¿qué conocimiento podría ser más trivial que éste? Por otra parte, debería reflexionarse que, al hablar de Dios, se habla de un objeto de otra naturaleza muy distinta que cien talers, o

que cualquier otro concepto particular o representación, o como quiera llamársele. En efecto: todo finito consiste en esto y, precisamente, sólo en esto: en que su existencia es cosa distinta de su concepto. Pero Dios (1) debe expresamente ser lo que sólo puede ser pensado como existente, en el cual el concepto envuelve la existencia. Esta unidad del concepto y del ser constituye, precisamente, el concepto de Dios. Ciertamente es ésta una determinación de Dios, aún formal, que no nos da otra cosa, en efecto, sino lo que constituye la naturaleza misma del concepto. Fácil es comprender que este ya, en su significación completamente abstracta, incluye en sí el ser. Porque el concepto constituye, por lo menos, una relación que se produce por la supresión de la mediación, así como lo demostraremos más adelante, y, por consiguiente, una relación inmediata consigo mismo: esto es el *ser*. Sería extraño, podríamos decir, que esta máxima intimidad del espíritu, el concepto o el yo, o, en fin, la totalidad concreta, que es Dios, no fuese lo suficientemente rica para contener una determinación tan pobre cual es la del ser, que es, por cierto, la más pobre de todas, la más

(1) En la 2.^a edición decía: «Tomado del todo abstractamente.» (N, de L.)

abstracta. Para el pensamiento, respecto del contenido, no se puede dar nada más pobre que el ser. Sólo puede ser más pobre lo que con la palabra ser se suele querer representar desde luego, o sea una existencia exterior sensible, como la del papel que yo tengo ahora delante de mí; pero, al hablar de Dios, no se quiere hablar de una existencia sensible, de una cosa limitada y perecedera. Por lo demás, la trivial observación de la *Crítica*, de que el pensamiento y el ser son cosas distintas, podrá todo lo más turbar el espíritu, pero no detenerle en el paso del pensamiento de Dios a la certidumbre de su existencia. Este paso, la absoluta inseparabilidad del pensamiento de Dios y de su existencia, es lo que fué restituído a su derecho por la doctrina del saber inmediato o de la fe. Ya hablaremos más adelante de esta doctrina.

§ 52

De este modo, al pensamiento, considerado en su cima más alta, le queda la determinación como algo exterior: queda solamente como pensamiento abstracto, que aquí se llama siempre razón. Esta—tal es el resultado—no nos suministra otra cosa que la unidad formal que simplifica y sistematiza la experiencia; es un canon, no un *organon*

de la verdad; no puede suministrar una doctrina de lo infinito, sino meramente una crítica del conocimiento. Esta crítica, en su último análisis, consiste en la aseveración de que el pensamiento es en sí solo la unidad indeterminada y la actividad de esta unidad indeterminada.

§ 53

b) La razón práctica es concebida como el querer que se determina por sí mismo y de una manera universal, como querer pensante. Debe establecer la ley imperativa y objetiva de la libertad; es decir, una ley que diga lo que debe hacerse. El admitir aquí el pensamiento como actividad objetivamente determinante (esto es, de hecho una razón), es justificado por el siguiente argumento: que la libertad práctica puede ser probada por medio de la experiencia en las manifestaciones de la autoconciencia. Contra esta experiencia en la conciencia, protesta todo lo que el determinismo saca él mismo de la experiencia como objeción, especialmente la inducción escéptica (incluso la de Hume) de la diversidad infinita de aquello que entre los hombres se considera como derecho y deber; es decir, las leyes de la libertad, que deberían, sin embargo, tener un valor objetivo.

§ 54

Para aquello que el pensamiento práctico se pone como su ley; para el criterio de sus determinaciones en sí mismo, aquí no hay otra cosa que la misma identidad abstracta del intelecto, la cual prescribe que, al determinarse, no haya lugar a ninguna contradicción; la razón práctica, pues, no va más allá de los límites del formalismo, que debe ser el último resultado de la razón teórica.

Pero esta razón práctica no pone la determinación universal, el bien, sólo en sí misma; por el contrario, es más propiamente práctica en la exigencia de que el bien tenga existencia en el mundo, objetividad externa; esto es, que el pensamiento no sea solamente subjetivo, sino objetivo en general. Ya hablaremos más adelante de este postulado de la razón práctica.

§ 55

c) Al juicio reflexivo es atribuído el principio de un intelecto intuitivo; esto es, de una facultad en que lo particular, que para lo universal (la identidad abstracta) es accidental, y no puede ser deducido de él, sea determinado por este mismo universal,

La *Crítica del juicio* tiene de notable que Kant ha expresado con ella la representación, el pensamiento de la idea. La representación de un intelecto intuitivo, de una finalidad interna, etc., es juntamente lo universal pensado como concreto en sí mismo. Por esto la crítica kantiana sólo en estas representaciones se muestra especulativa. Muchos, especialmente Schiller (1), han encontrado en la idea de la belleza artística, de la unidad concreta del pensamiento y de la representación sensible, el camino para salir de las abstracciones del intelecto que separa; otros, sobre todo, en la intuición y en la conciencia de la vida en general, ya sea natural o intelectual. Así, la obra de arte, como la individualidad viva, están, a decir verdad, limitadas en su contenido; pero la idea, comprensiva también según el contenido, es concebida por Kant y repuesta en la postulada armonía de la naturaleza o necesidad con los fines de la libertad, en el objeto final del mundo que se piensa como realizado. Pero la pereza del pensamiento, ya que así puede llamarse, tiene, por lo tocante a esta altísima idea, una salida harto fácil en el concepto del deber ser, y mantiene la

(1) En las cartas *Ueber die aesthetische Erziehung des Menchen* (1795). (N. de C.)

separación del concepto y de la realidad contra la realización efectiva del objeto final. Las reflexiones kantianas sobre estos objetos serían, por tanto, especialmente adecuadas para introducir la conciencia en la comprensión y pensamiento de la idea concreta.

§ 56

Aquí Kant establece, entre lo universal, que es el objeto de la inteligencia, y lo particular, que es el objeto de la intuición, una relación completamente distinta, que es su doctrina de la razón teórica y de la razón práctica. Pero no se vislumbra que para él tal relación sea verdadera, y aun la verdad misma. Por el contrario, esta unidad sólo es percibida en la forma en que se presenta en los fenómenos finitos y se muestra en la experiencia. Dicha experiencia se da primeramente, de una parte, en el sujeto, siendo el signo del genio, que es la facultad de producir ideas estéticas, es decir, representaciones de la libre imaginación, que sirven a una idea(1) y hacen pensar, sin que tal contenido esté expresado o se pueda expresar en un

(1) En la 2.^a edic.: «en vez de exposición lógica». (N. de L.)

concepto (1) en parte por el juicio del gusto, que es el sentimiento de la concordancia entre las intuiciones o representaciones, en su libertad, con las leyes del intelecto.

§ 57

El principio del juicio reflexivo respecto de los productos vivos de la naturaleza, es, además, definido como el fin, el concepto activo, el universal en sí determinado y determinante. Al mismo tiempo, la *crítica del juicio* aleja la representación de la finalidad externa o finita, en la cual el fin, respecto del medio o materia en que se realiza, es solamente forma extrínseca; mientras en el viviente, el fin en la materia es determinación inmanente y actividad, y todos sus miembros son tanto medios como fines unos para otros.

§ 58

Si con dicha idea es superada la relación establecida por el intelecto entre fin y medio, subjetividad y objetividad, por otra parte, en contradicción con esto, el fin es de nuevo explicado como una causa que existe

(1) En la 2.^a edic.: «esto es, una determinación abstracta del pensamiento». (N. de L.)

y es activa, sólo como representación, esto es, como algo de subjetivo; y también la determinación de fin es entendida sólo como un principio de juicio, perteneciente a nuestro intelecto,

Siendo resultado de la filosofía crítica el que la razón no puede conocer más que fenómenos, tendríamos, por lo menos, en lo que se refiere a la naturaleza viva, una elección entre dos modos de pensar igualmente subjetivos, y, según la misma exposición kantiana, una obligación de aprehender los productos naturales, no sólo según las categorías de la cualidad, causa y efecto, composición, elementos constitutivos, etc. El principio de la finalidad interna, afirmado y desarrollado con aplicaciones científicas, habría dado origen a un modo diferente y más alto de considerar los productos naturales.

§ 59

La idea, según este principio, en toda su extensión ilimitada, consistiría en que la universalidad determinada por la razón, el objeto final absoluto, el bien, sería realizado en el mundo, y esto por medio de un tercer principio, por medio del poder que establece el objeto final y lo realiza y que es Dios, en el cual, como en la absoluta ver-

dad, se resuelven y son declaradas exentas de independencia y no verdaderas, las antítesis de universal y de individual, de subjetividad y objetividad.

§ 60

Pero el bien — en el cual se pone el objeto final del mundo—es determinado ya de antemano, como nuestro bien, como la ley moral de nuestra razón práctica; de modo que la unidad no se extiende más allá que la concordancia de las condiciones, y los acontecimientos del mundo con nuestra moralidad (1). Además de que aun con esta li-

(1) En las mismas palabras de la *Critica del Juicio de Kant*, pág. 427: «El objeto final es puramente un concepto de nuestra razón práctica, y no puede ser inferido por un juicio teórico de la naturaleza, de ningún dato de la experiencia, ni ser trasladado al conocimiento de la dicha naturaleza. No es posible ningún uso de este concepto, sino solamente para la razón práctica, según leyes morales; y el objeto final de la creación es aquella conformación del mundo que concuerda con lo que solamente nosotros podemos producir y determinar, según leyes; esto es, con el objeto final de nuestra pura razón práctica y propiamente en cuanto debe ser práctica.» (N. de H.)

mitación, el objeto final, el bien, es una cosa abstracta que carece de toda determinación; y lo mismo hemos de decir del deber. Contra esta armonía, es luego resucitada y reestablecida, la contradicción puesta como no verdadera en el contenido de la misma; de modo que la armonía es determinada como algo de meramente subjetivo, como algo que debe ser, es decir, que no tiene realidad; como algo creído a que corresponde sólo certidumbre subjetiva; como no verdad, esto es, como privado de aquella objetividad que corresponde a la idea. Si esta contradicción parece disimularse por el hecho de que la realización de la idea es puesta en el tiempo, en un porvenir en que también la idea será, tal condición sensible, como es la del tiempo, es más bien todo lo contrario de una solución de la contradicción; y el progreso indefinido—que es la representación que le corresponde en el intelecto—no es, desde luego, otra cosa que la misma contradicción sostenida perpetuamente.

Sobre el resultado a que la filosofía crítica llega acerca de la naturaleza del conocimiento, y que ha llegado a ser una de las opiniones o supuestos universales de los tiempos presentes, podemos hacer aún una observación general.

En todo sistema dualístico, pero especialmente en el kantiano, el defecto fundamen-

tal se da a conocer por la inconsecuencia en que se cae de querer unificar lo que un momento antes se había declarado independiente, y, por consiguiente, no unificable. Mientras, poco antes, se ha hecho consistir lo verdadero en lo unificado, inmediatamente después se da por verdadero que los dos momentos, a los cuales, en la unificación que es su verdad, se les ha negado el ser por sí, tienen verdad y realidad solamente así como están, separados. En semejante modo de filosofar falta la simple conciencia de que, con este andar de aquí para allá, cada una de estas singulares determinaciones es declarada como insuficiente; el defecto consiste en la impotencia para poner juntos dos pensamientos (pues respecto de la forma no hay más que dos). Por tanto, es inconsecuencia máxima conceder, por una parte, que el entendimiento conozca sólo fenómenos, y por otra, afirmar este conocimiento como algo absoluto al decir: el conocimiento no puede ir más allá, este es el límite natural y absoluto del saber humano. Las cosas naturales son limitadas, y son cosas naturales sólo en cuanto no saben nada de su límite universal; en cuanto su ser determinado es un límite sólo para nosotros, no para ellas. Una cosa es conocida como límite, como deficiencia, sólo en cuanto este límite y esta deficiencia han sido traspasa-

dos. Las cosas vivas tienen, respecto de las no vivas, el privilegio del dolor; y cualquiera que sea el modo como son determinadas, produce en ellas un sentimiento de negación, porque como seres vivos, llevan en sí la universalidad de la vida, que por lo mismo que traspasa los límites de la existencia individual, pone en ella la negación y la contradicción. Esta contradicción es en sí sola en cuanto el uno y el otro de los términos contradictorios se dañan en un mismo sujeto: la universalidad del sentimiento vital y la singularidad, que es la negación de aquel sentimiento. El límite, la deficiencia del conocer, es igualmente determinada como límite y deficiencia, sólo mediante la comparación con la idea, en cuanto existente de lo universal de algo absoluto y perfecto. Y, por tanto, es simple irreflexión el no ver que precisamente la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito, de lo ilimitado, que del límite sólo podemos tener noticia, en cuanto llevamos en la conciencia la noción de lo ilimitado.

Sobre aquel resultado del conocer, se puede añadir aún la ulterior observación de que la filosofía kantiana no ha podido ejercer ninguna influencia sobre las ciencias. Deja intactas completamente las categorías y el método del conocimiento usual. Si en

los escritos científicos de aquel tiempo se parte de proposiciones kantianas, en el mismo curso de los tratados se pone de manifiesto que dichas proposiciones sólo constituyen un ornamento superfluo, y que el contenido empírico subsiste el mismo, aunque se prescinda de las primeras páginas (1).

Por lo que se refiere a una más honda comparación de la filosofía kantiana con el empirismo metafísico (*Metaphisicierenden Empirismus*), se ve que el empirismo ingenuo se atiene, sí, a la percepción sensible, pero admite también una realidad espiritual, un mundo suprasensible, cualquiera que sea su contenido, ya derive del pensamiento, ya de la fantasía, etc. Respecto a la

(1) En el mismo *Manual de Métrica* de HERMANN (*) la introducción está constituida por párrafos de la filosofía kantiana; en el § 8 se deduce que la ley del ritmo 1) debe ser una ley objetiva; 2) formal, 3) determinada *a priori*. Pero compárense luego estas proposiciones y los principios de *causalidad* y de *reciprocidad de acción* que se deducen ulteriormente, con lo que se refiere a la medida de los versos, y se verá que estos principios formales no han ejercido ninguna influencia sobre esta última parte. (N. de H.)

(*) Leipzig, 1775. Considerado como el fundador del Tratado racional de la métrica antigua (N. de C.)

forma, este contenido tiene su fuente de credibilidad en la autoridad espiritual, como el contenido del saber empírico en la autoridad de la percepción externa. Pero el empirismo reflexivo y consecuente combate tal dualismo del último y supremo contenido, y niega la independencia del principio pensante y del mundo espiritual que en él haya de desenvolverse. El materialismo y naturalismo es el sistema consiguiente al empirismo. La filosofía kantiana contrapone, sin más, a este empirismo, el principio del pensamiento y de la libertad, y se adhiere al primer empirismo sin salir en lo más mínimo. Uno de los lados de su dualismo es el mundo de la percepción y del intelecto reflejado sobre ella. Este mundo, en verdad, es presentado como un mundo de fenómenos; pero este es un mero título, una determinación solamente formal, puesto que fuente, contenido y modo de pensar siguen siendo lo mismo. Por el contrario, el otro lado es la independencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, el principio de la libertad, principio que posee en común con la metafísica anticuada y vulgar, pero que deja vacío su contenido y no puede encontrarlo en otra parte. Este pensamiento, llamado aquí razón, es privado de toda determinación, y, por consiguiente, destituido de toda autoridad. La principal eficacia que ha

tenido la filosofía kantiana ha sido la de haber despertado la conciencia de esta absoluta interioridad, la cual, si bien con motivo de su carácter abstracto no puede desarrollarse de sí en modo alguno, y no puede producir ninguna determinación, ni conocimientos, ni leyes morales, también se niega, sin más, a admitir y a hacer valer en sí cualquier cosa que tenga carácter de exterioridad. El principio de la independencia de la razón, de su absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía, y también como una de las convicciones generales de nuestro tiempo.

C

Tercera posición del pensamiento frente a su objeto. El saber inmediato

§ 61

En la filosofía crítica, el pensamiento es concebido como subjetivo, y su último e invencible carácter es la universalidad abstracta, la identidad formal; el pensamiento viene, de este modo, a oponerse a la verdad, que es universalidad concreta en sí. En esta suma determinación del pensamiento, que es la razón, las categorías no tienen razón de ser. El punto de vista opuesto está en el concebir el pensamiento como actividad sólo de lo particular, y declararlo, por este camino, igualmente incapaz de comprender la verdad.

§ 62

El pensamiento, como actividad de lo particular, no tiene otro producto y contenido que las categorías. Estas, tal como el enten-

dimiento las concibe, son determinaciones limitadas, formas de lo condicionado, de lo dependiente, de lo mediato. Para el pensamiento que a ellas se limita, lo infinito, el pensamiento, no existe, le son inaccesibles (polémica contra las pruebas de la existencia de Dios.). Estas determinaciones del pensamiento son también llamadas conceptos, y comprender un objeto no significa otra cosa que ponerlos bajo la forma de lo condicionado y mediato. Por consiguiente, cuando aquel objeto es la verdad, lo infinito, lo incondicionado, el pensamiento lo convierte en condicionado y mediato; y de tal modo, en lugar de comprender, pensar, la verdad, la convierte más bien en la no verdad.

Esta es la única y simple polémica que nos presenta el punto de vista según el cual de Dios y de la verdad sólo tenemos un conocimiento inmediato. Se comenzó eliminando de Dios las llamadas representaciones antropopáticas (1) de toda clase, como finitas, y, por tanto, indignas de lo infinito; y así Dios llega a ser una esencia harto vacía. Pero las determinaciones del pensar no fueron, en general, comprendidas entre las antropopáticas; por el contrario, el pensamien-

(1) Ha prevalecido la forma «antropomórfica». (N. del T.)

to sirvió para borrar, en las representaciones de lo absoluto, la finitud, según la ya conocida convicción de todos los tiempos de que sólo se llega a conocer la verdad por medio de la reflexión. Por último, también las determinaciones del pensamiento, en general, han sido declaradas antropopatismo, y el pensamiento una actividad que sólo sirve para hacer finitos sus objetos.—En el apéndice VII a las *Cartas sobre Espinosa*, Jacobi ha expuesto esta polémica del modo más preciso. Por lo demás, tales argumentos están sacados de la filosofía misma de Espinoza, y los ha empleado para combatir el conocimiento en general. En esta polémica, el conocimiento es concebido solamente como conocimiento de lo finito, como la marcha del pensamiento a través de la serie de lo condicionado a lo condicionado, en la que lo que era condición reaparece, a su vez, como condicionado: a través de condiciones condicionadas. Explicar y comprender significa, según esta tendencia, mostrar una cosa como mediada por otra; todo contenido es, por tanto, sólo particular dependiente y finito; lo infinito, la verdad, Dios, queda fuera del mecanismo de esta conexión en que el conocer está encerrado.—Es notable que, mientras la filosofía kantiana ha puesto la finitud de las categorías principalmente en el carácter formal de su objetividad, en esta

polémica se habla de las categorías (1) en cuanto son determinadas, y la categoría, en cuanto tal, es reconocida como finita.—Jacobi ha tenido particularmente ante la vista los espléndidos resultados de las ciencias que se refieren a la naturaleza (ciencias exactas) en el conocimiento de las fuerzas y leyes naturales. Ciertamente, en este terreno de lo finito no se puede encontrar inmanente lo infinito; como dijo Lalande, él buscó por todo el cielo a Dios y no le encontró (v. observ. al § 60). Como último resultado, se llegó a considerar en este terreno lo universal como agregado indeterminado de lo finito extrínseco, la materia; y Jacobi con razón no vió otra salida para salir del camino del mero progreso por la mediación.

§ 63

Igualmente se ha afirmado que la verdad es para el espíritu, como también que la razón es lo que únicamente constituye el hombre y que esta razón no es otra cosa más que el conocimiento de Dios. Pero como el saber mediato está encerrado dentro de los límites

(1) Segunda edic., añadía: «el contenido del pensamiento».

del contenido finito, la razón es, por consiguiente, saber inmediato, fe.

Saber, fe, pensamiento, intuición, son las categorías que se presentan desde este punto de vista, las cuales, suponiéndose comúnmente conocidas, son, con mucha frecuencia, usadas arbitrariamente, según representaciones y distinciones meramente psicológicas; pero no se trata de averiguar cuál sea su naturaleza y concepto, que es lo único que importa. Así, muy frecuentemente, se encuentra opuesto el saber a la fe, mientras que, al mismo tiempo, la fe es determinada como saber inmediato, y, por consiguiente, reconocida también como un saber. Aquí se encuentra igualmente, como hecho empírico, el principio de que lo que se cree, está en la conciencia, y que, por consiguiente, a lo menos se tiene noticia de ello; y también que lo que se cree está en la conciencia como algo cierto, y que, por consiguiente, se sabe. Así, además, es contrapuesto, principalmente, el pensamiento al saber inmediato y a la fe, y especialmente a la intuición. Si la intuición es considerada como intelectual, será siempre una intuición del pensamiento; a menos que, bajo la palabra intelectual, aquí, donde el objeto es Dios, no se quieran entender también representaciones fantásticas e imágenes. En el lenguaje de esta filosofía sucede que la palabra fe

es aplicada también a las cosas ordinarias de un presente sensible. Creemos, dice Jacobi, tener un cuerpo; creemos en la existencia de las cosas sensibles. Pero cuando el discurso considera la fe en la verdad y en lo eterno, y considera a Dios como revelado y dado en el saber inmediato y en la intuición, estas no son cosas sensibles, sino que constituyen un contenido en sí universal, objeto sólo del espíritu pensante. También cuando se oye hablar de la individualidad como *yo*, de la personalidad en cuanto no es *yo* empírico y personalidad particular, sobre todo cuando ante la conciencia se ofrece la personalidad de Dios, se trata en aquel caso de la personalidad pura; es decir, universal en sí; tal personalidad es pensamiento y corresponde sólo al pensamiento.—La pura intuición, además, es completamente lo mismo que el puro pensamiento. Intuición y creencia expresan, primeramente, las representaciones determinadas que unimos a estas palabras en la conciencia ordinaria; estas son, ciertamente, distintas del pensamiento, y la diferencia es, sobre poco más o menos, inteligible para todo el mundo. Pero luego también fe e intuición deben ser tomadas en sentido más alto, como fe en Dios, como intuición intelectual de Dios; es decir, que se debe abstraer precisamente de aquello que forma la diferencia de la intuición y de la

fe respecto del pensamiento. No se puede decir que fe e intuición, transportadas a esta más alta región, sean aún distintas del pensamiento. Se cree haber dicho algo importantísimo con estas diferencias vacías, y haber combatido así determinaciones que son las mismas que las que se afirman.—La expresión fe, sin embargo, lleva consigo la particular ventaja de recordar la fe religiosa cristiana; parece implicarla o identificarse fácilmente con ella; así que este filosofar creyente reviste un aspecto esencialmente piadoso y de piedad cristiana, y con tal aspecto adquiere tanto mejor libertad de hacer, con pretensión y autoridad, las aserciones que más le plazcan (1). Pero es preciso no dejarse engañar por las apariencias respecto de lo que puede introducirse subrepticamente por medio de la mera semejanza de las palabras y establecer con precisión la diferencia. La fe cristiana incluye en sí una autoridad de la Iglesia; pero la fe, desde aquel punto de vista filosófico, es sólo la autoridad de la propia revelación subjetiva. Además, la fe cristiana tiene un conte-

(1) Jacobi protesta expresamente contra la identificación de su concepto de fe (*Glaube*) con la fe cristiana, distinguiendo, como Hume, entre fe y creencia: Cfr. *Werke* IV. 210. (N. de L.)

nido objetivo rico en sí, un sistema doctrinal y cognoscitivo; el contenido de esta fe es, en cambio, tan indeterminado en sí, que admite, sí, aquel contenido cristiano; pero puede admitir incluso que el Dailalama, el toro, el mono, etc., sean Dios, y por sí, se limita, en general, a la suma esencia. La fe misma en aquel pretendido sistema filosófico, no es otra cosa que la abstracción árida del saber inmediato, una determinación completamente formal, que no hay que confundir con la plenitud espiritual de la fe cristiana, ni por el lado del corazón creyente y del espíritu santo que en él mora, ni por el lado de la doctrina tan rica de contenido.

Por lo demás, perfectamente lo mismo que aquello que se llama fe y saber inmediato, es lo que se llama en otros casos inspiración, revelación del corazón, contenido impreso por la naturaleza en los hombres, de una manera más particular, intelecto sano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas toman del mismo modo su principio en la inmediatividad por la cual encontramos en la conciencia un contenido, y en ella es un hecho.

§ 64

Lo que este saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios—el cual está en

nuestra representación—, existe también; que a esta representación se une en la conciencia inmediata e inseparablemente la conciencia de su ser.

Nada más lejos debe estar del ánimo de la filosofía que la idea de respetar estas proposiciones del saber inmediato; más bien debe regocijarse de que estos antiguos principios suyos, que incluso expresan todo su contenido universal, hayan llegado a ser por dicha vía, ciertamente no filosófica, otras tantas convicciones generales de nuestro tiempo. Más bien habría que maravillarse de que se puedan considerar opuestas a la filosofía proposiciones como ésta: lo que es tenido por verdad es inmanente al espíritu (§ 63). La verdad es para el espíritu (ídem). En el respecto formal tiene especial interés la proposición de que con el pensamiento de Dios está unido inseparable e inmediatamente su ser; con la subjetividad del pensamiento, la objetividad. Y la filosofía del saber inmediato va tan allá en su abstracción, que quiere la determinación de la existencia inseparablemente unida, no sólo con el pensamiento de Dios, sino también en las intuiciones con la representación de mi cuerpo y de las cosas exteriores. Puesto que la filosofía tiende a probar dicha unidad, esto es, a mostrar, que es natural, al pensamiento y a la subjetividad la insepara-

bilidad del ser o de la objetividad, cualquiera que sea el valor de estas pruebas, es lo cierto que debe estar de todos modos contenta de ver afirmado y demostrado que sus proposiciones son también hechos de conciencia, y que, por consiguiente, concuerdan con la experiencia. La diferencia entre la afirmación del saber inmediato y la filosofía se reduce solamente a ésta: que el saber inmediato reviste una posición exclusiva, o sólo a ésta: que se contrapone al filosofar. Pero también en la forma de la inmediatividad ha sido expresada por el fundador de la filosofía moderna aquella proposición respecto de la cual puede decirse que gira todo el interés de la moderna filosofía. *Cogito ergo sum*. Es preciso no saber nada más respecto de la naturaleza del silogismo, sino que en un silogismo se encuentra la palabra *ergo* para creer que dicha proposición sea un silogismo; en efecto, ¿dónde encontraríamos el término medio? El término medio es exigido por la naturaleza del silogismo mucho más que la palabra *ergo*. Si para justificar el nombre se quiere denominar aquel nexo puesto por Descartes un silogismo inmediato, esta forma superflua no significa más que una conexión de determinaciones distintas, no mediadas por nada. Pero en tal caso también la conexión del ser con nuestra representación, como es expresada

por la afirmación del saber inmediato, no es ni más ni menos que un silogismo. De la disertación del señor Hotho sobre la filosofía cartesiana, publicada en 1826, tomo las citas de los lugares en los cuales el mismo Descartes declara expresamente que la proposición *cogito, ergo sum* no es un silogismo. Los lugares en que se encuentran estos pasajes son Respons. ad II Obiect., *De Methodo*, IV, *Ep.*, I, 118. Del primer pasaje traslado las mismas palabras. Descartes dice, ante todo, que nuestra cualidad de seres pensantes es *prima quædam notio quæ ex nullo syllogismo concluditur*, y continúa *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. Como Descartes sabía lo que se necesitaba para constituir un silogismo, añade que, si por aquella proposición debiese tener lugar una deducción por silogismo, se necesitaría la mayor: *illud omne, quod cogitat, est sive existit*. Pero esta última proposición sería tal, que más bien se deduciría de la primera.

Las expresiones de Descartes sobre la proposición de la inseparabilidad del yo como pensante del ser; esto es, que aquella conexión esté contenida y dada en la simple intuición de la conciencia; que sea simplemente el primero, el principio, lo más cierto y lo más evidente, de modo que no se pueda

imaginar un tan enorme escepticismo que no quiera admitirlas, son tan elocuentes y determinadas, que las proposiciones modernas de Jacobi y de otros sobre esta conexión inmediata no pueden considerarse sino como repeticiones superfluas.

§ 65

Este punto de vista no se contenta con haber mostrado que el saber mediato, tomado aisladamente, es insuficiente para alcanzar la verdad, sino que su particularidad consiste en la afirmación de que el saber inmediato, tomado sólo aisladamente, con exclusión de la mediación, tenga por contenido la verdad. Por dichas exclusiones el mencionado punto de vista se manifiesta súbitamente como una recaída en el intelecto metafísico en el *aut-aut* de éste, y, por consiguiente, de hecho también como una recaída en la relación de la mediación extrínseca, la cual se funda en el permanecer en lo infinito; esto es, en determinaciones unilaterales, que aquella visión imagina falsamente haber superado. Pero dejemos este punto sin desarrollarlo (1); el saber ex-

(1) Frase añadida en la tercera edición.
(N. de L.)

clusivamente inmediato es afirmado sólo como un hecho, y aquí, en una introducción, es de considerar sólo según esta reflexión extrínseca. En sí pertenece a la lógica del contraste inmediato y mediación (1). Pero aquel punto de vista rehusa considerar la naturaleza, esto es, el concepto, puesto que dicha consideración conduce a la mediación y en derechura al conocimiento. La verdadera consideración, la de su *logicidad*, debe encontrar su puesto dentro de la ciencia.

Toda la segunda parte de la lógica, la doctrina de la esencia, es tratado de la unidad esencial, que se pone a sí misma, de la inmediatividad y de la mediación.

§ 66

El saber inmediato debe ser tomado, pues, como un hecho. Con ello pasamos al terreno de la experiencia, y nos encontramos ante un fenómeno psicológico. Aquí debemos recordar un hecho que pertenece a la más común experiencia, a saber: que verdades que sabemos perfectamente ser resultado de

(1) En la segunda edición: «lo que los dos lados tienen de comunes es el saber».

las consideraciones más complicadas y grandemente mediadas, se presentan a quien se ha familiarizado con ellas, como dadas inmediatamente en la conciencia. El matemático, como todo el que está experto en una determinada ciencia, tiene inmediatamente presentes soluciones, a las cuales ha sido conducido por un análisis muy complicado; todo hombre culto tiene inmediatamente presentes en su saber una cantidad de puntos de vista y de principios generales que no se han formado sino por una multiplicada reflexión y por una larga experiencia de la vida. La facilidad a que se llega en una rama del saber, en un arte, en una capacidad técnica, consiste precisamente en tener, cuando se presente la ocasión, inmediatamente en la propia conciencia—y también en una actividad dirigida al exterior, y en los propios miembros—, aquellos conocimientos y modos de acción. En todos estos casos la inmediatividad del saber, no sólo no excluye su mediación, sino que la una y la otra están de tal modo unidas, que el saber inmediato es producto y resultado de aquel otro saber mediato.

De igual modo es común la observación de la conexión de la existencia inmediata con su mediación; los gérmenes, los padres, son una existencia inmediata e inicial respecto de los hijos, etc., engendrados. Pero

los gérmenes y los padres, si bien como existentes son inmediatos, por otra parte fueron engendrados, y los hijos, etc., a pesar de la mediación de su existencia, son ya inmediatamente, puesto que son. Si yo estoy en Berlín, esta presencia mía inmediata fué mediada por el viaje que hice para llegar a Berlín, etc.

§ 67

Por lo que se refiere al conocimiento inmediato de Dios, del Derecho, de la Moralidad—y aquí entran también las demás determinaciones de instinto, de ideas impresas e innatas de sentido común, de razón natural, etc.—, cualquiera que sea la forma que se dé a este carácter originario, es una experiencia universal que para adquirir conciencia de lo que allí hay contenido se exige esencialmente educación o desarrollo. El mismo bautismo cristiano, aunque sea un sacramento, contiene el empeño ulterior de una educación cristiana. Lo que quiere decir que religión y moralidad, aun cuando sean una fe y un saber inmediato, son sin más condiciones de aquella mediación que se llama desarrollo, educación, cultura.

En la afirmación de las ideas innatas y de sus negaciones ha dominado un contraste de determinaciones semejantes al conside-

rado aquí; esto es, el contraste entre la conexión, por decirlo así, esencial, inmediata, de ciertos principios universales con el alma, y otra conexión, que tendría lugar de un modo extrínseco y estaría mediada por objetos y representaciones dadas. A la afirmación de las ideas innatas se hacía la objeción empírica que si todos los hombres tuviesen estas ideas, por ejemplo, el principio de contradicción, deberían saberlo (este principio, entre otros, era enumerado entre las ideas innatas) (1). Esta objeción puede ser tachada de equívoco, en cuanto las determinaciones a que se hace referencia no por ser innatas deben presentarse ya en forma de ideas, de representaciones de cosas sabidas. Pero contra el saber inmediato es objeción perfectamente adecuada, porque éste afirma expresamente sus determinaciones en cuanto se encuentran en la conciencia. Si el punto de vista del saber inmediato admite en cierto modo que sea necesario, especialmente para la fe religiosa, un desarrollo y una educación cristiana y religiosa, es caprichoso querer luego ignorar esto mismo al hablar de la fe, y una falta de

(1) En la segunda edición se añadía: «y ciertamente tiene en sí una considerable inmediatitud».

reflexión no saber que, al admitir la necesidad de una educación, está ya admitida la importancia esencial de la mediación.

§ 68

En las indicadas experiencias se ha hecho alusión a lo que se muestra como conexo con el saber inmediato. Si luego esta conexión es tomada como meramente extrínseca y empírica, ésta se prueba por la observación empírica misma como esencial e inseparable, porque es constante. Pero, además, si, después de la experiencia, este saber inmediato es tomado en sí mismo en cuanto es saber de Dios y de lo divino, tal conciencia es descrita universalmente como un elevarse sobre lo sensible y lo finito, así como sobre las apetencias e inclinaciones del corazón natural, elevarse que pasa a ser fe en Dios y en lo divino, y termina en ella. Así, que esta fe es un saber y un tener por verdad, inmediato, y, sin embargo, tiene por condición y supuesto este proceso de mediación.

Ya hemos hecho notar que las llamadas pruebas de la existencia de Dios que parten del ser finito expresan esta elevación, y no son invención de una reflexión artificiosa, sino las propias y necesarias mediaciones del espíritu, si es que no tienen en la forma

ordinaria de aquellas pruebas su completa y exacta expresión.

§ 69

El paso indicado en el párrafo 64 de la idea subjetiva al ser, es lo que desde el punto de vista del saber inmediato tiene principal interés y es afirmado esencialmente como una conexión originaria y exenta de mediación. Tomado sin respecto alguno a relaciones que parecen empíricas, este punto central muestra justamente en sí mismo la mediación, y precisamente en su determinación, es decir, como siendo verdadera, no como una mediación con y por medio de una exterioridad, sino como realizándose en sí misma.

§ 70

La afirmación de este punto de vista, es precisamente que ni la idea como mero pensamiento subjetivo, ni como un mero ser por sí, es la verdad; el ser sólo por sí, un ser que no es la idea, es el ser sensible y finito del mundo. De este modo se afirma inmediatamente que la idea sólo por medio del ser, y al contrario, el ser sólo por medio de la idea, es la verdad. El principio del saber

inmediato quiere, con razón, no ya la inmediatividad indeterminada y vacía, el ser abstracto o la pura unidad por sí, sino la unidad de la idea con el ser. Pero es una candidez no ver que la unidad de determinaciones distintas, no es sólo la unidad meramente inmediata; esto es, del todo indeterminada y vacía, sino que consiste propiamente en que una de las determinaciones sólo cuando es mediada por la otra tiene verdad, o si se quiere cada una sólo por medio de la otra, és mediada con la verdad. Que la determinación de la mediación está contenida en aquella inmediatividad misma, con lo que se demuestra cómo un hecho contra el cual el intelecto, conforme al principio propio del saber inmediato, no puede tener nada que objetar. El intelecto habitual abstracto es el único que toma como absolutas las determinaciones de la inmediatividad y de la mediación, cada una por sí, y cree tener en ellas algún punto fijo de distinción; de este modo se produce la insuperable dificultad de unificarlas; dificultad que, como hemos demostrado, no existe de hecho y se disuelve en el concepto especulativo.

§ 71

La unilateralidad de este punto de vista trae consigo determinaciones y consecuen-

cias cuyos rasgos principales es preciso poner de relieve, una vez que hemos dilucidado su fundamento. En primer lugar, como se pone por criterio de la verdad, no la naturaleza del contenido, sino el hecho de la conciencia, el fundamento de lo que es dado como verdadero, es el saber subjetivo y la certidumbre de que yo en mi conciencia encuentro un contenido determinado. Lo que yo encuentro ya en mi conciencia es elevado por consiguiente a cosa que se encuentra en la conciencia de todos y diputado por la naturaleza misma de la conciencia.

Hubo un tiempo en que entre las llamadas pruebas de la existencia de Dios se incluía el *Consensus gentium*, al cual ya hizo referencia Cicerón (1). El *Consensus gentium* es una autoridad importante, y la deducción del hecho de que un contenido se encuentre en la conciencia de todos, a que forme parte de la naturaleza de esta misma conciencia y le sea necesario, es cosa fácil. En esta categoría del consentimiento universal iba incluida la conciencia esencial de que no carece el hombre más inculto; es decir, que la conciencia del individuo es a la vez algo de particular y de accidental. Si no se indaga

(1) *De natura deorum*, I, 16; II, 4. Cfr. JACOBI, *Werke*, VI, 145. (N. de L.)

la naturaleza misma de esta conciencia, si no es eliminado lo particular y accidental de la misma—puesto que sólo mediante esta trabajosa operación de la reflexión puede ser recabado lo universal en sí y por sí de la conciencia—, el consentimiento de todos respecto a un contenido, puede producir una respetable persuasión, la de que dicho contenido pertenezca a la naturaleza misma de la conciencia, pero nada más. Para las necesidades del conocer como necesario lo que se muestra existente universalmente, ciertamente que el *Consensus gentium* no basta, pero aun cuando se considerase que la universalidad de hecho es una prueba satisfactoria, aquel consentimiento, como prueba de esta fe, tiene que ser abandonado a causa de la experiencia de que hay pueblos e individuos en los cuales no hallamos la creencia en Dios (1). Nada más expedito y

(1) Para encontrar en la experiencia más o menos difundidos, el ateísmo o la fe en Dios, es preciso, ante todo, determinar si para la religión se cree que basta la determinación de un Dios en general, o se exige un conocimiento más determinado de él. Los ídolos chinos e indios, etcétera, e igualmente los fetiches africanos, y aun los mismos dioses helénicos, no son admitidos como Dios en el mundo cristiano; por consiguiente, quien cree en ellos no cree en Dios. Si, por el

cómodo que la mera aserción de que yo encuentro un contenido en mi conciencia unido a la certidumbre de su verdad y que, por

contrario, se considera que en dicha fe en los idolos está implícita la íntima fe en Dios, en general, como en el individuo particular, encontramos el género; el culto de los idolos valdrá como una fe, no sólo en un ídolo, sino en Dios. En cambio, los atenienses trataron de ateos a los poetas y filósofos que consideraban a Zeus, etc., sólo como nube, etc., y afirmaban que sólo había un Dios universal. No importa aquí lo que en un objeto esté contenido, sino lo que la conciencia extrae de dicho objeto. Toda intuición sensible, aun la más vulgar, si se somete a este cambio de caracteres, será religión, porque, ciertamente, en sí, en cualquiera de dichas intuiciones, en todo hecho espiritual, está contenido el principio que, desarrollado o purificado, se eleva a religión. Pero una cosa es ser capaz de religión (y aquel, en sí, expresa precisamente la capacidad y posibilidad), y otra tener religión. Así también en los tiempos recientes, algunos viajeros (por ejemplo, el capitán Ross y Parry) han encontrado poblaciones (los esquimales) a los cuales han negado toda religión; aun aquel *minimum* de religión que se podría ver en los magos africanos: los goetes de Herodoto (*). Bajo un aspecto completamente diverso, un inglés que se ha encontrado

(*) οί γοητες. HERODOTO, II, 33, IV, 105. (N. de L.)

lo mismo, tal certidumbre pertenece, no a mí, como sujeto particular, sino a la naturaleza misma del espíritu.

§ 72

De la afirmación de que el saber inmediato debe ser el criterio de la verdad, se sigue, en segundo lugar, que toda superstición y culto de ídolos es declarado verdad, y que el contenido del querer, por injusto e inmoral que sea, se encuentra justificado. Pues para el indio, la vaca, el mono o el bramán y el lama, no son Dios en virtud del dicho saber inmediato, en virtud de raciocinios y de silogismos, sino solamente cree en ellos. Los apetitos y las tendencias naturales introducen sus intereses en la conciencia y los fines inmorales se encuentran en ella de un modo

en Roma en los primeros meses del último jubileo (*), en sus memorias del viaje dice de los modernos romanos que el pueblo bajo es *mogigato* y que los que saben leer y escribir son casi todos ateos. El reproche de ateísmo se ha hecho raro en nuestros tiempos, principalmente porque el contenido y la exigencia sobre la religión se han reducido a un *minimum*. (Cfr. § 73.) (N. de H.)

(*) El de 1825 del Papa León XII. (N. de L.)

completamente inmediato; el bueno o el mal carácter expresarían el ser determinado del querer, el cual sería sabido en los intereses y fines, y, por cierto, sabido del modo más inmediato.

§ 73

Por último, el saber inmediato de Dios debe extenderse sólo a la afirmación de que Dios existe, no a la de lo que Dios sea, porque esta sería un conocimiento y conduciría a un saber mediato. Por consiguiente, Dios como objeto de la religión, está expresamente limitado al Dios en general, a lo suprasensible indeterminado, y la religión es reducida, en cuanto a su contenido, a su *minimum*.

Si verdaderamente fuese necesario confirmar solamente esto, conservar o también suscitar la fe en que hay un Dios, nos habríamos de maravillar en tal caso de la miseria de nuestros tiempos que reputan como una conquista la más indigente de las doctrinas religiosas, y que se ven reducidos a rectificar en sus templos el altar que en otro tiempo se hallaba en Atenas dedicado al dios desconocido.

§ 74

Es preciso aún exponer brevemente la naturaleza universal de la forma de la inmediatividad. Esta forma misma es la que, por unilateral, hace también unilateral, y, por consiguiente, finito su contenido. Da a lo universal la unilateralidad de una abstracción, de modo que Dios viene a ser la esencia indeterminada; pero Dios no puede llamarse espíritu, sino en cuanto se conoce mediándose en sí consigo mismo. Sólo así es concreto, viviente, espíritu: el saber de Dios, como espíritu, contiene, precisamente por esto, la mediación en sí. A lo particular, la forma de la inmediatividad da la determinación de ser y de referirse a sí mismo. Pero lo particular es precisamente un referirse a otro fuera de sí: por medio de aquella forma lo finito es puesto como absoluto. Puesto que como abstracto del todo es indiferente a todo contenido, y precisamente por esto es capaz de todo contenido y puede sancionar tanto el contenido supersticioso e inmoral cuanto su opuesto. Sólo el discernir que este no es independiente, sino que está mediado por otro, lo revela en su finitud y falsedad. Como el contenido trae consigo la mediación, este discernimiento es un saber que contiene la mediación. Pero un contenido

puede ser conocido como la verdad, sólo en cuanto no es mediado por otro, no es finito, está mediado por sí mismo, y es así, a la vez mediación y relación inmediata consigo mismo. Aquel intelecto que cree haberse liberado del saber finito, de la identidad intelectual, de la metafísica y del siglo de las luces, hace de nuevo inmediatamente principio y criterio de verdad de esta inmediatez, la relación abstracta consigo mismo, la identidad abstracta. El pensamiento abstracto (que es la forma de la metafísica reflexiva) y el intuir abstracto (que es la forma del saber inmediato), son una y la misma cosa.

§ 75

El examen crítico de esta tercera posición que asignamos al pensamiento frente a la verdad, sólo ha podido efectuarse de un modo que este punto de vista ofrece y admite inmediatamente en sí mismo. Así ha sido probado como falso de hecho que se dé un saber inmediato, un saber sin mediación, con otros o consigo mismo en sí mismo. Igualmente ha sido declarado como falsedad de hecho que el pensamiento proceda solamente con determinaciones (finitas y condicionales), mediadas por medio de otro y que no suprima en la mediación esta mediación

misma. Del hecho de este conocer, que no procede ni en inmediatez unilateral, ni en mediación unilateral, es ejemplo la lógica misma y toda la filosofía.

§ 76

Considerado el principio del saber inmediato, en relación con su punto de partida, es decir, con aquella que hemos llamado antes metafísica ingenua, de la comparación resulta que aquel principio ha vuelto al mismo comienzo que esta metafísica ha tenido en los tiempos modernos como filosofía cartesiana. En ambos se afirma:

1.º La simple inseparabilidad del pensamiento y del ser del que piensa. *Cogito ergo suum*, es absolutamente lo mismo que se me revela inmediatamente en la conciencia, el ser, la realidad, la existencia del yo. (Descartes declara expresamente, *Princ. phil.* I, 9, que con la palabra pensamiento quiere decir la conciencia en general como tal), y que aquella inseparabilidad es, sin más, el primero (no mediado, probado) y más cierto conocimiento.

2.º Igualmente se afirma la inseparabilidad de la representación de Dios y de su existencia, de modo que la existencia está contenida en la representación misma de

Dios, y la representación de Dios no existe sin la determinación de la existencia, por lo que esta es necesaria y eterna (1).

(1) CART., *Princ. phil.*, I, 15: «magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apuel se invenire, in qua eodem modo necessariam existentiam continere animadvertat; intelliget, illam ideam exhibere veram et inmutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necersaria existentia in ea contineatur». Una frase que sigue a esta y que parece como una mediación y una prueba, no ataca a este primer fundamento. En Espinosa sucede lo mismo: la esencia de Dios, esto es, la representación abstracta, incluye en sí la existencia. La primera definición de Espinosa es la de *causa sui*, que es aquello «cuius essentia involvit existentiam: sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens»; la inseparabilidad del concepto del ser es la determinación fundamental y el supuesto. Pero ¿cuál es el concepto que entraña esta inseparabilidad del ser? No el concepto de las cosas finitas, puesto que éstas son precisamente aquellas cuya existencia es accidental y producida. Que en Espinosa la proposición 11.^a, Dios existe necesariamente, va acompañada de una prueba, y también la 20.^a, la existencia de Dios y su esencia son una misma cosa, es un formalismo demostrativo superfluo. Dios es la sustancia (y la única sustancia), pero la sustancia es *causa sui*, luego

3.º Por lo que se refiere al conocimiento inmediato de la existencia de las cosas exteriores, esto no quiere decir otra cosa sino la afirmación de la conciencia sensible. Pero el tener nosotros dicha conciencia es el más ínfimo de los conocimientos. Lo que por el contrario importa es conocer que este saber inmediato del ser de las cosas externas, es ilusión y error; que en lo sensible, como tal, no hay verdad alguna; que el ser de estas cosas exteriores es más bien algo de accidental, de pasajero, una apariencia, que son esencialmente cosas que tienen una existencia separable de su concepto y esencia.

§ 77

Pero los dos puntos de vista difieren en que:

1.º La filosofía cartesiana da estos supuestos, indemostrados y considerados como indemostrables, procede a una conciencia ulterior e indemostrada, y ha dado, por tanto, origen a la ciencia de los tiempos modernos. El punto de vista moderno, por el contrario, ha llegado al resultado en sí impor-

Dios existe necesariamente, no significa otra cosa sino que Dios es aquello cuyo concepto y el ser son inseparables. (N. de H.)

tante (§ 62) de que el conocer que procede por mediaciones finitas, conoce sólo lo finito y no contiene ninguna verdad, por lo que exige el conocimiento de Dios, y pide que este conocimiento se aquiete en aquella fe, completamente abstracta (1).

2.º El punto de vista moderno, por una parte, no cambia nada en el método iniciado por Cartesio del conocimiento científico ordinario, y continúa tratando las ciencias de lo finito y de lo empírico, nacidas de aquel método, completamente del mismo modo. Por otra parte, aquel punto de vista rechaza el método mencionado y, como no conoce otro, rechaza todos los métodos encaminados a conocer lo que por su contenido es infinito; se abandona, por tanto, al desenfrenado arbitrio de las imaginaciones y aserciones, a una presunción de moralidad y orgullo de sentimiento, a un desmesurado opinar y razonar, el cual se declara del modo más enérgico contra la filosofía y los

(1) ANSELMO dice, por el contrario: «Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.» (*Tract. cur Deus homò*). ANSELMO ha puesto así en el contenido concreto de la doctrina cristiana, un problema mucho más difícil para el conocer que el contenido de la fe moderna. (N. de H.)

filosofemas. Pero la filosofía no admite la simple aserción, ni los caprichosos giros del razonamiento.

§ 78

La antítesis de una inmediatividad del contenido o del saber y a la inversa, de una mediación igualmente independiente, que es inconciliable con aquella, hay, ante todo, que ponerla a un lado, porque es un mero supuesto y una aserción caprichosa. Igualmente, al entrar en la ciencia, son de abandonar todos los demás supuestos o preconceptos, ya vengan de las representaciones o del pensamiento, siendo la ciencia precisamente aquello en que todas estas determinaciones deben ser investigadas y debe ser conocido lo que hay en ellas y en sus antítesis.

El escepticismo, en cuanto ciencia negativa aplicada a todas las formas del conocer, se ofrecería como una introducción en la cual se hubiera de exponer la nulidad de dichos supuestos. Pero este sería un camino, no sólo inadecuado, sino también superfluo, porque el momento dialéctico es también un momento esencial de la ciencia afirmativa, como pronto notaremos. Por lo demás, también el escepticismo debería encontrar las formas finitas sólo de un modo empírico y no científico, y admitirlas como dadas. La

exigencia de tan completo escepticismo, es la misma de aquella según la cual a la ciencia debe preceder el dudar de todo (1); esto es, la completa falta de supuestos en todo. Esta exigencia se ve propiamente satisfecha en la resolución de querer pensar puramente por medio de la libertad, la cual abstrae de todo, y concibe su pura abstracción, la simplicidad del pensamiento.

CONCEPTO MÁS PARTICULAR Y DIVISIÓN
DE LA LÓGICA

§ 79

El hecho lógico presenta, considerado en su forma, tres conceptos: α) el abstracto racional; β) el dialéctico o negativo racional; γ) el especulativo o positivo racional.

Estos tres aspectos, no es que formen por sí mismos tres partes de la Lógica, sino que son momentos de todo hecho lógico, real; esto es, de todo concepto o de toda verdad en general. Pueden ser puestos todos juntos bajo el primer momento, el intelectual, y por este medio tenerlos separados entre sí; pero en-

(1) En la 2.^a edición: «O más bien, desesperar de todo.» (N. de L.)

tonces no son considerados en su verdad. La exposición que se hace de las determinaciones del hecho lógico, como también de su división, es dada, igualmente, sólo en forma anticipada e histórica.

§ 80

α) El pensamiento, como intelecto, se cierra a la determinación rígida y a la diferencia de ésta con otras; tal producto abstracto y limitado vale para el intelecto como existente y subsistente por sí.

§ 81

β) El momento dialéctico es el suprimirse por sí mismas dichas determinaciones finitas y su paso a las opuestas.

1) La dialéctica del intelecto, tomada en sí separadamente, da lugar, especialmente, cuando es demostrada en los conceptos científicos al escepticismo, el cual contiene la mera negación como resultado de la dialéctica. 2) La dialéctica es considerada, ordinariamente, como un arte extrínseco que, mediante el arbitrio, introduce la confusión entre los conceptos determinados e introduce en ellos una simple apariencia de contradicción; así que no estas determinaciones,

sino estas apariencias, son las vacías; y lo intelectual, por el contrario, es más bien la verdad.

Con frecuencia la dialéctica no es otra cosa que un juego subjetivo de ir y venir de raciocinios, donde falta el contenido, y la desnudez, está disfrazada con la sutileza de aquel modo de razonar. En su carácter peculiar, la dialéctica es, por el contrario, la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general. La reflexión consiste, primeramente, en ir más allá de las determinaciones aisladas, y una referencia mediante la cual éstas son puestas en relación; pero, por lo demás, son conservadas en su valor aislado. La dialéctica, por el contrario, es esta resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea como su negación. Todo finito tiene esta propiedad, que se suprime a sí mismo. La dialéctica forma, pues, el alma motriz del progreso científico, y es el principio por el cual solamente la conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia; así como en ella, sobre todo, está la verdadera, y no exterior, elevación sobre lo finito.

§ 82

γ) El momento especulativo, o el positivo racional, concibe la unidad de las determinaciones en su oposición; y es lo que allí hay de afirmativo en su solución y en su superación.

1) La dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado, o porque su resultado veraz no es la nada abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones, las cuales están contenidas en el resultado, precisamente porque éste no es un nada inmediato, sino que es un resultado. 2) Este racional es, por lo tanto, aun siendo algo pensado y abstracto, a la vez algo concreto, porque no es unidad simple y formal, sino unidad de determinaciones diversas. Por esto la Filosofía no tiene nada que hacer con meras abstracciones o con pensamientos formales, sino sólo con pensamientos concretos. 3) En la lógica especulativa está contenida la mera lógica del intelecto que puede ser sacada de aquélla; no hay que hacer otra cosa que dejar caer el elemento dialéctico y el racional; así llega a ser lo que es la lógica ordinaria: una historia, o sea una descripción de varias determinaciones de pensamiento puestas juntas, y que en su finitud se toman por algo infinito.

§ 83

La lógica se divide en tres partes:

- I. La doctrina del ser;
- II. La doctrina de la esencia;
- III. La doctrina del concepto y de la idea.

Es decir, en la doctrina del pensamiento:

- I. En su inmediatividad: el concepto en sí;
- II. En su reflexión y mediación: el ser para sí y el parecer del concepto;
- III. En su vuelta a sí mismo y en su ser en sí completamente desarrollado: el concepto en sí y por sí.

PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA

LA DOCTRINA DEL SER

§ 84

El ser es el concepto puramente en sí; las determinaciones del ser son, en cuanto son (*seiende*) y en su distinción, son opuestas a otras; su determinación ulterior (la forma de la dialéctica) es un pasar á otras. Esta ulterior determinación es, a la vez, un ponerse exteriormente, y con ello un desarrollarse del concepto que era primero en sí (*des an sich seienden Begriffs*) y a la vez el ir a sí (*Insichgehen*) del ser, un sumergirse de este en sí mismo. El desarrollo del concepto en la esfera del ser se hace la totalidad del ser; al mismo tiempo la inmediatidad del ser o la forma del ser, como tal, es suprimida (*aufgehoben*) (1).

(1) La palabra *aufgehoben*, en alemán, significa «suprimir, conservar, levantar».

§ 85

Este ser, así como sus determinaciones ulteriores, no sólo del ser, sino las determinaciones lógicas, en general, pueden ser considerados como definiciones de lo Absoluto, como las definiciones metafísicas de Dios (1); pero más particularmente sólo la primera

(1) Conviene, antes de pasar adelante, señalar éste como el punto adonde se dirigen las críticas contra el panteísmo hegeliano. Ya Santo Tomás, que tuvo que luchar en su tiempo contra las corrientes panteístas más o menos embizadas, estableció la distinción entre el *Ens subsistens* y el *ens abstractum* entre el ente infinito y entre el ente en común, siendo el primero *maximæ generalitatis et nullo modo determinatum in causando*; el más individuo, el más uno, el más determinado y singularísimo *in essendo*, indeterminado en cuanto esta expresión significa remoción de límites en un ser, poder y virtud de obrar. El ente en común, como el mismo HEGEL afirma, la más vacía de todas las abstracciones, aquello que no existe sino en las cosas de las cuales se predica, y es indeterminado porque de suyo trasciende por todas las categorías y no está encerrado exclusivamente en alguna de ellas. Claro que estas dos maneras de considerar al ser es lo que separa al realismo del idealismo, al teísmo del panteísmo. Pero mientras el pri-

simple determinación de una esfera, y luego la tercera, como el retorno de la diferencia a la relación simple consigo mismo. Porque definir a Dios metafísicamente significa exponer su naturaleza en pensamientos en cuanto pensamientos; y la lógica abraza todos los pensamientos en cuanto están aún en forma de pensamientos. Las determinaciones segundas, como siendo una esfera en su diferencia, son, por el contrario, las definiciones de lo finito. Pero si se usase la forma de definición, tendríamos en ella un abstracto representativo; puesto que también lo absoluto, como aquello que debe expresar a Dios en lo sensible y en forma de pensamiento, permanece en relación con su predicado, que es su expresión determinada y real en pensamientos; un pensamiento sólo vislumbrado (*gemeinter*), un substracto indeterminado por sí. Estando el pensamiento, que es de lo que aquí debemos tratar únicamente, contenido sólo en el predicado, la forma de una proposición, con su correspondiente sujeto, es completamente superflua. (Cfr. § 31, y más abajo el capítulo sobre el juicio.)

mero, después de KANT, es un abuso de las categorías, el segundo, o sea el hegeliano, tiene perfecto derecho de cabida dentro de la lógica. (N. del T.)

A

Cualidad

a) SER

§ 86

El puro ser marca el inicio, porque tanto es pensamiento puro como a la vez el elemento inmediato simple e indeterminado; y el primer comienzo no puede ser nada de mediato ni de más precisamente determinado.

Todas las dudas y objeciones que pueden ser propuestas contra este modo de empezar la ciencia por el ser abstracto y vacío, se eliminan mediante la simple conciencia de lo que la naturaleza del comienzo trae consigo. Ser puede ser determinada como yo=yo, como la absoluta indiferencia o identidad, etc. En la necesidad de partir, o bien, de cualquier cosa absolutamente cierta, esto es, de la certidumbre de sí mismo, o bien de una intuición o definición de la verdad absoluta; estas formas u otras semejantes pue-

den ser consideradas como si debiesen ser las primeras. Pero como dentro de cada una de estas formas ya hay mediación, no son verdaderamente las primeras; la mediación supone el partir de un primer término a un segundo término y el retorno de la diferencia. En efecto, cuando tomamos primeramente como verdadero el $yo=yo$, o, si se quiere, la intuición intelectual, en esta pura inmediatividad no hay otra cosa que el ser; así como, a la inversa, el puro ser, en cuanto no es ya este ser abstracto, sino el que contiene en sí la mediación, es puro pensamiento o intuición.

Si el ser es enunciado como predicado de lo absoluto, se obtiene la primera definición de éste: lo absoluto es el ser. Esta es (en el pensamiento) la definición primordial, la más abstracta y la más pobre. Es la definición de los eleatas, pero también la famosa definición, según la cual Dios es la esencia (*Imbegriff*) de toda realidad. Así, pues, debe abstraerse de la limitación que hay en toda realidad, de modo que Dios sea lo único real de toda realidad, el elemento realísimo por excelencia. Y como la realidad contiene ya una reflexión, el susodicho pensamiento está expresado más inmediatamente en lo que Jacobi dice del Dios de Espinosa: que es el principio del ser en toda existencia.

§ 87

Ahora bien: este puro ser es la pura abstracción, y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada.

1) De aquí se sigue la segunda definición de lo absoluto: que es la nada. Definición que, por otra parte, está ya contenida en la afirmación que la cosa en sí es lo indeterminado, y lo que está completamente privado de forma, y, por tanto, de contenido; o también cuando se dice que Dios es solamente la suma esencia y nada más, porque, como tal, es definido precisamente como dicha negatividad; la nada que los budistas hacen principio, como también objeto final y fin de todas las cosas, es la misma abstracción. Cuando la oposición, en esta inmediatitud, es expresada como ser y como nada, su nulidad parece demasiado chocante para que no se intente fijar el ser e impedirle pasar a su contrario. La reflexión se pone en marcha en busca de una determinación precisa, por medio de la cual el ser pueda ser distinto de la nada. Y el ser es considerado entonces, por ejemplo, como lo que permanece en todos los cambios, la materia infinitamente determinable, etc., o también, sin reflexión, como una existencia

aislada cualquiera, el primer hecho sensible o espiritual que se tiene a mano. Pero todas estas ulteriores determinaciones más concretas no nos dan ya el ser como puro ser, cual es aquí, inmediatamente, en el comienzo. En esta pura determinación, y por ella solamente, el ser es nada, algo de inefable cuya diferencia de la nada es una mera intención (*meinung*). Lo que hace falta es adquirir clara conciencia de tales principios; a saber: que no son sino estas abstracciones vacías, y cada una de las dos tan vacía como la otra; la tendencia a encontrar en el ser, o en ambos, un significado determinado, es la misma necesidad que hace que el ser y la nada salgan de sí mismos y se les dé un significado verdadero; es decir, concreto. Este ir más allá es el proceso lógico que se desarrollará más adelante. La reflexión, que encuentra para el ser y para la nada determinaciones más profundas, es el pensamiento lógico por medio del cual estas determinaciones se producen de un modo, no ya accidental, sino necesario. Todo significado que reciben ulteriormente ha de considerarse, por lo mismo, solamente como una determinación más precisa y una definición más verdadera de lo absoluto; y tal cosa no será ya una vacía abstracción como el ser y la nada, sino más bien algo de concreto, de que ambos, el ser y la nada, son

momentos. La forma más alta de la nada por sí sería la libertad; pero ésta es la negatividad en cuanto se profundiza en sí misma en la máxima intensidad y se convierte verdaderamente en afirmación absoluta.

§ 88

La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad de entrambos. Esta unidad es el devenir.

1) La proposición, el ser y la nada son lo mismo, parecele, a la conciencia representativa o al intelecto tan paradójica, que acaso no la considera como dicha en serio. Y, en efecto, esta es una de las tareas más difíciles del pensar; puesto que ser y nada son la antítesis en toda su inmediatividad, sin que en el uno sea ya puesta una determinación que contenga su relación con el otro. Sin embargo, contienen esta determinación, como ha sido demostrado en el párrafo anterior, la determinación, que es, precisamente, la misma en ambos términos. La deducción de su unidad es, por consiguiente, completamente analítica; así como todo el procedimiento de la filosofía, siendo metódico, esto es, necesario, no es otra cosa

sino poner explícitamente lo que ya está contenido en un concepto. Pero no menos exacta que la unidad del ser y de la nada, es también la afirmación de que son completamente diversos; la una no es lo que es el otro. Pero no habiéndose aquí aun determinado la diferencia (que ser y nada son aun lo inmediato); esta es aun como es en sí, lo inefable, la simple intención.

2) No exige gran derroche de ingenio el ridiculizar la proposición de que el ser y la nada son lo mismo, o mejor, acumular absurdos afirmando falsamente que son consecuencias y aplicaciones de aquella afirmación; por ejemplo: que, según eso, es lo mismo que mi casa, mi fortuna, el aire que respiro, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, sean o no sean. En dichos ejemplos son, por una parte, introducidos subrepticamente fines particulares, la utilidad que una cosa determinada tiene para mí; y luego se pregunta si a mí me es igual que la cosa sea o no sea. En verdad, la filosofía es, precisamente, la doctrina que emancipa al hombre de una infinita multitud de fines y miras finitas y le hace indiferente hacia ellos, de modo que para él es lo mismo que aquellas cosas sean o no sean. Pero, en general, cuando se trata de un contenido, se pone por ello mismo una conexión con otras existencias, con otros fines, etc., que son

supuestos válidos; y de tales supuestos depende que el ser y el no ser de un determinado contenido sea o no sea lo mismo. En estos casos se sustituye una diferencia llena de contenido a la diferencia vacía entre el ser y la nada. Por otra parte, se trata de fines esenciales, de existencias absolutas e ideas que son puestas bajo la determinación del ser o del no ser (1). Tales objetos concretos son algo muy distinto que un simple ser o no ser. Pobres abstracciones, como el ser y la nada—las más pobres que pueden darse jamás, puesto que sólo son determinaciones iniciales—, se muestran del todo inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos; el contenido verdadero está bastante más allá de estas abstracciones y de sus antítesis. En general, cuando se sustituye algo de concreto por el ser y la nada, la irreflexión hace lo que acostumbra, toma en consideración una cosa completamente diversa y habla de

(1) En lugar de estas anteriores frases, la segunda edición dice: «pero, además, el sentido de aquella pregunta debe consistir en que el interés esencial se refiere al ser o no ser. Por otra parte, hay que considerar irreflexivo el concebir los fines esenciales, las existencias absolutas e ideas, bajo la mera determinación del ser». (N. de L.)

ella como si fuese la misma de que se discurre. Por el contrario, aquí se trata, sencillamente, del ser y la nada abstractos.

3) Fácil es decir que no se llega a comprender la unidad del ser y de la nada. Pero el concepto de esta unidad ha sido expuesto en los párrafos precedentes y no es otra cosa que lo que allí está expuesto; comprenderlo no significa otra cosa sino concebir lo ya dicho. Lo que ocurre es que, por comprender, se suele entender algo más de lo que es propiamente el concepto; se quiere una inteligencia más varia y más rica, una representación, de modo que aquel concepto sea puesto delante como un hecho concreto con el cual el pensamiento, en su ejercicio ordinario, tenga mayor familiaridad. En cuanto el no poder comprender, expresa solamente la falta de hábito de fijar conceptos abstractos, sin mezcla alguna sensible, y de recoger proposiciones especulativas, no hay más que decir sino que el modo del saber filosófico es, ciertamente, distinto del modo de saber al cual estamos habituados en la vida ordinaria; como es diverso de aquel que domina en otras ciencias. Pero si el no comprender significa solamente que la unidad del ser o de la nada no se puede representar, la afirmación es tan poco exacta que, por el contrario, cada uno de nosotros tenemos infinidad de repre-

sentaciones de aquella unidad. El que no tengamos tal representación, puede querer decir solamente que no se conoce el concepto presentado en ella, y no se conoce la representación como ejemplo de aquel concepto. El ejemplo que se ofrece más cercano, es el devenir. Cada uno tenemos una representación del devenir, y no tendrá inconveniente en admitir que es una representación; admitirá, además, que, cuando se analiza, aparece contenida en ella, no sólo la determinación del ser, sino también la de su contrario, la nada; pero, además, que estas dos representaciones se encuentran indivisas en aquella representación única; de modo que el devenir es la unidad del ser y de la nada.—Un ejemplo, también al alcance de todos, es el comienzo; la cosa en su comienzo no es aún, pero este no ser de la cosa no es un mero no ser, pues ya contiene su ser (1). El comienzo mismo es también devenir y expresa ya el respeto al proceso ulterior. Podríase, para acomodarnos a la

(1) En la segunda edición seguía así hasta el fin del párrafo: «El comienzo, por lo demás, expresa ya el respeto al proceder ulterior; pero el devenir de hecho tampoco es más que el comienzo, porque debe ir más allá; teniendo en sí la contradicción, deviene un devenido el ser determinado.»

marcha ordinaria de las ciencias, dar principio a la lógica con la representación del comienzo meramente pensado; esto es, del comienzo como comienzo y analizar esta representación; así acaso se aceptaría más fácilmente, como resultado del análisis, la afirmación: que el ser y la nada se muestran inseparablemente unidos en uno.

4) Es de observar, además, que la expresión: ser y nada son lo mismo, o la unidad del ser y de la nada, e igualmente todas las demás unidades semejantes, la del sujeto y el objeto, etc.; con razón producen escándalo, porque se comete con ellas una torsión y una falsedad; la unidad es puesta de relieve, y, en cuanto a la diversidad, es verdad que ya está indicada, porque, por ejemplo, el ser y la nada son aquello de que se afirma la unidad, pero no está expresa y reconocida, se abstrae su diferencia solo indebidamente; parece que no se pone atención en ella. En realidad, una determinación metafísica no se puede expresar exactamente en forma de una tal proposición: la unidad debe ser concebida en la diversidad a la vez puesta y existente. El devenir es la verdadera expresión del resultado del ser y de la nada como la unidad de éstos: no es sólo la unidad del ser y de la nada, sino la inquietud en sí—la unidad que no es sólo, como relación consigo misma, sin movi-

miento, sino que, mediante la diversidad del ser y de la nada, que está en aquél, es en sí contra sí misma—. El ser determinado (*Dasein*), por el contrario, es esta unidad, o el devenir en esta forma de la unidad; por esto el ser determinado es unilateral y finito. La oposición parece como si se hubiese desvanecido; sólo en sí está contenida en la unidad, pero no está puesta en la unidad.

5) Frente a la proposición, el ser es el paso a la nada y la nada, es el paso al ser, que es la afirmación del devenir, se alza esta otra: De la nada no nace nada, todo viene de algo; la proposición de la eternidad de la materia, del panteísmo. Los antiguos hicieron la simple reflexión de que la proposición: de algo nace algo o de la nada no nace nada, suprime de hecho el devenir; puesto que aquello de lo cual deviene alguna cosa, y lo que deviene son una misma cosa; queda sólo la proposición de la identidad intelectual abstracta. Pero debe parecer cosa de maravilla oír repetir también en nuestros días con ingenuidad: de nada no nace nada o de algo solamente nace algo, sin tener conciencia de que constituyen el fundamento del panteísmo y demostrando no saber que los antiguos agotaron ya todas las consideraciones que en torno de estos dos juicios pueden hacerse.

b) EL SER DETERMINADO (*Dasein*) (1)

§ 89

En el devenir, el ser como uno con la nada y la nada como uno con el ser, se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad; en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado.

Es preciso recordar, de una vez para siempre, a propósito de este primer ejemplo, lo dicho en el § 82 y en la observación aneja: que lo único que puede producir un progreso y un desarrollo en el saber, es el fijar los resultados en su verdad. Cuando en un objeto, o concepto cualquiera, es mostrada la contradicción (y nada hay en lo que no se pueda y se deba mostrar la contradicción; es decir, las determinaciones opuestas—el abstraer del intelecto es el aferrarse violentamente a una determinación, un esfuerzo

(1) *Dasein*, traducido literalmente, es el ser localizado, da-sein. En la *Gran Lógica*, pág. 113, lo define *Hegel*, como la existencia inmediata determinada, o si se quiere, la cualidad determinable. (N. del T.)

para oscurecer y alejar la conciencia de la otra determinación que allí se encuentra); cuando, repito, tal contradicción es reconocida, se suele llegar a la conclusión; luego este objeto no es nada, como Zenón demostró primeramente del movimiento, el cual se contradice, y, por consiguiente, no es, o como los antiguos reconocieron por determinaciones falsas las dos especies del devenir: el nacer y el morir, expresando que lo uno, es decir, lo absoluto, ni nace ni muere. Esta dialéctica se detiene simplemente en el lado negativo del resultado, y abstrae de aquello que realmente tiene ante los ojos un resultado determinado, que es una pura nada; pero una nada que incluye el ser, e igualmente un ser que influye en sí la nada. Así, 1.º, el ser determinado es la unidad del ser y de la nada, en la cual ha desaparecido la inmediatez de estas determinaciones, y, en su relación, su contradicción, una unidad en la cual son tan sólo momentos; 2.º, puesto que el resultado es la contradicción superada, se encuentra en la forma de simple unidad consigo mismo, o también como un ser, pero un ser con la determinación y la negación: es el devenir puesto en la forma de uno de sus momentos.

§ 90

α) El ser determinado es el ser con un carácter dado, que es inmediato, o sea, es simplemente la cualidad. El ser determinado, reflejado en sí en este su carácter, es alguna cosa que está allí (*Daseiendes*), lo *algo*. Expondremos ahora de un modo sumario las categorías que se desarrollan en el ser determinado.

§ 91

La cualidad, como determinación que simplemente es frente a la negación contenida en ella, pero distinta de ella, es realidad. La negación, no ya como la nada abstracta, sino como un ser determinado, es un *algo*—es solamente forma para este algo: es el ser como *otro*. La cualidad, como quiera que este ser otro es su propia determinación, pero primeramente distinta de ella—es el ser para otro—una expansión del ser determinado, del algo. El ser de la cualidad, como tal, frente a esta referencia a otro, es el ser en sí (*An-sich-sein*).

§ 92

β) El ser, fijado como distinto de la determinación, el ser en sí, sería la vacía abstracción del ser. En el ser determinado, la determinación es una con el ser, y, a la vez, puesta como negación, es límite, es barrera frontera.

De aquí que, el ser otro, no es un momento indiferente fuera de sí, sino su propio momento. La alguna cosa es, por su cualidad, en primer lugar, finita; en segundo lugar, mudable; así que la finidad y la mutabilidad pertenecen a su ser.

§ 93

La alguna cosa llega ser lo otro, pero lo otro es también un alguna cosa; por consiguiente, llega a ser igualmente alguna cosa; y así hasta lo infinito.

§ 94!

Esta infinidad es la infinidad falsa o negativa, puesto que no es sino la negación de lo finito, el cual, sin embargo, nace de nuevo, y, por consiguiente, aun no es supera-

do; es decir, que esta infinidad expresa sólo el deber ser de la superación de lo finito. El progreso hasta lo infinito se detiene en la declaración de la contradicción, contenida en lo finito, a saber que esto es tanto alguna cosa como lo otro; es el perpetuo proseguir del cambio de estas determinaciones que se engendran la una a la otra.

§ 95

γ) Lo que en realidad se tiene ante sí es que la alguna cosa llega a ser lo otro y lo otro, otro aún. La alguna cosa en relación con un otro, es ya también un otro con respecto a lo mismo; y como aquello, en lo cual se convierte, es completamente lo mismo que aquello que se convierte—ninguno de ellos tiene otra ulterior determinación, sino esta una y la misma, de ser otra cosa—así alguna cosa al convertirse en otra se acompaña solamente de sí misma; y esta referencia a sí misma al convertirse en otra es la verdadera infinidad. O considerado negativamente: lo que es cambiado es lo otro; se convierte en lo otro de lo otro. Así es el ser; pero restaurado como negación de la negación, y es el ser para sí.

El dualismo que hace insuperable la antítesis de lo finito y lo infinito, no hace la sen-

cilla observación de que, según esto, lo infinito será solamente uno de los dos; un término meramente particular, respecto del cual lo finito es el otro término particular. Tal infinito que es solamente algo particular, que sólo es el lado de lo finito y que, por esto, tiene en lo finito su límite, no es lo que debe ser, no es infinito, sino finito. En una relación en que se coloca de un lado lo finito y lo infinito de otro, se concede a aquél igual importancia e independencia que a éste; se hace de lo finito un ser absoluto que, en este dualismo, se basta a sí propio. Si, por decirlo así, fuese tocado de lo infinito, sería anonadado; pero no puede ser tocado de lo infinito: entre los dos debe abrirse un abismo, un bártro infranqueable; lo infinito permanece siempre del lado de allá y lo finito del lado de acá. La afirmación del firme persistir de lo finito frente a lo infinito, pretende elevarse por encima de toda metafísica; pero, por el contrario, no hace sino moverse en el terreno de la más ordinaria metafísica intelectualista. Sucede aquí lo mismo que ocurre con el progreso infinito: primero se admite que lo finito no es en y para sí, que no posee una realidad independiente, que no es el ser absoluto sino un ser que pasa; y después se olvida todo y se representa lo finito como puesto solamente frente a lo infinito, completamente

separado de éste y representándolo como subsistente por sí mismo independiente y libre de toda limitación. El pensamiento cree elevarse de este modo a lo infinito y le sucede todo lo contrario; es decir, que se eleva a un infinito que no es sino lo finito, y en cuanto a lo finito, que cree haber dejado tras de sí, no deja de reproducirlo y de hacer de él un ser absoluto.

Una vez expuesta esta consideración de la nulidad de la antítesis intelectualista de lo finito y lo infinito (a lo cual es oportuno consultar el *Filebo* de Platon) se puede llegar fácilmente a la consideración de que lo infinito y lo finito son una sola y misma cosa; que lo verdadero, la verdadera infinidad, es determinada y enunciada como unidad de lo finito y de lo infinito; es de observar que esta afirmación contiene, en verdad, algo de exacto; pero es también equívoca y falsa como la ya mencionada de la unidad del ser y de la nada. Y suscita, además, el justificado reproche de hacer finita la infinidad y de concebir en infinito lo finito. Puesto que en aquellas palabras lo finito aparece como si se dejase intacto, y no está expresamente marcado como suprimido, o si se observa que lo finito, puesto como uno con lo infinito, no puede ciertamente seguir siendo lo que era fuera de esta unidad, y debe perder, por lo menos, algo de su determinación (como el ál-

cali combinado con el ácido pierde algunas de sus propiedades), lo propio le sucede al infinito, que, como negativo, es, por su parte, igualmente anulado por su contrario. En efecto, esto es lo que le sucede también al infinito abstracto y unilateral del intelecto. Sólo que el verdadero infinito no se comporta solamente como el ácido unilateral, sino que se conserva. La negación de la negación no es una neutralización. Lo infinito es lo afirmativo, y sólo lo infinito es superado. En el ser para sí se introduce la determinación de la idealidad. El ser determinado, concebido primeramente sólo según su ser o su afirmación, tiene realidad (§ 91); y, por consiguiente, también la finidad es primeramente en la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es, por el contrario, su idealidad. Igualmente lo infinito del intelecto, que puesto junto a lo finito es también solamente uno de dos finitos, es algo de no verdadero, algo ideal. Esta idealidad de lo finito es la proposición de lo fundamental de la filosofía, y, por tanto, toda verdadera filosofía es idealismo. Lo que importa es no tomar como infinito lo que por su misma determinación se ha convertido en una cosa particular, en una cosa finita. Por esto hemos llamado aquí con tanta insistencia la atención sobre esta distinción, de la cual depende el concepto fundamental

de la filosofía: el verdadero infinito. Esta distinción es precisada por las consideraciones hechas en este párrafo, que son muy sencillas, y que por lo mismo quizá han sido inadvertidas; pero no por ello son menos irrefutables.

c) EL SER PARA SÍ

§ 96

α) El ser para sí (1), como relación consigo mismo, es inmediatividad, y como relación de lo negativo consigo mismo, es lo que es para sí, lo uno; lo que por ser diferenciado en sí mismo excluye lo otro.

(1) *Fürsichsein* para sí o por sí. Algunos traductores, como A. M. FABIÉ, traducen por sí; otros, como ZOZAYA, para sí. En el fondo es lo mismo y la prueba es que muchos idiomas, como el alemán, el francés y el italiano, expresan con una palabra estas dos ideas. El castellano, más rico en este punto, puede inducir a confusión. Consúltese sobre esta cuestión la Física de ARISTÓTELES, en donde demuestra la identidad de la causa eficiente y la final. (N. del T.)

§ 97

β) La relación que lo negativo tiene consigo mismo, es relación negativa; por tanto, distinción de lo uno de sí mismo, repulsión de lo uno, esto es, posición de muchos unos. Respecto a la inmediatividad de lo que es por sí, estos muchos son, y la repulsión de los unos, que son, se convierte así en su repulsión recíproca, o sea en un excluirse recíproco.

§ 98

γ) Los muchos son, sin embargo, cada uno de ellos lo que es el otro, cada uno es uno, o también uno de los muchos; son, por tanto, uno y lo mismo. O bien, considerada la repulsión en sí misma, ésta, como comportarse negativo de los muchos unos entre sí, es asimismo esencialmente la relación de los unos con los otros, y puesto que aquéllos a los cuales lo uno se refiere en su repeler, son los unos, lo uno se refiere en ellos a sí mismo. La repulsión es también por esto atracción, y lo uno exclusivo o subsistente por sí, se suprime. La determinación cualitativa, que ha llegado en el uno a su ser determinado en sí y por sí, es así

convertida en la determinación suprimida; esto es, en el ser como cantidad.

La filosofía atomística es el punto de vista en el cual lo absoluto se determina como subsistente por sí, como uno y como muchos unos. Como su fuerza fundamental ha sido también admitida la repulsión, que se muestra en el concepto de lo uno; pero no la atracción, sino el acaso; es decir, lo privado de pensamiento es lo que les ha de reunir. Mientras lo uno está fijado como uno la unión de los unos con otros unos ha de considerarse como algo completamente exterior. El vacío, que es el otro principio añadido al átomo, es la repulsión misma, representada como la nada existente entre los átomos. La novísima atomística—y la física sigue confesando este principio—ha renunciado al átomo en cuanto se atiende a las moléculas o partes pequeñísimas; de este modo se ha aproximado más a la representación sensible, pero renunciando a la determinación intelectual. Pero, además, al poner al lado de la fuerza repulsiva una fuerza atractiva, se ha hecho la oposición completa, y se ha creído dar un gran paso en el descubrimiento de la llamada fuerza natural. Pero la referencia de ambas la una a la otra, que constituye su concreción y su verdad, habría que arrancarla de la turbia confusión en que ha sido abandonada por

el mismo Kant, en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1). Aun más importante que las cosas físicas ha llegado a ser la visión atomística en nuestros tiempos, en las políticas. Según esta visión, la voluntad de los particulares como tales es el principio del Estado; la fuerza atractiva es la particularidad de las necesidades y de las tendencias, y lo universal, el estado mismo, es la relación externa del contrato (2).

(1) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; Riga, 1876; tercera edición. Leipzig, 1880.

(2) Clara es aquí la alusión al *Contrato social* de ROUSSEAU.

A

Cantidad

a) LA CANTIDAD PURA

§ 99

La cantidad es el puro ser en quien la determinación es puesta, no ya como una con el ser mismo, sino como superada e indiferente.

1.º La expresión magnitud no es expresión adecuada para la cantidad, porque designa principalmente la cantidad determinada. 2.º La matemática suele definir la magnitud como lo que puede ser aumentado y disminuído, y aun cuando esta definición sea defectuosa por contener ya en sí lo definido dentro de ella, hay, sin embargo, este pensamiento: que la determinación de magnitud es tal, que es puesta como mutable e indiferente, de modo que, no obstante sus mutaciones, un aumento de intensidad o de extensión, la cosa, por ejemplo,

una casa o el color rojo, etc., no deja de ser casa o color rojo, etc. 3.º Lo absoluto es pura cantidad: este punto de vista coincide en general con aquello que da a lo absoluto la determinación de materia, en la cual existe ciertamente la forma, pero es una determinación indiferente. También la cantidad constituye la determinación fundamental de lo absoluto cuando es concebida de modo que en él, en lo absolutamente indiferente, toda diferencia es sólo cuantitativa. Por lo demás, el espacio puro, el tiempo, etc., pueden ser tomados como ejemplos de la cantidad, si lo real es concebido como llenando indiferentemente el espacio y el tiempo.

§ 100

La cantidad, en su diferencia inmediata a sí misma, o en la determinación de la igualdad consigo misma, mediante la atracción, es continua; en la otra determinación del uno en ella contenida es magnitud discreta. Pero aquella cantidad es también discreta, puesto que es continuidad de lo mucho: esta es también continua, su continuidad es lo uno como lo mismo de los muchos unos, la unidad.

1.º Las magnitudes continuas y discretas no deben, pues, ser consideradas como espe-

cies, como si la determinación de la una no conviniese a la otra, sino que se distinguen sólo en el mismo todo; es puesto una vez bajo una de sus determinaciones y otra vez bajo la otra. 2.º La antinomia del espacio, del tiempo o de la materia, respecto de ser divisibilidad hasta el infinito, y a su consistir en indivisibles, no es otra cosa que la afirmación de la cantidad, una vez como continua y otra vez como discreta. Si el espacio, el tiempo, etc., son puestos solamente con la determinación de cantidad continua, son divisibles hasta el infinito; pero con la determinación de magnitud discreta son divisibles en sí y constan de unos indivisibles; un modo de pensar es tan unilateral como el otro.

b) EL CUANTO

§ 101

La cantidad, puesta esencialmente con la determinación exclusiva que en ella está contenida, es el cuanto, la cantidad limitada (1).

(1) Este párrafo está concebido así en la segunda edición. La cantidad sigue siendo unidad en cuanto en ella está la determinación en ge-

§ 102

El cuanto tiene su desenvolvimiento y su completa determinación en el número, que teniendo como elemento propio lo uno, contiene en sí, según el momento de la discreción, la multitud o número particular; según el de la continuidad, la unidad que son los momentos cualitativos del uno.

En la aritmética, las operaciones del cálculo suelen ser presentadas como maneras accidentales de tratar los números. Si en ellos debe haber una necesidad y, por tanto, una razón, es menester que esta razón tenga su fundamento en un principio, y el principio no puede residir sino en las determinaciones que están contenidas en el concepto mismo del número: este principio debe ser demostrado aquí brevemente. Las determinaciones del concepto de número son

neral, y ésta hay que ponerla como contenida en ella. Así es límite, y la cantidad es esencialmente cuanto. En la primera edición el párrafo correspondiente (§ 54) era «en la simplicidad inmediata de la cantidad lo negativo del uno es, por tanto, límite, y la cualidad es esencialmente cuanto».

la multitud y la unidad, y el número mismo es la unidad de ambas. Pero la unidad aplicada a números empíricos es solamente la igualdad de éstos: por lo que el principio de las formas del cálculo deberá ser poner los números en la relación de unidad y de multitud, y producir la igualdad de estas determinaciones.

Siendo los unos o los números mismos diferentes entre sí, la unidad en que se les pone aparece como una relación exterior. Por tanto, calcular será contar ante todo; y la diferencia en las formas del cálculo está solamente en la constitución cualitativa de los números que se cuentan juntos; y el principio de esta constitución es la determinación de unidad y multitud.

La primera operación del cálculo es numerar; esto es, hacer el número en general, agrupar muchos unos a placer. Una forma del cálculo es contar juntamente aquellos elementos que son ya números y no simples unidades.

Los números son, inmediata y primeramente, de un modo completamente indeterminado, número en general y, por tanto, desiguales: su agrupación o numeración es adicionar.

La determinación siguiente es que los números son iguales en general, por esto constituyen una unidad, y que hay una multi-

tud de ellos (1); contar dichos números es multiplicar. En esta operación es indiferente que se repartan las determinaciones de la multitud y de la unidad entre los dos números, los factores: cuáles se tomen por la multitud y cuáles por la unidad.

Por último, la tercera determinación es la igualdad de la multitud y de la unidad. El contar juntamente los números así determinados es elevarlos a una potencia y, ante todo, al cuadrado. La ulterior elevación a potencia es continuar formalmente la multiplicación del número por sí mismo; lo que se pierde de nuevo en la multitud indeterminada. Como en esta tercera indeterminación se llega a la igualdad completa de la única distinción existente, esto es, de la multitud y de la unidad, no puede haber más que estos tres modos de calcular. Al sumar corresponde la descomposición de los números, según las mismas determinaciones. Hay, por esto, junto a los tres modos indicados, que pueden ser llamados positivos, otros tres modos negativos.

(1) En la 2.^a edic. se añade: «Esta multitud no es determinada primeramente según aquel número, que es unidad.»

c) EL GRADO

§ 103

El límite es idéntico con la totalidad del cuanto, y como determinación múltiple en sí, es la magnitud extensiva, pero como simple en sí, es la magnitud intensiva o el grado.

La diferencia entre las magnitudes continuas o discretas, y las extensivas e intensivas, consiste, por tanto, en que las primeras se refieren a la cantidad en general, mientras estas últimas se refieren al límite o determinación de la cantidad como tal. Igualmente, las magnitudes extensivas e intensivas no son dos especies, cada una de las cuales contenga una determinación que la otra no tiene; lo que es magnitud extensiva es además intensiva; y viceversa.

§ 104

En el grado se contiene el concepto del cuanto. Es la magnitud como indiferente en sí y simple, pero de modo que la determinación, por la cual es un cuanto está fuera del grado, en otra magnitud. En esta contradic-

ción, que consiste en que el límite indiferente que es para sí está absolutamente fuera de sí mismo, se halla puesto el progreso cuantitativo infinito: una inmediatividad que se convierte inmediatamente en su opuesto, en el ser inmediato (en el ir más allá del cuanto que ha sido puesto precisamente); y recíprocamente. El número es pensamiento; pero pensamiento como ser que es perfectamente exterior a sí mismo. No pertenece a la intuición, porque es pensamiento; pero es pensamiento que tiene por determinación la exterioridad de la intuición. Por consiguiente, el cuanto, puede, no sólo ser aumentado y disminuído hasta el infinito, sino que él mismo es, por medio de su concepto, este ir fuera de sí mismo. El progreso cuantitativo infinito es igualmente la repetición, falta de pensamiento, de una misma contradicción, que es el cuanto en general, y, puesto en su determinación, el grado. Respecto a la superfluidad de expresar esta contradicción en la forma de progreso infinito, dice, con razón, Zenon en Aristóteles: es lo mismo decir una vez y decir siempre.

§ 105

Esta exterioridad del cuanto en su determinación, determinabilidad en sí mismo,

constituye su cualidad; en esta exterioridad es precisamente lo que es y está en relación consigo mismo. En él se hallan reunidos la exterioridad; es decir, lo cuantitativo y el ser para sí; es decir, lo cualitativo. El cuánto, puesto así en sí mismo, es la relación cuantitativa; determinabilidad, la cual tanto es un cuanto inmediato, el exponente, como la mediación; esto es, la referencia de un cuanto a otro; los dos lados de la relación que no valen por su valor inmediato, sino cuyo valor reside sólo en tal relación.

§ 106

Los lados de la relación son aun cuántos inmediatos, y la determinación cualitativa y la cuantitativa de los unos y de los otros es aún extrínseca (1). Pero según su verdad; es decir, en cuanto lo cuantitativo es a la vez referencia a sí mismo en su exterioridad, o que el ser por sí y la indiferencia de la determinabilidad están reunidos, tenemos la medida.

(1) En la segunda edición después de «inmediatos»; «y por esto su relación es también indiferente, es un cuanto (el exponente): la determinación cuantitativa y cualitativa son aun exteriores a sí mismas».

B

La medida

§ 107

La medida es el cuánto cualitativo, primero como inmediato, un cuánto al cual está ligado un ser determinado o una cualidad.

§ 108

Estando la cualidad y la cantidad en la medida sólo en unidad inmediata, su distinción se manifiesta de modo igualmente inmediato. El cuánto específico es, por consiguiente, en parte un simple cuánto; y el ser determinado es capaz de aumento y disminución, sin que la medida, la cual es una regla, sea por esto suprimida; pero, en parte, el cambio del cuánto es también un cambio de la cualidad.

§ 109

Lo desmesurado (*Masslose*) es primeramente este andar de una medida a través de su naturaleza cuantitativa, más allá de su determinación cualitativa. Pero puesto que la otra relación cuantitativa, lo desmesurado de la primera, es también cualitativa, lo desmesurado es también una medida: estos dos pasos de la cualidad al cuánto y de éste otra vez a aquélla, pueden representarse como progreso infinito, como el suprimir y el restaurar la medida en lo desmesurado.

§ 110

Lo que de hecho sucede, es que la inmediatividad, que pertenece aún a la medida como tal, es suprimida; la misma cualidad y cantidad son, en la medida, primeramente inmediatas, y la medida es solamente su relativa identidad. Pero la medida se muestra suprimida en lo desmesurado, y, sin embargo, en éste—que es la negación de la medida, pero es también la unidad de la cantidad y la cualidad—va acompañada solamente de sí misma.

§ 111

Lo infinito, la afirmación como negación de la negación, tenía, pues, en lugar de los lados abstractos, del ser y de la nada, de lo algo y de lo otro, etc., como sus lados, la cualidad y la cuantidad. Estas son: α) primeramente, la cualidad que ha pasado a la cantidad (§ 98) y la cantidad que ha pasado a la cualidad (§ 105), con lo cual ambas se muestran como negaciones; β) pero en su unidad (la medida) son originariamente distintas, y la una es sólo por medio de la otra; y γ) como la inmediatividad de esta unidad se ha mostrado como suprimiéndose a sí misma, esta unidad es ahora puesta como lo que ella es en sí, como simple referencia a sí, que contiene en sí, como superados, el ser en general y sus formas (1). El ser o la inmediatividad, que mediante la negación de sí misma es mediación consigo misma y referencia a sí misma, y también por ello, mediación que se niega elevándose a refe-

(1) En la segunda edición, en lugar de «esta unidad es ahora puesta», etc., se lee: «así el ser se muestra como la reducción de la mediación a la simple referencia a sí mismo.»

rencia a sí misma, a inmediatividad (1), es la esencia.

(1) En la segunda edición: «el ser, así mediado consigo mismo por medio de la supresión de la mediación, es la esencia».

SEGUNDA SECCIÓN DE LA LÓGICA

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

§ 112

La esencia es el concepto en cuanto concepto puesto; las determinaciones son en la esencia sólo relativas, aun no reflejadas en sí mismas absolutamente; por esto el concepto no es aún para sí (1). La esencia, como el ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto referencia a otro; pero este otro, no como siendo inmediatamente, sino como algo puesto y mediado. El ser no ha desaparecido, sino que, primeramente, la esencia, como simple referencia a sí misma, es el ser; pero, de otra parte, el ser, según su determinación unilateral de la inmediati-

(1) La primera proposición del párrafo no fué añadida hasta la tercera edición.

dad, es rebajado a algo solamente negativo, a una apariencia. La esencia es, por tanto, como un aparecer en sí mismo (1).

Lo absoluto es la esencia. Esta definición es la misma que aquella otra, lo absoluto es el ser en cuanto el ser es igualmente simple referencia a sí mismo; pero al mismo tiempo es más elevada, porque la esencia es el ser que se ha sumido en sí mismo; es decir, que su simple relación consigo mismo es esta referencia puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, en sí, consigo mismo. Pero determinado lo absoluto como esencia, la negatividad es tomada frecuentemente sólo en el sentido de una abstracción de todos los predicados determinados.

(1) Admirablemente trazado está aquí el paso de lo real a lo ideal. Porque el concepto, o mejor, lo conceptual, aun trayendo remotamente su origen de lo sensible e inmediato, se hace en cada uno de los objetos intelectual y mediato. Pero, además, este elemento intelectual de las cosas aparece como una negación de las cosas en sí mismas, operada últimamente por un acto de la voluntad que pone la forma o lo que es lo mismo la finalidad (es decir, algo antropomórfico y antropopático) en lugar de las cosas mismas. Así el intelecto renuncia a las cosas mismas y hace del mundo un instrumento de la actividad voluntaria del hombre. (N. del T.)

Este acto negativo, el abstraer, cae entonces fuera de la esencia; y entonces la esencia misma es como un resultado sin estas sus premisas, el *caput mortuum* de la abstracción. Pero puesto que esta negatividad no es exterior al ser, sino que constituye su propia dialéctica, es, por tanto, su verdad, la esencia como el ser que ha penetrado en sí mismo o que es en sí mismo; su distinción del ser inmediato está constituida por aquella reflexión, por su aparecer en sí mismo y ella es la propia determinación de la esencia misma.

§ 113 (1)

La referencia a sí mismo en la esencia es la forma de la identidad, de la reflexión en sí; esta ha ocupado aquí el lugar de la

(1) Este párrafo decía así en la segunda edición: «Como la esencia contiene las diferencias, sólo como puestas, tiene la unilateralidad de que a sus determinaciones les falta el ser; es la negatividad absoluta que se refiere a sí como afirmación abstracta, como simple ser en sí. Esta forma de la identidad de la reflexión en sí ha ocupado el lugar de la inmediatitud del ser; ambas son, por lo demás, las mismas abstracciones de la referencia a sí.»

inmediatividad del ser; ambas son las mismas abstracciones de la referencia a sí misma.—

La irreflexión de la sensibilidad que toma todo lo limitado y finito, por algo que es, cede el lugar a la terquedad del intelecto que quiere concebir lo limitado y finito como algo de idéntico a sí mismo, no contradiciéndose en sí mismo.

§ 114

Esta identidad aparece como procedente del ser, primeramente revestida sólo con la determinación del ser, y por esto mismo como referida a algo exterior. Cuando lo exterior es tomado así, separado de la esencial, se le llama inesencial. Pero la esencia es ser en sí, es esencial, sólo en cuanto tiene en sí la negación de sí, la referencia a otro, la mediación. Por consiguiente, tiene lo inesencial como su propia apariencia en sí (1).

(1) Así, pues, el problema del conocimiento se podrá plantear de este modo. El intelecto busca la esencia de las cosas; pero al buscarla, puesto que la esencia es mediación, es reflexión de unas cosas en otras, renuncia a lo mismo que busca, y niega lo mismo que trata de afirmar; es decir, la cosa en sí. (N. del T.)

Pero como el distinguir está contenido en el aparecer o mediar, y lo distinto—en su distinción de aquella identidad de la cual proviene y en la cual no está, o está como apariencia—, recibe él mismo la forma de la identidad; así, pues, la esencia es en el modo de la inmediatividad referida a sí misma; esto es, en el modo del ser. La esfera de la esencia es, por tanto, un enlace aun imperfecto de la inmediatividad y de la mediación. En ella todo es puesto de modo que se refiere a sí, y que, además, va más allá de sí, como un ser de la reflexión, un ser en el cual aparece otro y que aparece en otro (1). Por esto mismo es también la esfera en que es puesta explícitamente la contradicción, la cual, en la esfera del ser, es sólo en sí.

(1) En la segunda edición, las anteriores proposiciones decían así: «Pero la esencia es en sí misma sólo mediante su relación negativa con el ser. Así es mediada por medio del ser el que a su vez sólo es ideal, apariencia, como por medio de una cosa exterior e independiente. La esfera de la esencia es por esto, por medio del ser en sí primeramente abstracto, esta conexión— aun imperfecta—de la inmediatividad y de la mediación. En esta esfera todo es puesto de modo que juntamente se va más allá de él un ser de la reflexión», etc.

En el desenvolvimiento de la esencia, puesto que en todas las cosas la substancia es únicamente el concepto uno, aparecen las mismas determinaciones que se han encontrado en el desenvolvimiento del ser, pero en forma refleja. Así, en lugar del ser y de la nada, aquí se encuentran las formas de lo positivo y de lo negativo; aquella corresponde primeramente al ser privado de oposición, como identidad; ésta, desarrollada (aparente en sí) como la diferencia. Así, además, tenemos el devenir, como razón del ser determinado, el cual, reflejado sobre la razón, es existencia, etc. Esta parte (la más difícil) de la lógica contiene principalmente las categorías de la metafísica y de las ciencias en general; como productos del intelecto reflexivo, que admite las diferencias como independientes, y a la vez pone también su relatividad; pero las pone a ambas junta o sucesivamente uniéndolas por un «también», y no liga estos pensamientos, no los reúne en un concepto.

A

La esencia como razón de la existencia

a) LAS DETERMINACIONES PURAS DE LA REFLEXION

α.—Identidad

§ 115

La esencia aparece en sí o es pura reflexión, por esto es sólo referencia a sí, no como referencia inmediata, sino como referencia reflejada, identidad consigo misma.

Esta identidad es identidad formal o sea del intelecto, en cuanto se detiene en ella y se abstrae de la diferencia, o más bien, la abstracción es el poner esta identidad formal, la transformación de una cosa en sí concreta en esta forma de la simplicidad, ya sea que se prescinda de lo múltiple existente en el concreto (por medio del llamado análisis), y sólo uno de los elementos sea puesto en evidencia; ya sea que, abando-

nando sus variedades, se reúnan en una las múltiples determinaciones.

La identidad, unida con lo absoluto, como sujeto de una proposición, enúnciase así: lo absoluto es idéntico a sí mismo. A pesar de la verdad que encierra esta proposición, es muy dudoso que cuando se emite se piense en su verdad; en su expresión es, por lo menos, incompleta; pues no se especifica si se entiende por identidad la identidad abstracta del intelecto; esto es, en oposición con las otras determinaciones de la esencia, o, por el contrario, como la unidad concreta en sí; este es, como veremos en primer lugar, el fundamento o razón de ser, y después, con verdad más alta, el concepto. La misma palabra; absoluto no tiene, frecuentemente, más amplia significación que la de abstracto; así, espacio absoluto, tiempo absoluto, no significan otra cosa que espacio y tiempo abstractos.

Las determinaciones de la esencia, tomadas como determinaciones esenciales, llegan a ser predicados de un sujeto presupuesto(1),

(1) En vez de las siguientes proposiciones relativas en la segunda edición, se dice: «y siendo determinaciones de la esencia, son lo esencial en sí, las universalmente esenciales. Por esto también se les da el sujeto: Todo», etc.

el cual, siendo aquéllas esenciales, es *el todo*. Las proposiciones que de aquí nacen son denominadas leyes universales del pensamiento. Según esto, la proposición que expresa la identidad, es: toda cosa es idéntica a sí misma: $A = A$; y, negativamente: A no puede ser a la vez A y no A. Esta proposición, en vez de ser una verdadera ley del pensamiento, no es sino la ley del intelecto abstracto. La forma de la proposición hace ya que se contradiga a sí misma, puesto que una proposición promete ya una diferencia entre sujeto y predicado, y ésta no realiza lo que su forma promete. Pero es de notar, especialmente, que es negada por las otras llamadas leyes del pensamiento, que hacen ley lo contrario de esta ley (1). Cuando se afirma que el principio de identidad no puede ser probado, sino que toda conciencia la presta su adhesión y que la experiencia lo confirma, a dicha pretendida experiencia de la escuela, hay que oponer la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa, ni tiene representaciones, etc., ni siquiera habla según esta ley; y que ninguna existencia, cualquiera que sea, existe según ella. El hablar, según esta

(1) De aquí hasta el final lo añadió HEGEL en la tercera edición. (N. de L.)

pretendida ley, de la verdad (un planeta es un planeta; el magnetismo es... el magnetismo; el espíritu es... un espíritu) pasa, con plena razón, como un hablar estúpido; y esta sí que es una experiencia universal. La escuela en la cual sólo tenían valor estas leyes, con su lógica en que eran expuestas en serio, perdió ha largo tiempo crédito, tanto, ante el buen sentido como ante la razón.

β.—*La diferencia*

La esencia no es sino pura identidad y apariencia en sí misma, en cuanto es la negatividad relativa a sí misma, y, por consiguiente, el rechazarse a sí de sí misma; contiene, pues, esencialmente la determinación de la diferencia.

El ser otro ya no es aquí lo cualitativo, esto es, la determinación, el límite, sino que, encontrándose en la esencia—en la esencia que se refiere a sí misma—, la negación es juntamente referencia; en otras palabras: es diferencia, posición, mediación.

§ 117

La diferencia es: 1.º Diferencia inmediata, la diversidad en la cual los distintos son

cada uno de por sí lo que son, y son indiferentes en su referencia a otro, referencia que por lo mismo es extraña a ellos. Con ocasión de la indiferencia de los distintos respecto a sus diferencias, ésta cae fuera de ellos en un tercero comparativo. Esta diferencia exterior, como identidad de los referidos, es igualdad; como no-identidad, es desigualdad.

El intelecto separa estas mismas diferencias de modo que, aunque la comparación tenga un solo y mismo sustrato para la igualdad y para la desigualdad, y éstas deban ser diversos lados y aspectos de aquel sustrato, la igualdad por sí es sólo lo primero, identidad, y la desigualdad por sí es sólo la diferencia.

La diversidad ha sido igualmente formulada en un principio, a saber: en aquel según el cual toda cosa es diversa, o que no hay dos cosas que sean perfectamente iguales. Aquí a toda cosa se aplica el predicado opuesto al de la identidad que se le ha atribuido en la primera proposición, y, por consiguiente, se le da una ley que está en contradicción con la primera. Pero en cuanto la diversidad corresponde sólo a la comparación exterior, una cosa debe ser idéntica solamente consigo misma, y de este modo la segunda proposición no contradiría a la primera. Pero en tal caso, la diversidad no co-

responde a cualquier cosa, a toda cosa, no constituye una determinación esencial de este sujeto, y en este sentido, la segunda proposición no puede ser formulada (1). Pero si el cualquier cosa mismo es, según la proposición, diverso, lo es mediante su determinación; con esto no se entiende ya la diversidad como tal, sino la diferencia determinada. Tal es también el sentido de la proposición de Leibniz.

§ 118

La igualdad es una identidad sólo de aquellas cosas que no son las mismas, que no son idénticas entre sí, y la desigualdad es la relación de las cosas desiguales. Por tanto, ambas no están escindidas en diversos lados y aspectos, indiferentes entre sí, sino que la una es un aparecer en la otra. La diversidad es, por tanto, diferencia de la reflexión o diferencia en sí misma, diferencia determinada.

(1) En la segunda edición continuaba: «En cuanto la diversidad es la diferencia del todo indeterminada, la mera multiplicidad, la proposición de que todo, es decir, los cualquiera cosa en su completa multiplicidad son muchos, es tautológica.»

§ 119

2) La diferencia en sí es la diferencia esencial, lo positivo y lo negativo; lo positivo es la relación idéntica a sí misma de modo que no es lo negativo, y esto es lo diferente por sí, de modo que no es lo positivo. Porque cada uno de los dos en tanto es por sí en cuanto no es el otro. La diferencia de la esencia es, por tanto, la contraposición, según la cual lo diferente no tiene frente a sí un otro en general, sino su otro; esto es, cada uno tiene su propia determinación sólo en su relación con el otro; es reflejado en sí sólo en cuanto es reflejado en el otro, e igualmente el otro; cada uno es, de este modo, su otro del otro.

La diferencia en sí nos da la proposición: toda cosa es esencialmente diferente — o como también ha sido formulada: de dos predicados opuestos a una cosa le corresponde solamente uno de ellos, y no hay tercero. Esta proposición de la oposición contradice del modo más explícito la proposición de la identidad, puesto que una cosa, según la una, debe ser sólo la relación consigo; según la otra, debe ser, por el contrario, la relación con su otro. Es la irreflexión particular a la abstracción el poner dos pro-

posiciones contradictorias como estas, la una junto a la otra, como leyes, sin compararlas, sin embargo, entre sí. La proposición de «exclusión de tercero es la proposición del intelecto determinado que quiere rechazar de sí la contradicción, y al hacer esto, incurre precisamente en contradicción. A debe ser $+ A$ o $- A$, con lo cual ya está introducido el tercer término, A, que no es ni $+$ ni $-$, y que por lo mismo es puesto tanto como $+ A$ como $- A$. Si $+$ significa una dirección de seis leguas hacia el occidente, y $-$ una dirección de seis leguas hacia el oriente, y $+$ y $-$ se destruyen, las seis leguas de camino o de espacio siguen siendo lo que eran con o sin oposición. Del mismo modo, el *plus* o *minus* del número o de la dirección abstracta dicen relación, si se quiere con su tercer término el *o*; pero no debe ser puesto en duda que la vacua oposición intelectual de $+$ y $-$ no tenga también su puesto precisamente en tales abstracciones cuales son el número, la dirección, etc.

En la doctrina de los conceptos contradictorios, un concepto es, por ejemplo, lo azul (también algo como la representación sensible de un color es llamada en tal doctrina un concepto); el otro lo no azul; de este modo, este otro no sería una afirmación, por ejemplo, lo amarillo, sino que debe ser

considerado solamente como lo abstracto—negativo—. Que lo negativo es en sí mismo muy positivo, se verá en el párrafo siguiente, y ya está implícito en lo que antecede, que lo opuesto a un otro es su otro. La vacuidad de la oposición de dichos conceptos tiene su plena manifestación en la fórmula, grandiosa, por decirlo así, de una ley universal, por la cual de todos los predicados así contrapuestos, a cada cosa le corresponde el uno, y el otro no, por lo que el espíritu es o blanco o no blanco, o amarillo o no amarillo, y así hasta lo infinito.

Olvidándose que la identidad y la oposición son también opuestas entre sí, el principio de la oposición es tomado también por el de identidad, en la forma del principio de contradicción, y un concepto al cual, de dos notas contradictorias no conviene ninguna (véase más arriba) o le convienen ambas, es declarado lógicamente falso; así, por ejemplo, un círculo cuadrangular. Ahora bien: aunque un círculo poligonal y un arco rectilíneo contradigan este principio, sin embargo, los geómetras no muestran repugnancia alguna a considerar y tratar el círculo como un polígono de lados rectilíneos. Pero una cosa como un círculo (así simplemente indicado, no es aún un concepto; en el concepto del círculo el punto central y la periferia son igualmente esenciales, ambas

notas les convienen, y también periferia y punto central son, el uno con la otra, opuestos y contradictorios.

La representación de polaridad, de tanto uso en la física, contiene en sí la más exacta determinación de la oposición; pero aunque la física, en su modo de considerar los pensamientos, se atenga a la lógica ordinaria, se espantaría si desarrollase la polaridad y llegase a los pensamientos que en ella son contenidos.

§ 120

Lo positivo es aquel diverso que puede ser por sí, y a la vez no ser indiferente, respecto a su relación con su otro. Lo negativo debe ser no menos independiente, ser por sí, la referencia negativa a sí; pero a la vez, como negativo, tener esta su relación consigo; su positivo sólo en lo otro. De este modo, ambos son la contradicción puesta; ambos son en sí lo mismo. Ambos son también por sí en cuanto cada uno es la supresión del otro y de sí mismo. Pasan por esto a la razón de ser. O inmediatamente la diferencia esencial es, como diferencia en sí y para sí, sólo la diferencia de sí misma, y contiene, por consiguiente, lo idéntico; a la completa diferencia en sí y para sí pertenece, pues, tanto ella misma como la identi-

dad. Como diferencia que se refiere a sí misma está ya declarada como lo que es idéntico a sí mismo, y lo opuesto es, en general, aquello que contiene en sí mismo lo uno y su otro, a sí y a su opuesto. El ser en sí, de la esencia, así determinado, es la razón de ser.

γ.—*La razón de ser*

§ 121

La razón de ser es la unidad de la identidad y la diferencia; la verdad de aquello que la diferencia y la identidad producen, la reflexión en sí, que es igualmente reflexión en otro, y viceversa. Es la esencia, opuesta como totalidad.

El principio de razón dice: toda cosa tiene su razón suficiente (1); es decir, que la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntica consigo mismo, ni como diverso, ni como meramente positivo o meramente negativo, sino que tiene su ser en otra cosa, la cual, como idéntica consigo

(1) Este principio fué formulado por LEIBNIZ; para el estudio de su desarrollo histórico véase SCHOPENHAUER: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Edic. Suárez.

misma, es su esencia. Esta, igualmente, no es una abstracta reflexión en sí, sino en otro. La razón de ser es la esencia que es en sí, y ésta es esencialmente razón de ser; y sólo es razón en cuanto es razón de alguna cosa, de un otro.

§ 122

La esencia es, ante todo, apariencia y mediación en sí; como totalidad de la mediación; es su unidad consigo misma, puesta como la superación de la diferencia, y, por tanto, de la mediación. Así se torna a la inmediatividad o al ser; pero al ser, en cuanto es mediado por la supresión de la mediación, que es la existencia.

La razón de ser no tiene aún ningún contenido en sí y por sí determinado, ni es aún fin; por esto no es activa ni productiva, sino que de ella sale una existencia. La razón de ser determinada, es, por tanto, algo de formal, una determinación cualquiera, en cuanto es puesta como referida a sí misma, como afirmación, en relación con la existencia inmediata que con ella se relaciona. Y por lo mismo que es razón, es una buena razón, puesto que bueno significa, tomado por completo en abstracto, no otra cosa sino una afirmación, y toda determinación es buena

si en cualquier manera puede ser expresada como afirmativa. Por esto, a todo se le puede encontrar y aducir una buena razón (por ejemplo, un buen motivo de acción), ya pueda obrar cualquier cosa o no obrarla, tener una consecuencia o no tenerla. La razón se convierte, por ejemplo, en motivo que obra alguna cosa al ser recogida en una voluntad que la hace activa y la convierte en una causa.

b) LA EXISTENCIA

§ 123

La existencia es la unidad inmediata de la reflexión en sí y de la reflexión en otro. Ella, es, por tanto, la multitud determinada de los existentes como reflejados en sí que aparecen al mismo tiempo en otro, son relativos y forman un mundo de dependencia recíproca y de una infinita conexión de razones y de consecuencias. Las razones de ser son las mismas existencias, y los existentes, por muchos respectos, son ellos mismos razones y consiguientes a la vez (1).

(1) Este es el fundamento del optimismo leibziano, según el cual todas las cosas, por el hecho

§ 124

La reflexión en otro de lo existente, es por tanto, inseparable de la reflexión en sí; la razón de ser es su unidad, de la cual nace

mismo de existir, tienen su razón que las justifica, lo cual no se opone en modo alguno a la actividad del hombre, que considera unas como malas, y otras como buenas, porque el hombre mismo tiene su razón de existir en medio de las cosas y de utilizarse de ellas adaptándolas a sus necesidades. Además, si bien las cosas todas tienen su razón suficientes, no la tienen en sí mismas, pues ya se ha dicho que la esencia es la reflexión en sí y la reflexión en otra cosa. El que nosotros acusemos a las cosas de ser malas, y, por consiguiente, las neguemos, encontrando esta negación contradictoria con su existencia, proviene de que procedemos según la norma del conocimiento inmediato, el cual toma las cosas como seres que tienen su razón de ser en sí mismos, desconociendo u olvidando las leyes del verdadero conocimiento filosófico, o sea del conocimiento mediato, según el cual toda cosa está condicionada por otra, toda noción mediada por otra, y así como en la práctica no podemos llegar al fin que nos proponemos, sino *practicando* todos los medios que conducen a él, así también en el conocimiento no podemos encontrar la verdadera razón de ser de una cosa sino *mediante*

la existencia. Lo existente contiene, por tanto, la relatividad y su múltiple conexión con otros existentes, y es reflejo en sí, como su razón. De donde nace lo existente o la cosa (*Ding*).

La cosa en sí, tan famosa en la filosofía kantiana, se muestra aquí en su génesis, esto es, como la reflexión abstracta en sí, que se aísla de la reflexión en otro, y de las diferentes determinaciones de las cuales es la base vacía.

todas las relaciones y reflexiones de ella con las demás. Por esto es por lo que PLATÓN negaba a todas las cosas materiales un verdadero ser y considerábase cada cosa aislada como un no ser, μη ον como dotada de un ser participado. En efecto, cuando nosotros decimos que las cosas son, las dotamos de aquel principio simple y determinado que no puede ser nada de mediado, las aislamos en la naturaleza sustrayéndolas a la continuidad que constituye la esencia del movimiento, o sea del mundo natural, como el mismo ARISTÓTELES confesó, prescindimos de la mediación del reflejarse las unas en las otras, que es lo único que arroja luz sobre ellas, las concedemos una independencia que no tienen, un ser que no poseen, y esta benevolencia que con ellas tenemos es fuente de todos nuestros errores y de todos nuestros males. (N. del T.)

c) LA COSA

§ 125

La cosa es la totalidad en cuanto desenvolvimiento, confluyente en uno, de las determinaciones de la razón y de la existencia. Según uno de sus momentos, esto es, de la reflexión en otro, tiene en sí las diferencias por las cuales es una cosa determinada y concreta (1). α) Estas determinaciones son diversas las unas de las otras; en la cosa, no en sí mismas, tienen su reflexión en sí.

El tener, como relación, toma el puesto del ser. Una cosa tiene, en efecto, también, cualidades; pero este paso del tener al ser es inexacto, porque la determinación, como cualidad es inmediatamente una con la cosa, y la cosa deja de ser cuando pierde sus cualidades (2). La cosa es la reflexión en

(1) En la segunda edición el párrafo empezaba así: «La cosa como reflexión de otra, tiene la diferencia en sí, por la cual es una cosa determinada y concreta.»

(2) Lo cual comprendieron algunas lenguas, como la latina, equiparando los dos verbos. Así, por ejemplo, el verbo *sum* construido con dativo. (N. del T.)

sí, como la identidad distinta de la diferencia, esto es, de sus determinaciones. El tener, en muchos idiomas, se emplea para designar el pasado, y con razón, porque el pasado es el ser superado, y el espíritu es su reflexión en sí, en la cual subsiste únicamente el pasado; pero el mismo espíritu distingue también de sí mismo a este ser superado en él.

§ 126

β) Pero la reflexión en otro es también inmediatamente en la razón de ser la reflexión en sí; por esto las propiedades son, además, idénticas consigo mismas, independientes y liberadas de su vínculo con la cosa. Pero siendo ellas las determinaciones diferentes entre sí de la cosa como reflejada en sí, no son ellas mismas cosas, porque las cosas son concretas, sino existencias reflejadas en sí como determinaciones abstractas, materias.

Las materias, por ejemplo, las materias magnéticas y eléctricas, no son llamadas cosas. Son propiamente cualidades que forman un todo con su ser, pero con un ser que es ser reflejo, existencia: la determinación llega a inmediatidad.

§ 127

La materia es, pues, la reflexión abstracta e indeterminada en otra cosa, o la reflexión en sí, que es al mismo tiempo determinada; es, por consiguiente, el principio existente de la cosa (*daseiende Dingheit*, la cosaidad o cosalidad) aquello en que consiste la cosa. Desde este punto de vista la cosa tiene en las materias su reflexión en sí (lo contrario del § 125); no consiste en sí misma, sino en sus materias, y es sólo la conexión superficial, un enlace exterior de las mismas.

§ 128

γ) La materia como unidad inmediata de la existencia consigo misma, es también indiferente a la determinación: las muchas materias distintas se funden, por tanto, en la única materia, que es la existencia en la determinación reflexiva de la identidad. Frente a la única materia, estas determinaciones distintas y la relación extrínseca que tienen entre sí en la cosa, son la forma: la determinación reflexiva de la diferencia; pero como existente y como totalidad.

Esta única materia, sin determinaciones,

es también lo mismo que la cosa en sí (1), sólo que ésta es en sí del todo abstracta; aquélla es en sí también para otra cosa, y ante todo por la forma.

§ 129

La cosa se divide así en materia y forma, cada una de las cuales es la totalidad del principio de la cosa (*Dingheit*) y subsiste por sí. Pero la materia que debe ser la existencia positiva e indeterminada, contiene, como existencia, tanto la reflexión en otra cosa como el ser en sí; como unidad de estas determinaciones, es ella misma la totalidad de la forma. Pero la forma contiene ya, como totalidad de las determinaciones, la reflexión en sí, o, como forma que se refiere a sí, tiene lo que debe constituir la determinación de la materia. Ambas son en sí lo mismo. Esta su unidad puesta es, en general, la relación de materia y forma, las cuales también son distintas.

§ 130

Siendo la cosa esta totalidad, es una contradicción: esto es, por su unidad negativa,

(1) En la segunda edición: «ésta es puesta como refleja, aquélla como inmediata».

es la forma, en la cual la materia es determinada y rebajada al grado de propiedad (§ 125); y a la vez, consiste en materias, que en la reflexión de la cosa en sí son tanto independientes cuanto negadas. La cosa es, pues, la existencia esencial que se suprime en sí misma: es apariencia.

La negación que es puesta en la cosa como independencia de las materias, aparece en la física como la porosidad. Cada una de las múltiples materias (materia colorante, odorífica, y, según algunos, sonora; luego también calorífera, eléctrica, etc.), es también negada; en ésta su negación, en sus poros, están las muchas otras materias independientes, las cuales son a su vez porosas, y dejan también subsistir en sí a las demás. Los poros no son nada de empíricos, sino cogitaciones, imaginaciones del pensamiento, el cual se representa de este modo el momento de la negación de las materias independientes, y oculta el ulterior desenvolvimiento de las contradicciones con aquel nebuloso embrollo, en el que todas son independientes y todas igualmente se niegan la una a la otra. Cuando las facultades o actividades son hipostadas de este modo en el espíritu, su unidad viva se convierte en el embrollo de la acción de unas sobre otras.

Como los poros (y no hablamos aquí de los poros en lo orgánico, de los poros de la ma-

dera, de la piel, sino de los que se encuentran en las llamadas materias; por ejemplo, en las materias colorantes, caloríferas, etcétera, o en los metales, cristales y semejantes), no tienen su fundamento en la observación; así también la materia misma, además, una forma separada de ella y últimamente la cosa y su consistir en materia, o la cosa que se subsiste por sí misma y tiene sólo propiedades, todos estos son productos del intelecto reflejo que, mientras observa y se propone exponer lo que ha observado, produce lo que hace, más bien es producir una metafísica que bajo todos los respectos es una contradicción que por otra parte permanece oculta para este mismo intelecto.

B

EL FENÓMENO

§ 131

La esencia debe aparecer. Su aparición es en ella el suprimirse a sí misma haciéndose inmediatidad; la cual como reflexión en sí, es tanto consistir (materia) como forma, reflexión en otra cosa, consistencia que se suprime a sí misma. El aparecer es la determinación, por medio de la cual la esencia no es ser sino esencia, y el aparecer desarrollado es el fenómeno (1). La esencia, pues, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno.

(1) En la segunda edición: «Ambos momentos son las determinaciones peculiares de la esencia misma, y constituyen esta esencia.»

a) El mundo del fenómeno

§ 132

El fenómeno existe de modo que su subsistir es inmediatamente negado, es sólo un momento de la forma misma; la forma recoge en sí la consistencia o la materia, como una de sus determinaciones propias. El fenómeno tiene, pues, su razón de ser en esta forma, como en su esencia, en su reflexión en sí frente a su inmediatez; pero, de este modo la tiene solamente en otra determinación de la forma. Esta su razón de ser es igualmente una cosa que aparece, y el fenómeno procede así a una infinita mediación del consistir mediante la forma, y con esto también mediante el no consistir. Esta mediación infinita es al mismo tiempo unidad de la relación consigo misma, y desarrolla la existencia, haciendo de ella una totalidad y un mundo del fenómeno de la finidad refleja.

b) Contenido y forma

§ 133

La exterioridad recíproca del mundo fenoménico constituye una totalidad, y está

contenido enteramente en su relación consigo (1). La relación del fenómeno consigo está así completamente determinada; tiene la forma en sí misma, y en esta identidad la tiene como subsistencia especial. Así la forma es contenido, y, en su carácter más desarrollado es la ley del fenómeno. En la forma, como no reflejada en sí, está el lado negativo del fenómeno, lo que hay en él de relativo y de mudable: es la forma indiferente, externa.

En la antítesis de forma y contenido hay que tener en cuenta, ante todo, este punto: que el contenido no carece de forma, sino que tanto tiene la forma en sí mismo cuanto ésta le es exterior. Tenemos aquí la duplicación de la forma, que una vez, como reflejada en sí es el contenido, y otra, como no reflejada en sí, la existencia exterior indiferente al contenido. En sí tenemos aquí la relación absoluta del contenido y de la forma; esto es, el convertirse del uno en la otra; así que el contenido no es nada más que el convertirse de la forma en contenido, y la forma, nada más que el convertirse del contenido en forma. Esta conversión es una

(1) En la segunda edición: «La exterioridad recíproca del mundo del fenómeno es, como totalidad, relación consigo misma.»

de las determinaciones más importantes. Pero esto se da solamente en la relación absoluta.

§ 134

Pero la existencia inmediata es carácter, tanto de la subsistencia como de la forma, y por ello es también exterior al carácter del contenido, como esencial es al contenido esta exterioridad que tiene por el momento de su subsistencia. Puesto así, el fenómeno es la relación en que, una y la misma cosa, el contenido, es la forma desarrollada, es la exterioridad y contraposición de existencias independientes y su relación de identidad, en la cual relación sólo los elementos distintos son lo que son.

c) La relación

§ 135

α) La relación inmediata es la del todo y las partes: el contenido es el todo y consta de las partes (de la forma), de su opuesto. Las partes son distintas las unas de las otras, y

son lo independiente (1). Pero son partes solamente en su relación de identidad entre sí, o en cuanto, tomadas en conjunto, constituyen el todo. Pero el conjunto es lo contrario y la negación de la parte.

§ 136

β) Lo uno y mismo de esta relación, la referencia a sí que hay en ella, es, por tanto, inmediatamente, referencia negativa a sí misma; es decir, es la mediación que lo uno y mismo es indiferente frente a la diferencia y que la referencia negativa a sí misma es lo que rechaza a sí de sí mismo como reflexión en sí, haciéndose diferencia, y se pone existente como reflexión en otro, y, a la inversa, esta reflexión en otro reconduce a la referencia a sí y a la diferencia (2):—la fuerza y su manifestación.

La relación del todo y de las partes es la relación y conservación inmediata, y, por tanto, vacía de pensamiento, de la identidad consigo en la diversidad. Se pasa de

(1) En la segunda edición: «Las partes son las diversidades independientes.»

(2) Las palabras «a la inversa», «esta reflexión... reconduce», son de la tercera edición.

las partes al todo y del todo a las partes, y se olvida en el uno su antítesis con el otro, puesto que cada uno por sí, una vez el todo y otra las partes, es tomado como existencia independiente. O, debiendo las partes consistir en el todo, y éste en aquéllas, una vez el uno y otra vez las otras, son lo que verdaderamente subsiste, y cada vez el otro término es lo inesencial. La relación mecánica, en su forma superficial, consiste en general, en ser las partes tomadas como independientes entre sí y con relación al todo.

El progreso hasta lo infinito que se refiere a la divisibilidad de la materia, se puede servir también de esta relación, y entonces es la alternancia inconsciente de sus dos términos. Tomada una cosa primeramente como todo, luego se pasa a la determinación de las partes; esta determinación es, por consiguiente, olvidada, y lo que era parte es considerado como todo; luego se pasa de nuevo a la determinación de las partes, etc., hasta lo infinito. Pero esta infinidad, tomada como lo negativo, que ella es, es la referencia negativa de la relación a sí, la fuerza, el todo idéntico a sí, como ser en sí, y que supera a este su ser en sí y se manifiesta, y, por el contrario, es la manifestación que desaparece y vuelve a la fuerza.

La fuerza es, no obstante esta infinidad, también finita; porque el contenido, lo uno

y mismo de la fuerza y de la manifestación, es solamente en sí esta identidad: los dos lados de la relación no son aún cada uno por sí la identidad concreta de ello, ni tampoco la totalidad. Son, por tanto, cada uno diversos por sí, y la relación es finita. Por esta razón la fuerza necesita de las sollicitaciones de fuera: obra ciegame, y con ocasión de esta falta de forma, también su contenido es limitado y accidental. El contenido no es aún verdaderamente idéntico con la forma, no está aún como concepto y como fin, el cual es lo que es determinado en sí y por sí. Esta diferencia es sumamente esencial, pero no es fácil de concebir; sólo cuando tratemos del concepto del fin podrá ser mejor determinada. Su olvido conduce a la confusión de concebir a Dios como fuerza: confusión de que adolece especialmente el Dios de Herder (1).

Se suele decir que la naturaleza misma de la fuerza es desconocida y sólo conocemos su manifestación. Por una parte, toda la determinación del concepto de fuerza es precisamente la misma que la de su manifestación; la explicación de un fenómeno por me-

(1) HERDER. *Gott: Gespräche über Spinoza, System*, 1787, segunda edición, 1880, pp. 63, 200, 207. (N. de C.)

dio de una fuerza es, por esto, una tautología huera. Lo que debería permanecer desconocido es, pues, de hecho, no otra cosa sino la forma vacía de la reflexión en sí, por medio de la cual, solamente la fuerza es distinta de su manifestación: una forma que es igualmente algo bien conocido. Esta forma no añade la menor cosa al contenido y a la ley, que deben ser conocidos sólo por medio del fenómeno. También se asegura de continuo que con esto no debe afirmarse nada respecto de la fuerza; no se ve, pues, porque la forma de la fuerza haya sido introducida en la ciencia. Mas por otra parte, la naturaleza de la fuerza es ciertamente algo desconocido, porque carece aún de necesidad y de conexión de su contenido en sí mismo, y del contenido mismo en cuanto es por sí limitado y tiene, por tanto, su determinación mediante otra cosa fuera de sí.

§ 137

La fuerza es como el todo, el cual en sí mismo es la referencia negativa a sí mismo, el rechazarse de sí y manifestarse. Pero como esta reflexión en otro, la distinción de las partes, es igualmente reflexión en sí; sucede que la manifestación es la mediación por medio de la cual, la fuerza que vuelve a

sí, es como fuerza. Su manifestación es también la superación de la diversidad de los dos lados, la cual se nos da en esta relación, y la posición de la identidad, que constituye en sí el contenido. Su verdad es, por tanto, la relación, cuyos dos lados son distintos sólo como lo interior y lo exterior.

§ 138

γ) Lo interior es la razón de ser, como es cual mera forma de un lado del fenómeno y de la relación la forma vacía de la reflexión en sí, a la cual la existencia se pone enfrente también como la forma del otro lado de la relación—con la determinación vacía de la reflexión en otro—, como lo exterior. Su identidad es la identidad plena, el contenido; la unidad de la reflexión en sí y de la reflexión en otro, que es puesta en el movimiento de la fuerza; ambas son una totalidad misma, y esta unidad hace de ellas un contenido.

§ 139

Lo exterior es, por tanto, primeramente, el mismo contenido de lo interior. Lo que es

interno, existe también exteriormente, y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado.

§ 140

En segundo lugar, lo interior y lo exterior como determinaciones formales, son, sin embargo, contrapuestas, y lo son absolutamente: como las abstracciones de identidad consigo, y las de mera multiplicidad o realidad. Pero siendo lo interior y lo exterior esencialmente idénticos como momentos de la única forma, lo que es puesto solamente en una abstracción, es inmediatamente puesto solamente también en la otra. Por consiguiente, lo que sólo es interior es también sólo exterior, y lo que sólo es exterior, es también sólo, primeramente, interior.

Es error común de la reflexión, el tomar la esencia como lo puramente interior. Cuando es tomado sólo de este modo, dicha consideración, es también ella completamente exterior, y dicha esencia es la abstracción vacía y extrínseca.

En lo interior de la naturaleza, dice un poeta:

«No penetra ningún espíritu creado
 Feliz si al menos ella le muestra la envoltura ex-
 [terior» (1).

Antes bien, se debiera decir que cuando la esencia de la naturaleza es determinada como algo de interior, se conoce sólo la envoltura externa. En el ser en general o también en el percibir, meramente sensible, el concepto es primeramente sólo lo interno, y por lo mismo es exterior al ser, es un ser y un pensamiento subjetivo falto de verdad. En la naturaleza, como en el espíritu, en cuanto el concepto, el fin, la ley, son sólo disposiciones exteriores, meras posibilidades, constituyen primeramente una naturaleza exterior inorgánica, ciencia de una tercera cosa, fuerza extraña, etc. El hombre como es exteriormente esto, es en sus acciones (pero, adviértase, no en su exterioridad

(1) Véase la involuntaria exclamación de GOETHE, *Zur Naturwissenschaft*, vol. I, cuad. 3:

Das hör'ich sechzig Jahre widerholen
 Und fluche drauf, aber verstolhen...
 Natur hat weder Kern noch Schale
 Alles ist sie mit einem Male, n. s. w.

Desde hace sesenta años estoy oyendo repetir esto, y me irrito, aunque secretamente. La naturaleza no tiene ni hueso ni corteza: fué hecha de una sola vez, etc. (N. de H.)

meramente corporal), es interiormente, y cuando es sólo interior—esto es, virtuoso, moral sólo en intenciones, disposiciones etcétera—, y su exterior no es con ello idéntico, entonces lo uno es tan vacío como lo otro.

§ 141

Las abstracciones vacías, por medio de las cuales un solo e idéntico contenido debe también constituir una relación, se suprimen en el paso inmediato de la una a la otra: el contenido mismo no es otra cosa que su identidad (§ 138), y son la apariencia de la esencia puesta como apariencia. Por medio de la manifestación de la fuerza, el interior es puesto en existencia; este poner es el mediar por medio de abstracciones vacías; desaparece en sí mismo pasando a la inmediatividad, en la cual lo interior y lo exterior son en sí y por sí idénticos, y su diferencia es determinada solamente como una posición. Esta identidad es la realidad en acto.

La realidad

§ 142

La realidad es la unidad de la esencia y de la existencia, o de lo interior y lo exterior hecha inmediata. La manifestación de lo real es lo real mismo; así que éste permanece en aquélla igualmente esencial, y sólo en tanto es esencial en cuanto está en inmediata existencia exterior.

Ya nos han aparecido anteriormente como formas de lo inmediato el ser y la existencia: el ser es en general, inmediatividad irreflexiva, y paso a otra cosa. La existencia es la unidad inmediata del ser y de la reflexión, y, por tanto, fenómeno: viene de la razón de ser y va a la razón de ser. Lo real es la posición de la unidad, la relación hecha idéntica consigo misma: está, por tanto, sustraído al devenir (*Uebergehen*), y su exterioridad es su energía: en ella se refleja en sí mismo: su ser determinado es sólo la manifestación de sí mismo, y no de otra cosa.

§ 143

La realidad, que es dicha concreción, contiene aquellas determinaciones y su diferencia; es, por tanto, también su desarrollo, de modo que son determinadas en aquélla como apariencia, sólo como puestas (§ 141).

a) Como identidad, en general, la realidad es primeramente la posibilidad, la reflexión en sí; la cual, frente a la unidad concreta de lo real, está como esencialidad abstracta e inesencial. La posibilidad es lo que es esencial para la realidad; pero de modo que, juntamente, es sólo posibilidad.

La determinación de la posibilidad es la que Kant (1) pudo considerar, juntamente con la realidad y la necesidad, como modalidad, «porque estas determinaciones no acrecen en lo más mínimo el concepto como objeto, sino que expresan sólo su relación con la facultad cognoscitiva». De hecho la posibilidad es la vacía abstracción de la reflexión en sí, lo que primeramente se llamaba lo interno; sólo que esto es ahora determinado como lo interno superado, puesto

(1) *Critica de la razón pura*. Lib. 2.º, cap. II, sec. 3.ª, Postulado del pensamiento empírico. (N. de H.)

solamente lo interno exterior, y así, ciertamente, es también puesto como una mera modalidad, como abstracción insuficiente, y, tomada más concretamente, como perteneciente sólo al pensar subjetivo. Realidad y necesidad, por el contrario, no son en modo alguno una mera especie o modo para otra cosa, sino todo lo contrario; son puestas como lo que no es meramente puesto; sino que es lo concreto realizado en sí. Como primeramente, frente a lo concreto como real, la posibilidad es la mera forma de la identidad consigo, la regla de ésta no es otra sino que una cosa no se contradiga a sí misma; y así todo es posible, pudiéndose dar esta forma, por medio de la abstracción, a todo contenido. Pero, además, todo es imposible; puesto que, en todo contenido, en cuanto es un concreto, puede ser concebida la determinación como antítesis determinada, y, por consiguiente, como contradicción. Sin embargo, no hay discurso más vacío que el de dichas posibilidad e imposibilidad. Especialmente en filosofía no se debe hablar nunca de demostrar que alguna cosa sea posible o que otra sea también posible, o que alguna cosa, como se suele decir, sea pensable. También el historiador queda de este modo advertido de no usar de esta categoría y declarararla falsa; pero la sutileza del intelecto vacío se complace altamente en este vano

escogitar de posibilidades y series de posibilidades.

§ 144

b) Pero lo real, en su distinción de la posibilidad, que es reflexión en sí, es sólo lo concreto exterior, lo inmediato inesencial. O inmediatamente, en cuanto es primero (§ 142), la simple unidad nuevamente inmediata de lo interior y exterior, lo real es exterior inesencial; y es igualmente (§ 140) lo que es solamente interior, la abstracción de la reflexión en sí: él mismo es determinado por esto como algo de solamente posible. En este valor, de una mera posibilidad, lo real es algo de accidental; y, a la inversa, la posibilidad es el mismo mero accidente.

§ 145

Posibilidad y accidentalidad son los momentos de la realidad, interior y exterior, puestos como meras formas, que constituyen la exterioridad de lo real. Tienen su reflexión en sí en lo real en sí determinado, en el contenido como su razón determinante esencial. La finidad de lo accidental y de lo posible consiste, pues, más precisamente, en la distinción de la forma y el contenido; y

por esto la cuestión de si alguna cosa es accidental o posible es cuestión que afecta al contenido.

§ 146

En aquella exterioridad de la realidad está incluido más precisamente que la accidentalidad, como realidad inmediata, es lo que es idéntico consigo mismo; pero esencialmente sólo como posición; este ser puesto es a la vez un ser superado y una exterioridad existente. Es, pues, ésta un algo de supuesto, cuyo ser inmediato es, juntamente, una posibilidad, y tiene la determinación de ser superado: la posibilidad de ser otra cosa: la condición.

§ 147

Esta exterioridad, así desarrollada, es como un círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la realidad inmediata— la mediación de estas, la una por la otra—, la posibilidad real en general. Como tal círculo es, además, la totalidad, el contenido, la cosa determinada en sí y por sí, y del mismo modo, según las diferencias de las determinaciones en esta unidad, es la totalidad concreta de la forma para sí, el tradu-

cirse inmediato de lo interno en lo externo y de lo externo en lo interno. Este moverse de la forma es actividad, manifestación de la cosa, como de la razón real, que se suprime haciéndose realidad en acto; y manifestación de la realidad accidental, de las condiciones; esto es, de su reflexión en sí y de su suprimirse, haciéndose otra realidad: la realidad de la cosa. Cuando se dan todas las condiciones, la cosa debe hacerse real, y la cosa es ella una de las condiciones, puesto que primeramente, como algo interino, es solamente un supuesto. Esta realidad desarrollada, como la alternación coincidente de lo interior y de lo exterior, la alternación de sus movimientos opuestos, que se reúnen en un movimiento único, es la necesidad.

La necesidad ha sido definida como la unidad de la posibilidad y la realidad. Pero, expresada solamente de este modo, esta determinación es superficial, y, por tanto, inteligible. El concepto de la necesidad es muy difícil, porque es el concepto mismo, cuyos momentos son como realidades, que a la vez sólo han de concebirse como formas rotas en sí y transeuntes. Por esto en los dos párrafos siguientes habremos de exponer aun más detalladamente los momentos que integran la necesidad.

§ 148

Entre los tres momentos la condición, la cosa y la actividad:

a). La condición α) es lo que se supone; como solamente puesta, sólo existe como relativa a la cosa; pero, como presupuesta, es como por sí, circunstancia accidental y exterior, que existe sin consideración a la cosa; pero en esta accidentalidad, respecto a la cosa, que es totalidad, este supuesto es un completo círculo de condiciones. β) Las condiciones son pasivas, son empleadas como material para la cosa, y entran, por consiguiente, en el contenido de la cosa; son, además, conformes a este contenido, y contienen ya en sí su entera determinación.

b) La cosa es además: α) un supuesto: como puesto, es sólo algo de interno y de posible, y como supuesto, es un contenido por sí independiente; β) obtiene por el empleo de las condiciones, su existencia exterior, la realización de sus determinaciones de contenido, las cuales corresponden a su vez a las condiciones; así que la cosa, por medio de éstas, se demuestra como cosa y procede de ellas.

c) La actividad es: α) igualmente existente por sí como independiente (un hom-

bre, un carácter), y a la vez tiene su posibilidad sólo en las condiciones y en la cosa; β) es el movimiento para traducir las condiciones en la cosa, ésta en aquéllas, en cuanto pasan al lado de la existencia (*in jene als in die seite der Existenz*), o mejor para sacar la cosa fuera de las condiciones, en las cuales es ya en sí, y para dar existencia a la cosa mediante la supresión de la existencia que tienen las condiciones.

En cuanto estos tres momentos tienen la forma de existencia independiente el uno con respecto al otro, este proceso es necesidad extrínseca. Esta necesidad tiene un contenido limitado por su cosa. Porque la cosa es esta totalidad en su simple determinación; pero como la totalidad en su forma es extrínseca a sí, es también por lo mismo exterior a sí en sí misma y en su contenido, y esta exterioridad de que está afecta la cosa es la frontera de su contenido.

§ 149

La necesidad es, por tanto, en sí, la única esencia, idéntica consigo misma, pero llena de contenido, que aparece en sí de modo que sus diferencias tienen la forma de reales independientes, y esta identidad es a la vez, como forma absoluta, la actividad del supe-

rar la inmediatividad en la mediación, y la mediación en la inmediatividad. Lo que es necesario lo es por medio de otra cosa, la cual se ha escindido en la razón mediadora (la cosa y la actividad), y en una realidad inmediata, en un accidental, que es, a la vez, condición. Pero esta mediación es, además, inmediatamente la superación de sí misma; la razón de ser y la condición accidental es traducida en inmediatividad, por la cual aquel ser puesto es superado haciéndose realidad, y la cosa se funde en sí misma. En este retorno en sí lo necesario es simplemente como realidad incondicionada. De este modo, lo necesario es mediado por un círculo de circunstancias; es así porque las circunstancias son así, y a la vez también inmediato; es así porque es.

a) RELACIÓN DE SUSTANCIALIDAD

§ 150

Lo necesario es en sí relación absoluta; es decir, que es el proceso que se ha desarrollado (en los párrafos anteriores) en el cual la relación se niega haciéndose absoluta identidad.

En su forma inmediata es la relación de

la sustancialidad y la accidentalidad. La absoluta identidad consigo de esta relación es la sustancia como tal, la cual, sin embargo, como necesidad, es la negatividad de esta forma interior. Se pone, pues, como realidad, pero es también la negatividad de este lado exterior, por la cual negatividad, lo real, como inmediato, es sólo algo de accidental, que por medio de esta su mera posibilidad pasa a otra realidad, tránsito, que es la identidad sustancial como actividad de la forma (§§ 148, 149).

§ 151

La sustancia es, por consecuencia, la totalidad de los accidentes, en los cuales se revela como su absoluta negatividad; esto es, como potencia absoluta, y a la vez como la riqueza de todo contenido. Dicho contenido no es, sin embargo, otra cosa que esta manifestación misma, ya que la determinación que se refleja en sí haciéndose contenido es ella misma sólo un momento de la forma que es absorbida por el poder de la sustancia (1). La sustancialidad es la absoluta

(1) Según LASSON, convendría añadir aquí «en otro momento».

actividad de la forma y el poder de la necesidad, y todo contenido no es sino un momento que pertenece solamente a este proceso, el absoluto convertirse de la forma y del contenido una en el otro.

§ 152

-Según el momento en que la sustancia, como potencia absoluta, es la potencia que se refiere a sí como posibilidad meramente interna, y que, por consiguiente, se determina como accidentalidad (1), y de ella es distinta la exterioridad así puesta—la sustancia es propiamente relación, así como en la primera forma de la necesidad es sustancia—, relación de causalidad.

b) RELACIÓN DE CAUSALIDAD

§ 153

La sustancia es causa (*Ursache*) en cuanto se refleja sobre sí misma en su tránsito a la accidentalidad, y de este modo es la cosa

(1) Segunda edición continúa: «es eficiente causalidad, y, según esta diferencia puesta, es relación de causalidad».

originaria; pero además suprime la reflexión sobre sí misma o su mera posibilidad, se pone como lo negativo de sí misma y produce un efecto, una realidad, la cual es, pues, solamente puesta; pero, por medio del proceso del obrar, es a la vez necesaria.

La causa como la cosa primitiva, tiene carácter de independencia absoluta y de subsistencia, que se mantiene frente al efecto; pero en la necesidad, cuya identidad está constituida por aquella primitividad misma, pasa al efecto. No hay en el efecto contenido alguno—en cuanto se puede hablar aun de un contenido determinado—que no se halle en la causa; aquella identidad es el mismo contenido absoluto; pero igualmente es también la determinación de la forma; la primitividad de la causa es superada en el efecto, en el cual se hace algo de superpuesto. Pero por esto no desaparece la causa de modo que lo real sea sólo el efecto. Porque aquel ser puesto es también inmediatamente negado; es más bien la reflexión de la causa sobre sí misma, su primitividad; sólo en el efecto es la causa real y verdaderamente causa. La causa es, por consiguiente, en sí y para sí *causa sui*. Jacobi, obstinado en su concepción unilateral de la mediación, toma (*Cartas sobre Espinosa*, segunda edición, pág. 416) la *causa sui* (el *effectus sui* es lo mismo), esta ab-

solita verdad de la causa como un mero formulismo. Sostiene asimismo que Dios no debe ser determinado como razón de ser, sino esencialmente como causa. Un examen más profundo de la naturaleza de la causa le hubiera mostrado que así no alcanzaba el fin que se proponía. También en la causa finita y en su representación encontramos esta identidad respecto a su contenido; la lluvia causa y la humedad efecto son una sola y misma cosa, el agua. En cuanto a la forma, en el efecto (la humedad) ha desaparecido la causa (la lluvia); pero con ello desaparece a la vez la determinación de efecto, que no es nada sin la causa, y queda sólo la humedad en estado indiferente.

La causa, en el sentido ordinario de la relación causal, es finita en cuanto su contenido es finito (como en la sustancia finita), y en cuanto causa y efecto son representados como dos diversas existencias independientes, lo que no son sino en cuanto se hace abstracción de su relación de causalidad. Pero, como en la finidad, nos detenemos en la diferencia de las determinaciones formales en su identidad entre sí, la causa es alternativamente determinada también como algo puesto o como efecto; éste tiene a su vez otra causa; así nace también aquí la progresión de efectos a causas hasta el infinito. Y nace igualmente la regresión,

puesto que el efecto, por su identidad con la causa, es determinado el mismo como causa, como otra causa, la cual a su vez tiene otro efecto, y así hasta el infinito.

§ 154

El efecto es diferente de la causa; el efecto, como tal, es una posición. Pero la posición es igualmente reflexión en sí e inmediatitud, y el obrar de la causa, su ponerse, es a la vez un presuponer en cuanto se mantiene la diferencia del efecto y la causa. Hay aquí, así, otra sustancia sobre la cual ocurre el efecto. Esta, como inmediata, no es negatividad que se refiera a sí y sea activa, sino que es pasiva. Pero como sustancia, es además activa, supera la presupuesta inmediatitud y el efecto en ella puesto, y recobra, esto es, supera la actividad de la primera sustancia, la cual, sin embargo, es igualmente esta superación de su inmediatitud o del efecto en ella puesto; supera de este modo la actividad de la otra, y se obra. La causalidad pasa así a la relación de acción recíproca (*wechselwirkung*).

En la acción recíproca, aun cuando la causalidad no esté aún puesta en su verdadera determinación, la progresión de causas y efectos hasta lo infinito es verdaderamen-

te superado como progresión, puesto que el proceder en línea recta de causas a efectos y de efectos a causas se repliega y entra en sí. Este repliegue del progreso infinito a una relación cerrada en sí es, como en todas partes, la simple reflexión de que en aquella repetición vacía de pensamiento hay una sola y misma cosa; esto es, una causa y otra, y su relación recíproca. El desarrollo de esta relación, la acción recíproca, es, sin embargo, ella misma la alternación del distinguir; pero no ya de la causa, sino de los momentos; en ninguno de los cuales es puesto por sí también el otro momento, según la identidad que la causa en el efecto es causa y viceversa, según esta inseparabilidad de ambos.

c) LA ACCIÓN RECÍPROCA

§ 155

Las determinaciones establecidas como diferentes en la acción recíproca, son: α), en sí las mismas: uno de los lados es causa primitiva, activa, pasiva, etc., como el otro. Igualmente es una y la misma cosa el suponer otro lado y el obrar sobre él, la inmediata primitividad y el ser puesto mediante la alternación. La causa, tomada como primera, es, con ocasión de su inmediatitud,

pasiva; es una posición y un efecto. La distinción de estas dos causas es, por tanto, vacía; en sí tenemos una sola causa, que se suprime como sustancia en su efecto, y solamente en este su operar se hace causa independiente.

§ 156

β) Pero esta unidad es también por sí, ya que toda esta alternación es el propio poner de la causa, y sólo este poner es su ser. La nulidad de las distinciones es, no sólo en sí, o una reflexión nuestra (párrafo anterior), sino que la acción recíproca consiste precisamente en el negar cada una de las determinaciones puestas, y convertirla en la opuesta; esto es, poner aquella nulidad de los momentos, que es en sí. En la primitividad, un efecto es puesto, esto es, la primitividad es superada; la acción de una causa se convierte en reacción, y así sucesivamente.

§ 157

γ) Este puro cambio consigo mismo es, por consecuencia, la necesidad desarrollada y puesta. El vínculo de la necesidad en cuanto necesidad es la identidad como interior y escondida aún, porque es la iden-

tividad de cosas que valen como reales, cuya independencia, sin embargo, debe ser precisamente la necesidad. Por consiguiente, la evolución de la sustancia por medio de la causalidad y de la acción recíproca consiste solamente en poner, que la independencia es la relación negativa infinita consigo misma—negativa ante todo, en la cual el distinguir y mediar se convierte en inmediatividad de los reales, independientes los unos de los otros—, relación infinita consigo misma, puesto que la independencia de éstos es precisamente sólo su identidad.

§ 158

Esta verdad de la necesidad es, por tanto, la libertad, y la verdad de la sustancia es el concepto: el estar por sí (*selbständigkeit*), que es el diferenciarse en diversos elementos independientes; como esto es idéntico a sí, y como este movimiento recíproco interno, es solamente consigo mismo.

§ 159

El concepto es, por tanto, la verdad del ser y de la esencia, puesto que el aparecer de la reflexión en sí misma es a la vez in-

mediatividad independiente, y este ser de diversa realidad es inmediatamente sólo un aparecer en sí mismo.

Así como el concepto se ha demostrado como la verdad del ser y de la esencia, los cuales han vuelto a sí mismos como a su razón de ser, así inversamente el concepto se ha desarrollado del ser como de su razón de ser. Aquel lado del proceso puede considerarse como un sumergirse del ser en sí mismo, cuyo interior es descubierto mediante este proceso; el otro lado, como un salir lo más perfecto de lo más imperfecto. Se ha reprochado a la filosofía el haber considerado tal desarrollo sólo según el último aspecto. El contenido más determinado que tienen aquí los pensamientos superficiales de lo más imperfecto y de lo más perfecto es la distinción que el ser, como unidad inmediata consigo mismo, tiene frente al concepto como libre mediación consigo mismo. Como el ser se ha mostrado como un momento del concepto, éste, por tal modo, se nos revela como la verdad del ser, como esta su reflexión en sí y como superación de la mediación; el concepto consiste en el suponer lo inmediato, un suponer que es idéntico con el retorno a sí, cuya identidad constituye la libertad y el concepto. Por consiguiente, cuando el momento es llamado lo imperfecto, el concepto, que es lo perfecto, es ciertamente el

desarrollarse de lo imperfecto, puesto que es esencialmente la superación de su supuesto, como ha aparecido en la causalidad en general, y más precisamente en la acción recíproca.

El concepto, en relación con el ser y con la esencia, es determinado de este modo; es la esencia, que ha vuelto, como simple inmediatidad, al ser, y cuya apariencia tiene por tal modo realidad, realidad que es, a la vez, libre aparecer en sí misma; ser es una determinación tan pobre, que es lo menos que puede mostrarse en el concepto.

El tránsito de la necesidad a la libertad o de la realidad a la noción es el más difícil, porque la realidad subsistente por sí debe pensarse que tenga su sustancialidad solamente en el tránsito y en la identidad con la otra realidad subsistente por sí; así también el concepto es lo más difícil, porque es precisamente esta identidad. Pero la sustancia real, como tal, la causa, que en su ser para sí no quiere dejar penetrar nada, está ya sujeta a la necesidad o al destino de pasar al ser puesto, y esta sujeción es más bien lo que constituye la gran dificultad. El pensar la necesidad es, por el contrario, la solución de aquella dificultad, porque es el encontrarse consigo mismo en otro, la liberación, la cual no es el huir de la abstracción, sino que consiste en el encontrar en el otro

real, con lo cual lo real está ligado por el poder de la necesidad, a sí, no como el otro ser, sino como su ser propio, su posición (1). En cuanto existente por sí, esta liberación se llama yo; en cuanto desarrollada en su totalidad, espíritu libre; en cuanto sentimiento, amor; en cuanto goce, beatitud. La gran intuición de la sustancia de Espinosa es sólo en sí la liberación del ser para sí finito; pero el concepto precisamente es por sí el poder de la necesidad y la libertad real.

(1) La anterior frase será más comprensible si la completamos de esta manera: la liberación, que no es la fuga de la abstracción, sino la victoria del pensamiento en el otro real... su propio ser, etc. (N. de L.)

TERCERA SECCIÓN DE LA LÓGICA

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

§ 160

El concepto es lo que es libre, es el poder substancial subsistente por sí, y es totalidad, puesto que cada uno de los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad inseparable. El concepto es, pues, lo que, en su identidad consigo, es en sí y por sí determinado.

§ 161

El proceso del concepto ni es ya el pasar ni el reflejarse en otro, sino que es el desarrollo (*entwicklung*), porque las diferencias son puestas inmediatamente como idénticas entre sí y con el todo, y la determinación es puesta como un libre ser de todo el concepto.

§ 162

La doctrina del concepto se divide en la doctrina: 1.º, del concepto subjetivo o formal; 2.º, del concepto que se ha determinado como inmediatitud o de la objetividad; 3.º, de la idea, sujeto-objeto, unidad del concepto y de la objetividad, verdad absoluta.

La lógica ordinaria comprende sólo las materias que aquí se presentan como una sección de la tercera parte de toda la lógica; contiene, además, las leyes del pensamiento, de las cuales se ha tratado anteriormente, y en la lógica aplicada algunos elementos de la teoría del conocimiento (1), con lo cual están ligados algunos materiales psicológicos, metafísicos y aun empíricos, porque aquellas formas del pensamiento no eran suficientes; pero con tales adiciones aquella ciencia ha perdido su firme dirección. Por lo demás, aquellas mismas formas, que al menos por su carácter pertenecerían al dominio propio de la lógica, están tomadas solamente como determinaciones del pensamiento consciente, y propiamente del

(1) Aquí terminaba esta oración en la segunda edición.

pensamiento sólo en cuanto intelectual, no ya racional (1).

Las determinaciones lógicas anteriormente expuestas, las determinaciones del ser y de la esencia, no son meras determinaciones de pensamiento; en su tránsito, que es el momento dialéctico, y en su retorno a sí mismas y en su totalidad, aparecen como conceptos. Pero son solamente conceptos determinados, conceptos en sí, o lo que es lo mismo, para nosotros; puesto que el otro, al cual pasa toda determinación, o en el cual aparece y es por tanto como algo relativo, no es determinado como un particular, ni su tercero como singular o sujeto; la identidad de la determinación es puesta en su contraria, y no tiene libertad porque no es universalidad. Lo que de ordinario se entiende por conceptos, son determinaciones del intelecto, y por lo mismo sólo representaciones generales; es decir, en general, determinaciones finitas: cfr. § 62.

(1) En la segunda edición este último párrafo comenzaba: «Mostrar la pobreza de este contenido es tanto más superfluo en cuanto éste se da a sí mismo como un material tomado al acaso, y no se piensa en justificar de algún modo que aquel contenido sea más o menos; estas formas son tomadas además», etc.

La lógica del concepto se entiende ordinariamente como ciencia solamente formal, en el sentido de que se ocupa de la forma como tal del concepto, del juicio o del silogismo; pero no se interesa en modo alguno sobre si una cosa es o no verdad; esto sería luego asunto del contenido. Si las formas lógicas del concepto fuesen verdaderamente recipientes muertos, pasivos e indiferentes, de representaciones y pensamientos, el conocimiento de las mismas sería una ciencia histórica completamente superflua, y de la cual se podría prescindir, por lo que respecta a la verdad. Mas, en realidad son, por el contrario, como formas del concepto, el espíritu vivo de lo real; y de lo real es verdad solamente lo que, en virtud de estas formas, por medio de ellas y en ellas es verdad. La verdad de estas formas por sí mismas no ha sido nunca hasta aquí, considerada e indagada; como tampoco su conexión necesaria.

El concepto subjetivo

a) EL CONCEPTO COMO TAL

§ 163

El concepto como tal, contiene los momentos de la universalidad, libre igualdad consigo mismo en la propia determinación; —de la particularidad, determinación en la cual la universalidad resta, sin ser perturbada, igual a sí misma;—y de la individualidad, como reflexión en sí de las determinaciones de la universalidad y particularidad; la cual unidad negativa consigo mismo es lo determinado en sí y por sí, y a la vez idéntico consigo o universal.

El individuo es lo mismo que lo real en acto; sólo que el primero sale del concepto y por consiguiente es puesto como universal y como entidad negativa. Siendo lo real, primero, sólo en sí o inmediatamente la unidad de la esencia con la existencia, puede produ-

cir efectos; pero la individualidad del concepto es lo que produce estos efectos—y no ya como la causa, con la apariencia de producir otra cosa, sino que lo que se produce es ello mismo.—La individualidad no se debe tomar en el sentido de mera individualidad inmediata, al modo que hablamos de cosas singulares o de hombres singulares; esta determinación de la individualidad la tenemos sólo en el juicio. Cada momento del concepto es él mismo el concepto entero (§ 160); pero la individualidad, el sujeto es el concepto puesto como totalidad.

§ 164

El concepto es lo que es en todo y por todo concreto, porque la unidad negativa consigo mismo, como ser determinado en sí y por sí (lo que es la individualidad) constituye, ella misma, su relación consigo, la universalidad. Los momentos del concepto no pueden, pues, separarse: las determinaciones de la reflexión exigen ser tomada y valer cada una de por sí, separada de la opuesta; pero, siendo puesta en el concepto su identidad, ninguno de los momentos de éste puede ser tomado sólo inmediatamente por y con los otros.

Universalidad, particularidad e indivi-

dualidad, tomadas abstractamente, son lo mismo que identidad, diferencia y razón de ser. Pero la universalidad es lo que es idéntico consigo mismo, con la expresa significación de que en lo universal está a la vez contenido lo particular y lo individual. Lo particular es lo que es diferente, o la determinación; pero significando que es universal en sí y está como individual. Lo individual, por último, tiene la significación de sujeto y substrato, que contiene en sí el género y la especie y es él mismo substancial. Esta es la inseparabilidad puesta de los momentos en su diferencia (§ 160), la claridad del concepto, en el cual las diferencias no producen interrupción o perturbación ninguna, sino que son también transparentes.

Nada más común que oír decir que el concepto es algo abstracto. Lo cual es verdad, ciertamente; ya porque su elemento es el pensamiento en general y no ya lo sensible empírico y concreto, ya porque el concepto no es aún la idea. El concepto subjetivo es aún formal; pero no ya que deba tener o recibir otro contenido diverso de sí mismo. Como la forma absoluta misma, el concepto es toda determinación; pero como ésta es en su verdad. Y por esto, aunque abstracto, es propiamente lo que es concreto, lo que es concreto sin más, el sujeto como tal. Lo

absolutamente concreto es el espíritu (véase observación al § 159), el concepto en cuanto existe como concepto, distinguiéndose de su objetividad, la cual, sin embargo, no obstante la distinción, sigue siendo su objetividad. Todo otro concreto, por rico que sea, no es tan íntimamente idéntico a sí mismo, y, por tanto, no es en sí mismo tan concreto; y menos que todo, lo que se entiende comúnmente por concreto, que es una multiplicidad enlazada por medios extrínsecos. Lo que se suele llamar conceptos, y conceptos determinados; por ejemplo: un hombre, una casa, un animal, etc., son simples determinaciones y representaciones abstractas; abstracciones que toman del concepto sólo el momento de la universalidad y dejan a un lado las particularidades e individualidades, y así no son desarrolladas en sí mismas y abstraen precisamente del concepto.

§ 165

El momento de la individualidad es el que comienza a poner los momentos del concepto como diferencias, siendo la individualidad la reflexión en sí negativa del concepto. Por esto es, ante todo, la libre diferencia del concepto como la primera negación, donde

es puesta la determinación del concepto, pero como particularidad; es decir, que los diferentes elementos tienen, en primer lugar, el uno con respecto al otro, sólo el carácter de momentos del concepto, y, en segundo lugar, es puesta a la vez su identidad, el ser el uno el otro. Esta particularidad del concepto que es puesta, es el juicio.

Las ordinarias especies de conceptos, claros, distintos o adecuados, pertenecen, no al concepto, sino a la psicología, puesto que por conceptos claros y distintos se entienden representaciones; y son claras las abstractas y determinadas como simples, distintas aquéllas en que es puesta de relieve una nota, esto es, una determinación cualquiera, que sirva de signo al conocimiento subjetivo. Nada da mejor la marca de la exterioridad y de la decadencia de la lógica que esta categoría favorita de la nota (1). La palabra adecuado se refiere directamente al concepto y aun a la idea; pero no expresa otra cosa que lo que hay de formal en la concordancia de un concepto, o también de una representación con su objeto. Los llamados conceptos subordinados y coordina-

(1) La proposición anterior sólo se encuentra en la tercera edición. (N. de L.)

dos, tienen por fundamento la vacua diferencia entre lo universal y lo particular, y su relación, en una reflexión extrínseca. Pero, además, una enumeración de especies de conceptos contrarios y contradictorios, afirmativos y negativos, etc., no es otra cosa que un recoger al acaso determinaciones del pensamiento, las cuales pertenecen por sí a la esfera del ser o de la esencia donde ya han sido consideradas y que no tienen que ver con la determinación del concepto como tal. Las verdaderas diferencias del concepto, lo universal, lo particular y lo individual, no constituyen especies de conceptos, sino en cuanto son separados entre sí por una reflexión extrínseca. La diferencia inmanente y determinación (1) del concepto, está en el juicio, porque juzgar es determinar el concepto.

(1) Segunda edición: Reflexión. (N. de L.)

B

El juicio

§ 166

El juicio es el concepto en su particularidad como relación diferencial de sus momentos, los cuales siendo cada uno de ellos subsistentes por sí, y a la vez idénticos consigo mismos, no lo son el uno con el otro.

Comúnmente en el juicio se piensa primero en la independencia de los extremos, del sujeto y predicado: se piensa que el sujeto es una cosa o determinación por sí, e igualmente que el predicado es una determinación universal fuera de aquel sujeto y existente en mi cerebro: la cual determinación es luego unida a la otra, y con esto queda formado el juicio. Pero como la cópula *es* atribuye el predicado al sujeto, aquella subsunción extrínseca y subjetiva es negada de nuevo, y el juicio es considerado como una determinación del objeto mismo. La significación etimológica del juicio en nuestro idioma ale-

mán, es más honda y expresa la unidad del concepto como el hecho primero y más profundo, y su distinción como la partición originaria (1); es decir, lo que constituye verdaderamente el juicio.

El juicio abstracto es la proposición: lo singular es lo universal. Estas son las determinaciones que el sujeto y el predicado tienen primeramente el uno para el otro, siendo tomados los momentos del concepto en su inmediata determinación o primera abstracción. (Las proposiciones: lo particular es lo universal, y lo individual es lo particular, pertenecen a la ulterior determinación del juicio.) Hemos de considerar como una carencia de espíritu de observación estúpida, el hecho de no haber notado en las lógicas que en todo juicio está expresa dicha proposición: lo individual es lo universal, o más determinadamente: el sujeto es el predicado (por ejemplo, Dios es espíritu absoluto). Ciertamente, las determinaciones de individualidad y universalidad, sujeto y predicado, son también distintas; pero no por ello es menos indubitado el hecho uni-

(1) *Urteil*, juicio; etimología, *Ur-teil*; *Ur*, originario, y *Teil*, parte. Las palabras *di-judico* *dis-cerno*, o *χρίνω*, *όία-χρίνω*, implican también división, pero no una división originaria.

versal de que todo juicio las acusa como idénticas.

La *cópula es* procede de la naturaleza del concepto que es ser idéntico consigo mismo en su manifestarse exteriormente: lo individual y lo universal son, como sus momentos, determinaciones que no pueden ser aisladas. Las precedentes determinaciones de la reflexión tienen también en sus relaciones la referencia de la una a la otra; pero su conexión es solamente el tener, no ya el ser, la identidad puesta como tal, o sea la universalidad. El juicio es, por tanto, primeramente, la verdadera particularidad del concepto, siendo su determinación o diferencia, la cual sigue siendo, no obstante, universalidad.

§ 167

El juicio es tomado, ordinariamente, en sentido subjetivo, como una operación y forma que se encuentra sólo en el pensamiento consciente de sí mismo. Pero esta diferencia no se tiene en el respecto lógico en el cual el juicio ha de tomarse del todo universalmente; todas las cosas son juicios; esto es, son individuos que tienen en sí una universalidad o naturaleza interior, o son universales individualizados; la universalidad

dad y la individualidad se distinguen en sí; pero son también idénticas.

El llamado sentido meramente subjetivo del juicio, como si yo atribuyese a un sujeto un predicado, está contradicho por la expresión del juicio que es, por el contrario, objetiva: «la rosa *es* rosa», «el oro *es* metal», etc.; ya no soy yo quien atribuye a ellos alguna cosa (1). Los juicios (2) difieren de las proposiciones: las últimas contienen una determinación de los sujetos, que no está con ellos en la relación de la universalidad, un estado o una acción singular y semejantes: «César nació en Roma en tal o cual año, e hizo la guerra durante diez años en las Galias, pasó el Rubicón», etc., son proposiciones, no juicios (3). Es, además, algo completamente vacío decir que, proposiciones como: «Yo he dormido bien esta noche», o también: «Presenten armas», puedan ser traducidas en forma de juicio. La proposición «pasa un carro», sólo se convertiría en un juicio y en un juicio subjetivo,

(1) Esta primera frase se encuentra sólo en la tercera edición. (N. de L.)

(2) Segunda edición: *Los juicios en sentido subjetivo*. (N. de L.)

(3) La prop. «César» fué añadida en la tercera edición. (N. de L.)

cuando pudiese haber duda de que lo que pasa es un carro, o que se mueve el objeto y no más bien el punto desde el cual nosotros observamos; esto es, cuando yo tengo interés en encontrar la determinación de una representación mía aun no convenientemente determinada (1).

(1) Sin embargo, ha prevalecido la identificación de la proposición con el juicio, no habiendo entre ambos más diferencia sino la de la naturaleza puramente mental del primero y exterior del segundo. En efecto, no puede haber otra diferencia entre ambos sino que la proposición es el vehículo por el cual el juicio se exterioriza y da nacimiento a la responsabilidad. Cuando decimos: «César ha nacido en Roma», atribuimos al sujeto César participación en la categoría universal que expresa el verbo nacer, que es universal, porque conviene, no sólo a César, sino a todo el que nace. Prueba de ello es que la frase puede construirse, y así se construye en la mayor parte de las lenguas; en la forma César es nacido: *Cäsar ist geboren*, en alemán; *Cesare è nato*, en italiano, etc. De aquí que el participio tenga la forma declinable del adjetivo y haga su oficio. La frase «presenten armas» implica esta otra que las armas deben ser presentadas, en la que no hay duda que el atributo tiene carácter universal y así en todas las demás. (Nota del T.)

§ 168

El punto de vista del juicio es la finidad, y la finidad de las cosas consiste, desde aquel punto de vista, en que son juicios; y que su ser particular y su naturaleza universal (su cuerpo y su alma) están, sí, reunidos (de lo contrario las cosas no serían nada); pero que estos sus momentos son tan diversos (1) cuanto, en general, separables.

§ 169

En el juicio abstracto, lo individual es lo universal; el sujeto, como lo que se refiere a sí negativamente es lo inmediatamente concreto; el predicado, por el contrario, es lo abstracto, lo indeterminado, lo universal. Pero estando unido mediante el *es*, el predicado debe también contener, en su universalidad, la determinación del sujeto. Esta es la particularidad, y la particularidad es la identidad, que viene puesta, del sujeto con el predicado, la cual, como lo que es indiferente respecto a esta diferencia de forma, es el contenido. •

(1) En la segunda edición: «tienen también independencia esencial entre sí».

El sujeto, sólo en el predicado obtiene su explícita determinación y su contenido; por sí es una mera representación o un mero nombre. En los juicios: «Dios es lo que hay de más real», etc., o «lo absoluto es idéntico consigo mismo», etc., Dios, lo absoluto, es un mero nombre; lo que el sujeto es, sólo se dice en el predicado. Lo que pueda ser, por otra parte, como concreto, es cosa que no interesa en este juicio (V. § 31).

§ 170

Por lo que se refiere a la más precisa determinación del sujeto y del predicado, el primero como referencia negativa a sí mismo (§ 163, 166 obser.), es el fundamento firme, en el cual el predicado tiene su subsistencia y es idealmente (está unido al sujeto, es inherente a él); y como el sujeto es en general e inmediatamente concreto, el contenido determinado del predicado es sólo una de las muchas determinaciones del sujeto, y este es más rico y amplio que el predicado.

A la inversa, el predicado, como universal, subsiste por sí y le es indiferente si el sujeto existe o no; trasciende del sujeto, lo subsume en sí y es, por su parte, más amplio que el sujeto. Sólo el contenido deter-

minado del predicado (V. párr. precedente) constituye la identidad de ambos.

§ 171

Sujeto, predicado y el contenido determinado o la identidad, son primeramente puestos en el juicio, en su relación misma, como diversos y divergentes. Pero en sí; esto es, según el concepto, son idénticos, puesto que la totalidad concreta del sujeto es ser, no una cualquiera multiplicidad indeterminada, sino sólo la individualidad, lo particular y lo universal en una identidad, y precisamente esta unidad es el predicado (§ 170). En la cópula, además, la identidad del sujeto y del predicado es puesta, sí; pero primeramente sólo como un *es* abstracto. Según esta identidad, el sujeto es de poner también en la determinación del predicado, con lo que éste recibe la determinación del primero, y la cópula se llena. Esta es la determinación ulterior, por medio de la cópula llena de contenido, por lo que el juicio se convierte en silogismo. La determinación ulterior es, en el juicio, primero, el determinar la universalidad, que era abstracta y sensible, como totalidad, género y especie; y como universalidad desarrollada del concepto.

El conocimiento de la determinación ulterior del juicio es lo que da una conexión y un sentido a las que se suelen exponer como especies del juicio. La ordinaria enumeración, además de tener un aspecto completamente accidental, es superficial y aun bárbara al establecer las distinciones; juicio positivo, categórico, asertórico, en parte, son distinciones tomadas al vuelo; en parte, quedan indeterminadas. Los diversos juicios han de considerarse como necesariamente derivados el uno del otro y como una ulterior determinación del concepto; porque el juicio no es otra cosa que el concepto determinado.

α) JUICIO CUALITATIVO

§ 172

El juicio inmediato es el juicio del ser determinado; el sujeto es puesto en una universalidad como en su predicado, el cual es una cualidad inmediata (y por tanto sensible). Así tenemos 1) juicio positivo: lo individual es un particular. Pero lo individual no es un particular; más precisamente dicha cualidad individual no responde a la naturaleza concreta del sujeto, por lo que tenemos 2) juicio negativo.

Una de las ideas esenciales de la lógica ordinaria, es que los juicios cualitativos como la «rosa es roja» o «no es roja», pueden contener verdad. Pueden ser exactos, es decir, en el recinto limitado de la percepción, de la representación y del pensamiento finito: esto depende del contenido, el cual es además un algo finito, no verdadero por sí. Pero la verdad reposa sólo en la forma; esto es, sobre el concepto que se pone, y sobre la realidad que le corresponde: y dicha verdad no se encuentra en el juicio cualitativo.

§ 173

En esta que es la primera negación, subsiste aún la relación del sujeto con el predicado; el cual es por tanto como algo relativamente universal, de lo que ha sido negada sólo la determinación («la rosa no es roja» implica que la rosa tiene un color, otro color; lo que sería a su vez un juicio positivo). Lo individual, sin embargo, no es un universal. Así 3) el juicio se divide en sí *aa*) en la vacía relación idéntica: lo individual es lo individual — juicio idéntico; y *bb*) se divide en sí como plena inconveniencia del sujeto y el predicado: el llamado juicio infinito.

Ejemplo del primero son: «el espíritu no

es un elefante», «un león no es una mesa», proposiciones exactas, pero que son absurdas, precisamente como las proposiciones idénticas: «un león es un león» o «el espíritu es el espíritu». Estos juicios son, sí, la verdad del juicio inmediato del llamado juicio cualitativo; pero no son verdaderos juicios y sólo puede presentarse en un pensamiento subjetivo, el cual puede fijar también una abstracción no verdadera. Considerados objetivamente, expresan la naturaleza de lo que es o de las cosas sensibles: a saber que se resuelven en una identidad vacía y en una relación concreta, que es, sin embargo, la diversidad cualitativa de las cosas referidas, su completa disconveniencia.

β) EL JUICIO DE REFLEXIÓN

§ 174

Lo individual, como individual (reflejo en sí) puesto en juicio, tiene un predicado, respecto del cual el sujeto, como referente a sí, es a la vez otro. En la existencia, el sujeto no es ya inmediatamente cualitativo, sino que está en relación y conexión con otro, con un mundo exterior. Con esto, la universalidad ha recibido el significado de

esta relatividad (por ej.: útil, nocivo; peso, acidez, estímulo, etc.)

§ 175

1) El sujeto, lo individual como individual (en el juicio singular) es un universal. 2) En esta relación, es elevado sobre su singularidad. Esta ampliación es extrínseca, es la reflexión subjetiva, primero la particularidad indeterminada (en el juicio particular, el cual, inmediatamente, tanto es negativo como positivo; lo individual se divide en sí; y en parte se refiere a sí, en parte a otro). 3) Algunos son universales: así, la particularidad se dilata en universalidad; o ésta, determinada por medio de la individualidad del sujeto, es la totalidad (la comunidad, la universalidad ordinaria de la reflexión).

§ 176

Por el hecho de ser determinado el sujeto igualmente como universal, su identidad con el predicado, y por consecuencia la determinación misma del juicio, es puesta como indiferente. Esta unidad del contenido,—como de la universalidad idéntica con la reflexión negativa en sí del sujeto—,

hace de la relación del juicio una relación necesaria.

γ) JUICIO DE LA UNIVERSALIDAD

§ 177

El juicio de la necesidad, esto es, de la identidad del contenido en su distinción, 1) contiene en el predicado en parte la esencia o naturaleza del sujeto, lo universal concreto—el género—; en parte, como este universal tiene en sí además la determinación como negativa, contiene la determinación esencial exclusiva—la especie—; juicio categórico.

2) Conforme a su sustancialidad (1), los dos lados reciben la forma de realidad independiente, cuya identidad es sólo interior: por lo que a la vez, la realidad del uno no es suya, sino que es el ser del otro:—juicio hipotético.

3) Si en esta exteriorización del concepto se pone a la vez la identidad interna, lo universal es el género que en su individualidad exclusiva es idéntico a sí mismo. El

(1) En la 2.^a edic.: «según la diferencia sustancial (N. de L.)

juicio que tiene este universal en sus dos extremos,—una vez como tal, otra como el círculo de su particularización que se excluye a sí misma, cuyo *aut-aut* y el *asi-como* constituye el género—es el juicio disyuntivo. La universalidad, antes como género y ahora también como ámbito de sus especies, es, de tal modo, determinada y puesta como totalidad.

δ) EL JUICIO DEL CONCEPTO

§ 178

El juicio del concepto tiene por contenido el concepto, la totalidad en forma simple, lo universal con su completa determinación. El sujeto es 1), en primer lugar, un individual, que tiene por predicado la reflexión del ser determinado particular sobre su universal—la concordancia o no concordancia de estas dos determinaciones: bueno, verdadero, exacto, etc.—, y este es el juicio asertórico.

Sólo a este juzgar, si un objeto es bueno o malo, verdadero, bello, etc., se llama, aun en la vida ordinaria, juzgar; no se atribuirá facultad de juicio a un hombre que sepa hacer, por ejemplo, los juicios positivos o ne-

gativos: «esta rosa es roja», «este cuadro es rojo, verde, gris, etc.».

Por medio del principio del saber inmediato y de la fe, ha sido constituido, aun en la filosofía, única y esencial forma doctrinal el juicio asertórico, que en la sociedad, cuando pretende deber valer por sí, pasa más bien por inconveniente. Y en las llamadas obras filosóficas que afirman aquel principio, se pueden leer centenares y centenares de aserciones sobre la razón, el saber, el pensamiento, etc.; las cuales, como la autoridad externa no tiene ya gran valor, tratan de procurarse fe con la infinita repetición de una y la misma cosa.

§ 179

El juicio asertórico no contiene, en su sujeto primeramente inmediato, la relación de lo particular y universal, que está expresa en el predicado. Este juicio es, por tanto, solamente una particularidad subjetiva; y enfrente de él se levanta, con igual razón o sin razón, la aserción opuesta: es por esto 2), sólo un juicio problemático. Pero 3), cuando la particularidad objetiva está puesta en el sujeto, y su especificación es la conformación de su ser determinado, el sujeto expresa sólo su relación con su determinación,

esto es, con su género; y por consiguiente, lo que (v. § anterior) constituye el contenido del predicado (ésta—la individualidad inmediata—casa, género—hecha de este o del otro modo—especificación, es buena o mala), tenemos así el juicio apodíctico. Todas las cosas son un género (que es su destino y fin) en una realidad individual de una particular conformación, y su finalidad es, que lo particular de ellas puede ser, o también no ser, conforme a lo universal.

§ 180

Sujeto y predicado son por esto, cada uno de ellos, el juicio entero. La conformación inmediata del sujeto se muestra, primero, como la razón de ser mediadora entre la singularidad de la cosa real y su universalidad: como la razón de ser del juicio. Lo que es puesto de hecho es la unidad del sujeto y del predicado como el concepto mismo; esto es lo que da un contenido al vacío *es* de la cópula; y como sus momentos como sujeto y predicado son a la vez distintos, el concepto es puesto como unidad de éstos como la relación mediadora, el silogismo.

ε) EL SILOGISMO

§ 181

El silogismo es la unidad del concepto y del juicio: es el concepto como la simple identidad en la cual las distinciones de forma del juicio han sido retrotraídas; y es el juicio, en cuanto a la vez es puesto en realidad; esto es, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es lo racional y todo lo que es racional.

El silogismo se suele exponer ordinariamente como la forma de lo que es racional; pero como forma subjetiva y sin que entre ella y cualquier otro contenido racional—por ejemplo, un principio racional, una acción racional, una idea, etc.—se muestre conexión alguna. Se habla en general mucho y con frecuencia de la razón; y se apea a la razón, sin indicar cuál es su determinación, qué cosa es y casi nunca se piensa relacionarla con el silogismo. Y, en efecto, el silogismo formal es lo racional en forma tan exenta de razón que nada tiene que ver con un contenido racional. Pero como tal contenido puede ser racional solamente por medio de la determinación por la cual el pensamiento es razón, éste puede ser tal so-

lamente por medio de aquella forma, que es el silogismo. Este no es otra cosa que el ponerse (primero formal) del concepto real, como en este párrafo se dice. El silogismo es, por tanto, la razón de ser esencial de toda verdad; y según eso, la definición de lo absoluto es esta: que lo absoluto es el silogismo, o, expresando tal determinación en una proposición: toda cosa es un silogismo. Toda cosa es concepto, y su ser determinado es la distinción de sus momentos; así que su naturaleza universal toma realidad exterior, por medio de la particularidad, y así, y como reflexión negativa en sí, se hace individual. O, a la inversa, lo real es un individual que por medio de la particularidad, se eleva a lo universal y se hace idéntico a sí mismo. Lo real es uno; pero es también el romperse de los momentos del concepto: y el silogismo es el círculo de la mediación por medio del cual se pone como uno.

§ 182

En el silogismo inmediato, las determinaciones del concepto están como abstraídas, la una respecto de la otra en relación externa; así, que los dos extremos son la individualidad y la universalidad; pero el concepto, como el medio que estrecha a la vez

a los dos, es igualmente solo, la particularidad abstracta. Los extremos están, pues, tanto entre sí como respecto de su medio, indiferentes por sí. Este silogismo es lo racional en cuanto privado de concepto; el el silogismo formal del intelecto. El sujeto es en él unido a otra determinación; o bien lo universal, por medio de esta mediación, subsume un sujeto extrínseco a él. En el silogismo racional, por el contrario, el sujeto, por medio de la mediación se une con sí mismo. Así es verdadero sujeto; o bien así el sujeto contiene ya en sí el silogismo racional.

En la consideración siguiente, el silogismo del intelecto es expresado, según el significado ordinario y corriente, en su modo subjetivo; el cual le corresponde en el sentido que nosotros hacemos dichos silogismos. En efecto, es solamente un silogizar subjetivo; pero tiene, a la vez, significado objetivo, expresando sólo la finidad de las cosas, si bien en el modo determinado que la forma ha alcanzado aquí. En las cosas finitas la subjetividad está como cosaidad, separable de sus propiedades, de sus particularidades; separable también de su universalidad, así en cuanto ésta es la mera cualidad de la cosa y su conexión externa con otras cosas, como en cuanto es su género y concepto.

ψ) SILOGISMO CUALITATIVO

§ 183

El primer silogismo es el silogismo del ser determinado o silogismo cualitativo, como indicamos ya en el párrafo anterior, 1) I-P-U, es decir, que un sujeto como individual es, por medio de una cualidad (de un particular), unido a una determinación universal.

Que el sujeto (el *terminus minor*) tenga aún otras determinaciones además de la individualidad, e igualmente el otro extremo (el predicado de la conclusión, el *terminus maior*) sea determinado también de otro modo que no solamente como un universal, es cosa que aquí dejamos a un lado; aquí sólo consideramos las formas, por medio de las cuales ellos, los términos producen la conclusión.

§ 184

Este silogismo es del todo accidental por lo que se refiere a sus determinaciones, porque el medio, como particularidad abstracta, es sólo una cualquiera determinación del sujeto, el cual, como algo inmediato y por consiguiente empírico-concreto, tiene

otras varias; por lo que puede ser unido con otras varias universalidades. Así también, una particularidad singular puede tener en sí diversas determinaciones; por lo que el sujeto, por medio del mismo *medius terminus*, puede ser referido a diferentes universales.

El silogizar en forma puede decirse que ha pasado de moda; pero no porque se haya demostrado su inexactitud, justificando de este modo su abandono. Este párrafo y el siguiente explican la nulidad de tal silogizar para los fines de la verdad.

Según lo que se ha indicado en este párrafo por medio de dichos silogismos, se puede, como se suele decir, probar las cosas más diversas. Basta con tomar el término medio, del cual se puede hacer el tránsito a la determinación deseada. Pero con otro término medio se puede probar cualquiera otra cosa y hasta lo contrario. Cuanto más concreto es un objeto, tantos más lados tiene que le pertenecen y pueden servir de término medio. Cuál de estos lados sea más esencial que los demás, debe a su vez fundarse sobre un silogizar semejante que se atiene a la singular determinación y puede fácilmente encontrar por ésta un lado y un aspecto según el cual ella se puede hacer valer como importante y necesaria.

§ 185

Este silogismo es además accidental por la forma de la relación que se encuentra en él. Según el concepto del silogismo, la verdad es la relación de los diferentes elementos por medio de un medio, que es su unidad. Pero las relaciones de los extremos con el medio (las llamadas premisas, mayor y menor) son más bien relaciones inmediatas.

Esta condición del silogismo se expresa también por medio de un progreso infinito, como exigencia de que las premisas deben también cada una ser probadas por medio de un silogismo. Pero como el silogismo tiene dos premisas inmediatas, esta exigencia se repite y se repite, duplicándose siempre hasta el infinito.

§ 186

Lo que (y por cierto por su importancia empírica) ha sido disputado como defecto del silogismo, al cual, en esta forma le es atribuida absoluta exactitud, debe en la determinación ulterior del silogismo corregirse por sí. Aquí, dentro de la esfera del concepto, como en la del juicio, la determinación opuesta no es solamente meramente en

sí, sino que es puesta; y así también para las ulteriores determinaciones del silogismo es necesario acoger solamente lo que ha sido puesto cada vez por medio del silogismo mismo.

Por medio del silogismo inmediato, I-P-U, lo individual es mediado con lo universal y puesto en esta conclusión como universal. Lo individual, como sujeto, y también como universal, es ahora de este modo, la unidad de los dos extremos y el mediador: lo que da la segunda figura del silogismo, 2) U-I-P. Esta expresa la verdad de la primera; esto es: que la mediación ha tenido lugar en la individualidad, y por consiguiente es algo de accidental.

§ 187

La segunda figura une lo universal (que por la conclusión anterior estaba determinado por lo individual, y que, por lo tanto, toma ahora el lugar del sujeto inmediato) con lo particular. Lo universal es, por consiguiente, mediante esta conclusión, puesto como particular, y por consiguiente, como mediador de los extremos, cuyo puesto toman ahora los otros, que es la tercera figura del silogismo: 3) P-U-I.

Las llamadas figuras del silogismo (Aristóteles con razón no enumera más que tres:

la cuarta es una adición superflua, más bien absurda de tiempos posteriores) en la ordinaria exposición que de ellas se hace, son puestas la una junto a la otra, sin que se piense en lo más mínimo en demostrar su necesidad y mucho menos su significado y su valor. No es, pues, maravilla que las figuras hayan sido después consideradas como un mero formalismo. Tienen, sin embargo, una significación muy profunda que se basa en la necesidad que hace que cada momento, en cuanto determinación del concepto, sea en sí mismo el todo y la razón mediadora. En cuanto a las indagaciones que tienen por objeto determinar cuáles son las proposiciones que dan un modo concluyente en las diferentes figuras, si deben ser universales, negativas, etc., constituyen una especie de procedimiento mecánico que no tiene importancia ni significación racional y que justamente ha caído en desuso. Y no sirve para justificar la importancia de estas indagaciones, así como la del silogismo intelectual apelar a Aristóteles; el cual, ciertamente, las ha descrito, como otras muchas formas del espíritu y de la naturaleza, y ha investigado y puesto en claro su carácter. Pero en sus conceptos metafísicos, lo mismo que en sus conceptos de las cosas de la naturaleza, estaba tan lejos de querer elevar la forma del silogismo intelectual a funda-

mento y criterio, que se podría decir que jamas hubiera llegado a descubrir uno solo de estos conceptos si hubiese tenido que someterlo a las leyes del intelecto. Lo que siempre domina en sus numerosas y profundas investigaciones, no es el intelecto, sino el pensamiento especulativo, y el silogismo del intelecto, cuyas formas determinó el primero, no penetró en esta esfera por obra suya.

§ 188

Como todo momento ha ocupado sucesivamente el puesto del medio y de los extremos, su diferencia, determinada entre sí, se ha suprimido; y el silogismo tiene primeramente, como su relación, en esta forma de la indiferencia de sus momentos, la identidad intelectual extrínseca, la igualdad: que es el silogismo cuantitativo o matemático. Cuando dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí.

§ 189

De aquí resulta, respecto de la forma: 1) que todo momento ha tenido la determinación y el puesto del medio y que, por tanto, constituye todo el silogismo, y ha perdido en sí la unilateralidad de su abstrac-

ción (párrafos 182 y 183); 2) que la mediación (párrafo 185) ha sido realizada igualmente sólo en sí; esto es, sólo como un círculo de mediaciones, que se suponen la una a las otras. En la primera figura I-P-U, las dos premisas I-P y P-U son aún inmediatas: aquélla es mediada en la tercera, ésta en la segunda figura. Pero cada una de estas dos figuras presupone, por la mediación de sus premisas, también las otras dos.

En consecuencia de esto, la unidad mediadora del concepto hay que ponerla, no sólo como particularidad abstracta, sino como unidad desarrollada de la individualidad y de la universalidad, y esto es, en primer lugar, como unidad refleja de estas determinaciones: la individualidad determinada juntamente como universalidad. Dicho medio da el silogismo de reflexión.

SILOGISMO DE REFLEXIÓN

§ 190

El medio, en primer lugar: 1) no sólo como determinación particular del sujeto, sino también como todos los singulares sujetos concretos, a los cuales corresponde también aquella determinación juntamente con las otras, da lugar al silogismo de la totalidad.

La mayor, que tiene por sujeto la determinación particular, el *terminus medius* como totalidad, presupone, al contrario, la conclusión, que debería tener aquélla por supuesto. La mayor reposa, por tanto, 2) sobre la inducción, cuyos medios son los individuales completos como tales, *a, b, c, d*, etc. Pero como la individualidad inmediata y empírica es diversa de la universalidad, y por esto no puede garantizar ninguna conclusión perfecta, la inducción reposa 3) sobre la analogía, cuyo medio es un individual, pero en el sentido de su universalidad esencial, de su género y de su determinación esencial. El primer silogismo halla su mediación en el segundo, y éste en el tercero; pero éste exige igualmente una universalidad en sí determinada, o la individualidad como género, después que la forma de la relación extrínseca de individualidad y universalidad han sido recorridas en el silogismo de reflexión.

Mediante el silogismo de la totalidad, se corrige el defecto indicado en el párrafo 184, de la forma fundamental del silogismo intelectual; pero solamente de un modo que nace el nuevo defecto de que la premisa mayor presupone lo que debería ser conclusión, y la presupone como una proposición que, por lo mismo, es inmediata. «Todos los hombres son mortales, luego Cayo es mor-

tal». «Todos los metales son conductores de la electricidad, luego el cobre también lo es.» Para poder enunciar aquellas premisas mayores que, como todos, deben expresar individuos inmediatos, y ser esencialmente proposiciones empíricas, es necesario que ya anteriormente hayan sido comprobadas como exactas las proposiciones sobre el singular Cayo y sobre el singular cobre. Con razón se acusa, no sólo de pedantería, sino de formalismo, vacío a silogismos como éste: Todos los hombres son morfales, Cayo es hombre, etc.

SILOGISMO DE LA NECESIDAD

§ 191

Este silogismo, tomado según sus determinaciones meramente abstractas, tiene por medio lo universal, como el silogismo de reflexión tiene la individualidad—éste en la segunda, aquél en la tercera figura (§ 187)—: lo universal puesto como esencialmente determinado en sí. En primer lugar, 1) lo particular es, en el significado de género o especie determinada, la determinación mediadora en el silogismo categórico; 2) lo individual, en el significado de ser inmediato, porque hace y recibe la mediación a la vez,

es la misma determinación en el silogismo hipotético; 3) si lo universal, que es el mediador, es puesto también como totalidad de sus especificaciones, y como un particular singular, individualidad exclusiva—tenemos el silogismo disyuntivo—; de modo que uno y mismo universal es en las determinaciones de éste, como si allí se encontrase solamente en las formas de la diferencia.

§ 192

El silogismo ha sido tomado según las diferencias que contiene; y el resultado general a que se ha llegado, es que en ellas tiene lugar el suprimirse de estas diferencias y de la exterioridad del concepto. A saber: 1) cada uno de los momentos mismos se ha mostrado como la totalidad de los momentos, y, por tanto, como silogismo entero: son por esto idénticos en sí; y 2) la negación de sus distinciones y de su mediación constituye el ser por sí; así que un solo y mismo universal es aquel que se encuentra en estas formas y es puesto también como su identidad. En esta idealidad de los momentos, el silogizar reúne las determinaciones de contener esencialmente la negación de las determinaciones a través de las cuales se pasa; con esto de ser una negación al negar la

mediación, y un conectar el sujeto, no ya con otro, sino con el otro negado; esto es, consigo mismo.

§ 193

Esta realización del concepto, en la cual lo universal es esta única totalidad vuelta en sí, cuyas diferencias son, además, esta totalidad, y que, con negar de la mediación, se ha determinado como unidad inmediata, es el objeto.

Por extraño que pueda aparecer a primera vista este tránsito del sujeto al objeto, del concepto en general y más precisamente del silogismo, sobre todo cuando se considera sólo al silogismo intelectual y el silogizar como un acto de la conciencia, no se puede hacer este tránsito plausible a la conciencia representativa. Todo lo que se puede hacer es ver si lo que se llama objeto, según nuestra representación ordinaria, corresponde, en cierto modo, a la determinación del objeto que aquí hacemos. Mas por objeto no se suele entender, ordinariamente, ni un ser abstracto, o una cosa existente, o, en general, algo de real, sino algo de independiente, concreto y realizado en sí: esta realización es la totalidad del concepto. Que el objeto sea también un objeto puesto frente a otro y que le es exterior; esto se determina-

rá luego cuando se ponga en antítesis con lo subjetivo; pero aquí, donde se le considera como aquello a lo cual el concepto ha pasado en su mediación, es sólo inmediato e ingenuo; como también el concepto, sólo en la posición ulterior, es determinado como lo subjetivo.

Además, el objeto en general es el todo uno, aun ulteriormente determinado en sí, el mundo objetivo en general, Dios, el objeto absoluto. Pero el objeto tiene también las diferencias, se fracciona en la multiplicidad indeterminada (como mundo objetivo), y cada uno de estos seres individualizados, es también un objeto, una existencia en sí concreta, acabada e independiente.

Así como la objetividad ha sido comparada con el ser, la existencia y la realidad, así también el tránsito a la existencia (porque el ser es lo primero inmediato del todo abstracto) debe ser comparada con el tránsito a la objetividad. La razón de la cual procede la existencia, la relación reflexiva que se suprime en la realidad, no son otra cosa que el concepto puesto aun incompletamente, o son lados solamente, abstractos de él: el concepto es la unidad de ambos, y el objeto unidad, no sólo esencial, sino universal en sí, que no contiene sólo diferencias reales, sino que las contiene en sí como totalidad.

Es claro, por lo demás, que en todos estos tránsitos se trata de algo más que de mostrar simplemente la inseparabilidad del concepto y del pensamiento del ser. Ha sido observado con frecuencia que el ser no es otra cosa más que la simple relación consigo mismo, y que esta pobre determinación es sin más contenida en el concepto o también en el pensamiento. El significado de estos pasajes es el no acoger determinaciones como solamente contenidas (como sucede también en la prueba ontológica, mediante la afirmación de que el ser es una de las realidades); sino el tomar el concepto como debe ser antes determinado por sí cual concepto—con lo cual esta lejana abstracción del ser, o también de la objetividad, no tiene nada que ver—, y en su determinación como determinación del concepto, ver solamente si pasa, y que pasa a una forma diversa de la determinación, conforme pertenece al concepto y aparece en él.

Si el producto de este paso, el objeto, es puesto en relación con el concepto—que ha desaparecido con esto dentro, por lo que se refiere a su forma peculiar—, el resultado puede ser exactamente expresado así: que en sí, el concepto, o si se quiere la subjetividad y el objeto son lo mismo. Es igualmente exacto, sin embargo, que son diversos; y siendo la una cosa tan verdadera como la

otra, la una es tan falsa como la otra: tal modo de expresarse es incapaz de representar la verdad del hecho. Aquél en sí es un abstracto, y aun más unilateral que el concepto mismo, cuya unilateralidad en general se suprime con el suprimir que el concepto se hace a sí mismo, poniéndose como objeto, esto es, como la unilateralidad opuesta a la otra. Así también, éste en sí, mediante la negación de sí mismo, debe determinarse como ser para sí. Y, en todo caso, la identidad especulativa, no es la identidad trivial de que el concepto y el objeto sean en sí idénticos. Observación que ha sido repetida bastante frecuentemente; pero no podría ser repetida bastante, cuando la intención fuera poner un término a los equívocos, insulsos y y completamente mal intencionados, sobre esta identidad: cosa, por lo demás, que no es de esperar racionalmente.

Por lo demás, aquella unidad tomada del todo generalmente, sin consideración a la forma unilateral de su ser en sí, es, como es sabido, la unidad presupuesta en la prueba ontológica de la existencia de Dios, bajo la razón del ser más perfecto. En Anselmo, al cual pertenece la primera manifestación del pensamiento altamente notable de esta prueba, se trata ciertamente, en primer lugar, sólo de la cuestión de si en nuestro pensamiento hay un contenido. Sus palabras son

sencillamente estas: *Certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsam, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hic esse non potest* (1). Las cosas finitas, según las determinaciones en que aquí nos encontramos, consisten en esto: que su objetividad no está de acuerdo con el pensamiento de las mismas; esto es, con su determinación, con su género y con su fin. Descartes, Espinosa, y otros, han expresado esta unidad más objetivamente. Pero el principio de la certidumbre inmediata o de la fe, la presenta más bien según la manera subjetiva de Anselmo: esto es, que a la representación de Dios va inseparablemente unida la determinación de su ser en nuestra conciencia. Cuando el principio de esta fe concibe también las representaciones de las cosas externas finitas en la inseparabilidad de la conciencia de ellas y de su ser, porque en la intuición están unidas con la determinación de la existencia, esto ciertamente es exacto. Pero sería el mayor absurdo, el entender que en nuestra conciencia la

(1) *Proslogium*, c. 2.

existencia vaya unida a la representación de las cosas finitas, del mismo modo que a la representación de Dios: se olvidaría que las cosas finitas son mudables y pasajeras; esto es, que la existencia va unida a ellas sólo transitoriamente; que esta unión no es eterna, sino separable. Anselmo tiene, por lo tanto, razón al no tener en cuenta la conexión que se encuentra en las cosas finitas, declarando sólo perfecto aquello que no es solamente de modo subjetivo, sino que es a la vez de modo objetivo. Todos los aires de superioridad respecto a la llamada prueba ontológica y respecto de la determinación de lo perfecto, de Anselmo, no sirven de nada, puesto que tal idea ha nacido del buen sentido ingenuo, y reaparece en toda filosofía, sin que se sepa y sin que se quiera; por ejemplo, en el principio de la fe inmediata.

Pero el defecto en la argumentación de Anselmo (defecto de que han participado la de Descartes, la de Espinosa, y aun la del saber inmediato), es esta unidad que es enunciada como el perfectísimo y aun subjetivamente, como el verdadero saber, es presupuesta; es decir, es tomada sólo como unidad en sí. A esta unidad que por esto es abstracta, es contrapuesta la diversidad de las dos determinaciones, como ha sucedido hace tiempo contra Anselmo; es decir, en

efecto, que la representación y la existencia de lo finito es contrapuesta al infinito, porque, como ya hemos dicho, lo finito es una objetividad de tal naturaleza, que no es adecuada a su fin, y es diversa de él; o lo que es lo mismo, es una representación algo subjetiva que no entraña la existencia. Esta objeción y oposición se destruye con sólo demostrar que lo finito es algo no verdadero; que estas determinaciones son por sí unilaterales y nulas; y que la identidad, por consiguiente, es aquella a la cual ellas mismas pasan y-en que son reconciliadas.

El objeto

§ 194

El objeto es ser inmediato con ocasión de la indiferencia respecto de la diferencia que en él se ha suprimido; y es en sí totalidad, y a la vez (porque esta identidad es sólo identidad en sí misma de los momentos), es, además, indiferente respecto de su unidad inmediata; es un romperse en seres distintos, cada uno de los cuales es el mismo, la totalidad. El objeto es, por tanto, la absoluta contradicción de la independenciam completa de lo múltiple, y, además, de la dependencia completa de la misma, la dependencia de la independenciam.

La definición: lo absoluto es el objeto, está contenido de modo más determinado en la mónada leibniziana que debe ser un objeto, pero un objeto dotado de la facultad de representar el universo; esto es, la totalidad de la representación del mundo: en su sim-

ple unidad, toda diferencia aparece sólo como ideal, como algo privado de independencia. En la mónada nada viene del exterior; es en sí el concepto entero, distinguido sólo mediante su propio mayor o menor desenvolvimiento. También esta simple totalidad se rompe en la absoluta multiplicidad de las diferencias, de modo que éstas son mónadas independientes. En la mónada de las mónadas y en la armonía preestablecida de sus desarrollos internos, estas sustancias son también reducidas a la dependencia y a la idealidad. La filosofía de Leibniz es, por consiguiente, la contradicción completamente desarrollada.

EL MECANISMO

§ 195

El objeto 1) en su inmediatividad, es el concepto solamente en sí; el concepto es primeramente fuera del objeto, y toda determinación es extrínsecamente puesta. Como unidad de los diferentes, el objeto es, por tanto, un compuesto, un agregado; y su eficacia sobre el otro es una relación extrínseca, que es el mecanismo formal. Los objetos, en esta relación y dependencia, quedan además independientes, siendo un obstáculo los unos a los otros exteriormente.

Como presión y choque son relaciones mecánicas, también nosotros sabemos mecánicamente, de memoria, cuando las palabras no tienen significado para nosotros y permanecen extrínsecamente a los sentidos, a la representación, al pensamiento: son exteriores también a sí mismas y forman una sucesión sin significación ni valor. La acción, por ejemplo, la práctica religiosa, etcétera, es igualmente mecánica, cuando lo que el hombre hace está determinado por las leyes de un ceremonial, por un director espiritual, etc., y su propio espíritu y voluntad no se encuentra en sus acciones, las cuales son por lo mismo exteriores a él.

§ 196

La falta de independencia por la cual el objeto sufre violencia, no existe en él sino en cuanto es independiente (v. el párrafo anterior) y como concepto puesto en sí, una de estas determinaciones no se suprime en la otra, sino que el objeto se une por medio de la negación de sí mismo (por medio de su dependencia) consigo mismo; y así es independiente. Igualmente, en la distinción de la exterioridad y negando ésta, en su independencia, el objeto es unidad negativa consigo mismo, centralidad, subjetividad, en la

cual el mismo objeto es dirigido y referido al exterior. Este objeto exterior es igualmente central en sí, y por esto referido sólo al otro centro: tiene igualmente su centralidad en el otro, lo que da lugar 2) al mecanismo diferenciado (gravitación, apetito, instinto social, etc.)

§ 197

El desarrollo de esta relación forma el silogismo siguiente: la negatividad inmanente como individualidad central de un objeto (centro abstracto) se refiere a los objetos dependientes como al otro extremo, por obra de un medio que reúne en sí la centralidad y la dependencia de los objetos (centro relativo); lo que constituye 3) el mecanismo absoluto.

§ 198

El silogismo expuesto (I-P-U) es una triada de silogismo. La falsa individualidad de los objetos dependientes, en los cuales el mecanismo formal está como en su propia casa, es, en cuanto dependencia, universalidad extrínseca también. Estos objetos son, por tanto, el medio entre el centro absoluto y el relativo (la forma del silogismo U-I-P), porque, por medio de esta dependencia, los

dos son separados y hechos extremos, y referidos el uno al otro. Igualmente la absoluta centralidad, como lo que es sustancialmente universal (la gravedad que queda idéntica a sí misma), y que, como pura negatividad, incluye en sí la individualidad, es la mediadora entre el centro relativo y los objetos dependientes (la forma del silogismo P-U-I); es decir, que es tan esencial, por su individualidad inmanente, como algo de dirimente, cuanto es esencial por su universalidad como un vínculo de identidad y un ser en sí no perturbado.

Como en el sistema solar, así, por ejemplo, en el mundo práctico el Estado es un sistema de tres silogismos: 1.º El individuo (la persona) se une, mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales, lo que ulteriormente desarrollado da la sociedad civil), con lo universal (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno). 2.º El querer, actividad de los individuos, es el mediador, el cual satisface las necesidades por medio de la sociedad, del derecho, etc., como da cumplimiento a la sociedad, al derecho, etc. 3.º Pero lo universal (Estado, Gobierno, Derecho) es el medio sustancial, en el cual los individuos y su satisfacción tienen y reciben su completa realidad, mediación y subsistencia. Cada una de las mediaciones (como quiera que la mediación se

une con el otro extremo) se une precisamente por esto consigo misma; se produce, y esta producción es auto-conservación. Sólo mediante la naturaleza de esta unión, mediante esta triplicidad de silogismos compuestos de los mismos términos, puede un todo ser verdaderamente entendido en su organización.

§ 199

La inmediatividad de la existencia, que los objetos tienen en el mecanismo absoluto, es negada en sí en cuanto su independencia es mediada por medio de sus relaciones entre sí, y de este modo por medio de su dependencia. Así, el objeto hay que ponerle como diferente (*different*) en su existencia con respecto al otro.

b) EL QUIMISMO

§ 200

El objeto diferente tiene una determinación inmanente que constituye su naturaleza, y en la cual tiene existencia. Pero como totalidad que se ha puesto del concepto, es la contradicción de esta su totalidad y de la determinación de la existencia; es, por tan-

to, el esfuerzo por superar la contradicción, y por hacer su existencia igual al concepto.

§ 201

El proceso químico tiene por esto, como producto, la neutralidad de sus extremos en su tensión, neutralidad que constituye un ser en sí. El concepto, lo universal concreto, se une por medio de la diferencia de los objetos (la especialización) con la individualidad (con el producto), y así sólo consigo mismo. Igualmente en este proceso están contenidos también los otros silogismos; la individualidad, como actividad, es igualmente mediadora, como es lo universal concreto, la esencia de los extremos tensos, que en el producto viene a la existencia.

§ 202

El quimismo, como la relación reflexiva de la objetividad con la diferente naturaleza de los objetos, presupone a la vez la independencia inmediata de éstos. El proceso es el ir de una forma a la otra, que quedan aún exteriores a sí. En el producto neutral son suprimidas las propiedades determinadas, que los extremos tenían el uno frente

al otro. El producto es bien conforme al concepto; pero el principio que anima la diferenciación no existe en él, que ha recaído en la inmediatez; lo neutral es por esto algo de separable. Pero el principio juzgante—que dirige lo neutral en extremos diferentes y da al objeto indiferente en general su diferencia y animación con respecto a otro, y el proceso como separación con tensión—caen fuera de aquel primer proceso.

§ 203

La exterioridad de estos dos procesos—la reducción de lo diferente a lo neutral, y la diferenciación de lo indiferente o neutral—, que les hace aparecer como independientes los unos a los otros, muestra, sin embargo, su finidad en el pasar a productos, en los cuales son suprimidos. Por el contrario, el proceso representa como nula la inmediatez presupuesta de los objetos diferentes. Por medio de esta negación de la exterioridad de la inmediatez, en que el concepto se había sumergido como objeto, es puesto libremente y por sí contra aquella exterioridad e inmediatez como fin.

c) TELEOLOGÍA

§ 204

El fin es el concepto que entra en una existencia libre, el concepto que es por sí, mediante la negación de la objetividad inmediata. Es determinado como subjetivo porque esta negación es primero abstracta, y por esto también, en primer lugar, tiene la objetividad solamente frente a sí. Esta determinación de la subjetividad es, sin embargo, unilateral respecto a la totalidad del concepto mismo, porque toda determinación se ha puesto en él como superada. Así también el objeto presupuesto es, por sí mismo, solamente una realidad ideal, en sí nada. Siendo el fin esta contradicción de la identidad consigo respecto de la antítesis y de la negación puesta en él, él mismo es un negar, la actividad de negar la antítesis de modo que se pone idéntica a sí misma. Esta es la realización del fin, en la cual, haciéndose otra cosa que su subjetividad, y conquistando la objetividad, ha superado la diferencia de ambas, se ha unido sólo consigo mismo, y se ha conservado.

El concepto de fin, por una parte, ha sido llamado superfluo; por otra, con derecho,

ha sido llamado concepto de razón y contrapuesto al universal abstracto del intelecto, el cual se refiere a lo particular sólo asumiéndolo, y no lo tiene en sí. Es, además, de suma importancia la diferencia entre el fin como causa final y la causa meramente eficiente; esto es, de lo que ordinariamente se llama causa. La causa pertenece a la necesidad no descubierta aún, a la necesidad ciega; aparece, por tanto, como pasando a su otro, y perdiendo en él su primitividad al ser puesta; sólo en sí, o para nosotros, la causa se hace en el efecto causa y vuelve en sí. El fin, en cambio, es puesto como conteniendo en sí mismo la determinación, o lo que allí aparece aún como no otro—el efecto—; de modo que no pasa a su eficiencia, sino que se mantiene; esto es, no produce más que a sí mismo, y es al fin lo que era al principio, en la primitividad; por medio de esta autoconservación el fin es verdaderamente lo que es originario.

Por lo que respecta al fin, no hay que pensar, o no hay que pensar solamente, en la forma en que está en la conciencia como una determinación existente en la representación. Con el concepto de la finalidad interna Kant ha resucitado la idea en general, y especialmente la de la vida. La definición que Aristóteles da de la vida contiene ya la finalidad interna, y está por esto infinita-

mente más alto que el concepto de la teleología moderna, que tiene ante sí solamente la finalidad finita, la finalidad externa.

La necesidad, el apetito, son los ejemplos más próximos del fin. Son la contradicción sentida, que tiene lugar dentro del mismo sujeto vivo, y pasan a la actividad del negar esta negación, la cual es aún mera subjetividad. La satisfacción restaura la paz entre el sujeto y el objeto, porque lo objetivo que durante la contradicción (la necesidad) está de la otra parte, es negado en esta su unilateralidad por medio de su reunión con lo subjetivo. Los que tanto hablan de la firmeza e insuperabilidad de lo finito—así de lo subjetivo como de lo objetivo—tienen, en todo caso de apetito, el ejemplo de lo contrario. El apetito es, por decirlo así, la certidumbre de que lo subjetivo es solamente unilateral y no tiene ninguna verdad, como tampoco lo objetivo. El apetito es, además, la ejecución de esta su certidumbre; actúa la superación de esta contradicción—entre lo subjetivo que es y sigue siendo sólo subjetivo, y lo objetivo que también es y sigue siendo sólo objetivo—y de esta su finalidad.

Sobre la actividad del fin se puede también llamar la atención sobre que en el silogismo, en lo cual consiste (el silogismo de unir en sí el fin por medio de la realización), aparece esencialmente como la negación de

los términos; la negación, precisamente ahora mencionada, de la subjetividad inmediata que aparece en el fin como tal, y de la objetividad inmediata (del medio y de los objetos supuestos). Es la misma negación que se hace al elevar el espíritu a Dios, respecto a las cosas accidentales del mundo, así como respecto a la propia subjetividad; es el momento **que** (como ya se ha dicho en la introducción y en el párrafo 192) olvidado y trasladado en forma de silogismos intelectuales que se suele dar a esta elevación en las llamadas pruebas de la existencia de Dios.

§ 205

La relación teleológica es, como relación inmediata, la finalidad ante todo, externa; y el concepto aparece frente al objeto como frente a algo presupuesto. El fin es, por tanto, finito, en parte con ocasión de su contenido, en parte porque tiene como condición externa un objeto preexistente, que es el material de su realización: su autodeterminación es, por tanto, sólo formal. Mas precisamente la inmediatez implica que la particularidad (la cual, como determinación formal, es la subjetividad del fin), reflejada en sí, o sea el contenido, aparece como distinta de la totalidad de la forma, de la sub-

jetividad en sí, del concepto. Esta diversidad constituye la finidad del fin, dentro de sí mismo. El contenido es, por consiguiente, algo de limitado, de accidental y de dado; del mismo modo que el objeto es algo de particular que se encuentra entre nosotros.

§ 206

La relación teleológica es el silogismo, en el cual el fin subjetivo se une con la objetividad exterior a él por medio de un término medio que es la unidad de ambos; esto es, la actividad conforme al fin, y la objetividad puesta inmediatamente bajo el fin, el medio.

§ 207

1) El fin subjetivo es el silogismo, en el cual, el concepto universal, por medio de la particularidad, se une de tal modo con la individualidad, que ésta, como auto-determinación, juzga; esto es, especializa aquel universal aun indeterminado y lo hace contenido determinado, en cuanto sienta la antítesis de subjetividad y objetividad;—y en ella misma está al mismo tiempo el retorno a sí, porque determina como defectuosa la subjetividad del concepto, presu-

puesta frente a la objetividad, en comparación de la totalidad recogida en sí; y con esto se vuelve hacia lo exterior.

§ 208

2) Esta actividad vuelta hacia el exterior se refiere, en cuanto individualidad, primero inmediatamente al objeto, y se apodera de él como de un medio. Y la individualidad en el fin subjetivo es idéntica a la particularidad, en la cual, además del contenido, está incluida también la objetividad externa. El concepto es este poder inmediato; porque es la negatividad idéntica a sí misma, en la cual el ser del objeto es determinado solamente y enteramente como ideal. El término medio entero es este poder interno del concepto como actividad, con la cual el objeto es reunido inmediatamente como medio y bajo la cual está.

En la finalidad finita el medio es de tal modo roto en dos momentos, exteriores el uno al otro, la objetividad y el objeto que sirve de medio. La relación de fin, como poder sobre este objeto, y la sumisión del mismo bajo sí, es inmediata,—es la primera premisa del silogismo—en cuanto en el concepto como en la idealidad estante por sí, el objeto es puesto como nulo en sí. Esta rela-

ción o primera premisa, llega a ser ella misma el medio, que es a la vez el silogismo en sí; porque el fin, por medio de esta relación, de esta su actividad—en la cual está contenido y sigue dominando—, se une con la objetividad.

§ 209

3) La actividad, conforme al fin, con su medio, está aún vuelta al exterior, porque el fin es también no idéntico con el objeto, y, por consiguiente, debe ser mediado con éste. El medio, como objeto, es, en esta segunda premisa, en relación inmediata con el otro extremo del silogismo, con la objetividad como presupuesta, esto es, con el material. Esta relación es la esfera del mecanismo y quimismo, que ahora sirven al fin en el cual está su verdad y su libre concepto. La astucia de la razón consiste en que el fin subjetivo, como el poder que obra en estos procesos en los cuales los objetos se consumen y se niegan recíprocamente, se mantenga el mismo fuera de estos procesos y sea lo que se conserve en sí.

§ 210

El fin realizado, es, pues, la unidad que se ha puesto de lo subjetivo y lo objetivo.

Pero esta unidad es esencialmente así determinada, que lo subjetivo y lo objetivo se neutralizan y se niegan sólo según su unilateralidad; pero lo objetivo está sometido, y hecho conforme al fin, que es el libre concepto y con ello al poder sobre el mismo. El fin se mantiene frente a lo objetivo y en lo objetivo, porque además de ser lo subjetivo unilateral, lo particular, es también lo universal concreto la identidad que es en sí, de ambos. Este universal es simplemente reflejado en sí, es el contenido; el cual sigue siendo el mismo a través de todos los tres términos del silogismo y su movimiento.

§ 211

En la finalidad finita, el fin seguido es también algo roto en sí, como lo era el medio y el fin inicial. Por tal modo, sólo se ha obtenido una forma, que es puesta exteriormente al material preexistente; la cual, con ocasión del limitado contenido del fin, es igualmente una determinación accidental. El fin conseguido es, por tanto, sólo un objeto, que es también, a su vez, medio o material para otros fines; y así hasta el infinito.

§ 212

(1) Lo que sucede en sí al realizarse del fin, es que se niega la subjetividad unilateral y la apariencia de la independendencia objetiva que está frente a ésta. Al apoderarse del medio el concepto, se pone como la esencia, que es en sí, del objeto; en el proceso mecánico y químico, la independendencia del objeto se ha disipado ya en sí; y en su decurso, bajo el dominio del fin, se suprime la apariencia de aquella independendencia, lo negativo que está frente al concepto. Pero en el hecho de que el fin perseguido es determinado sólo como medio material, este objeto es ya puesto como nulo en sí, como solo ideal. Con esto ha desaparecido también la antítesis de contenido y forma. Porque el objeto, mediante la supresión de las determinaciones formales, se une consigo mismo; la forma, como idéntica a sí es

(1) En la 2.^a edic. precedía: «La actividad del fin finito, en cuanto es la totalidad sólo relativa de la subjetividad y objetividad, es un caer en el progreso infinito, puesto que la actividad es la contradicción que reproduce el contraste mismo de las determinaciones, que su decurso suprime.»

puesta como contenido: así que el concepto como actividad de la forma, se tiene sólo a sí mismo como contenido. Por consiguiente, mediante este proceso en general, es puesto lo que era el concepto del fin, la unidad en sí de lo subjetivo y de lo objetivo, ahora subsistente por sí: la idea (1).

(1) El último periodo decía así en la 2.^a edición: «De tal modo mediante este proceso es ahora puesto lo que era el concepto del fin: la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, que es sólo por sí; esto es la subjetividad absoluta, que es en sí y por sí; esto es aquella que es subjetividad, que es la unidad de sí misma y de la objetividad: la idea».

La idea

§ 213

La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto: su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de existencia exterior; y esta forma, incluida en la idealidad del mismo, en su poder; por tal modo, se mantiene en sí misma.

La definición de lo absoluto, según la cual lo absoluto es la idea, es ella misma absoluta. Todas las definiciones hasta aquí dadas se refieren a ésta.—La idea es la verdad; porque la verdad es el responder de la objetividad al concepto — no ya que las cosas exteriores respondan a mis representaciones; estas son solamente representaciones exactas que yo tengo como tal indivi-

duo. En la idea no se trata ni de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. Pero también todo lo real, en cuanto es verdad, es la idea; y tiene su verdad solamente por medio y en virtud de la idea. El ser singular es un lado de la idea: por ésta circulan también otras realidades, que a su vez aparecen como existentes particularmente por sí; sólo en todas ellas a la vez, y en su relación se realiza el concepto: esta limitación de su existencia constituye la finidad y la ruina de lo singular.

La idea misma no ha de tomarse como una idea de cualquier cosa, ni el concepto sólo como un concepto determinado. Lo absoluto es la idea universal y única, que, al juzgar, se especializa en el sistema de las ideas determinadas, pero que vuelven a la única idea, su verdad. En virtud de este juicio, la idea es primeramente sólo la única y universal substancia; pero en su forma verdadera está desarrollada, es como sujeto y por tanto como espíritu.

La idea, en cuanto no tiene en su punto de partida y de apoyo una existencia, es tomada frecuentemente como algo lógico, en sentido meramente formal. Es preciso abandonar dicha concepción y dejarla para aquel punto de vista, en el cual las cosas existentes, y todas las ulteriores determinaciones que no llegan aún a la idea, son consideradas

como supuestas realidades y verdaderas efectualidades. Igualmente falso es la representación de la idea como algo meramente abstracto. Tal es, ciertamente, en cuanto devora en sí todo lo que no es verdad; pero en sí misma es esencialmente concreta, porque es el libre concepto que se determina por sí mismo y por tal modo como realidad. Sólo sería formalmente abstracta cuando el concepto, que es su principio, fuese tomado como unidad abstracta: no como es, retorno negativo de sí mismo en sí mismo y subjetividad.

§ 214

La idea puede ser concebida como la razón (este es el propio significado, filosófico, de razón), además, como el sujeto objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y de lo finito, del alma y del cuerpo; como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad; como aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente, etc.; puesto que en ella, todas las relaciones del intelecto están contenidas; pero en su infinito retorno e identidad consigo.

Al intelecto le cuesta poco trabajo demostrar que todo lo que se dice de la idea es en sí contradictorio. Esto mismo se podría ha-

cer con él, o, mejor dicho, ya se hace en la idea; y es un trabajo, que es el propio de la razón, y no es tan fácil como el del intelecto. Cuando el intelecto demuestra que la idea se contradice a sí misma; porque, por ejemplo, lo subjetivo es solamente subjetivo, y lo objetivo, por el contrario, le es opuesto; que el ser es algo completamente distinto del concepto, y, por tanto, no puede ser recabado por éste; e igualmente que lo finito es sólo finito, y, por lo mismo, lo contrario de lo infinito, y no puede ser idéntico con éste; y así sucesivamente para todas las determinaciones; la lógica prueba, por el contrario, lo opuesto: esto es que lo subjetivo, que debe ser sólo subjetivo; lo finito, que debe ser sólo finito; lo infinito, que debe ser sólo lo infinito, etc., no tienen verdad alguna, se contradicen y pasan a su contrario; con lo que este paso y la unidad, en la cual los extremos son como superados y como apariencias o momentos, se revela como su verdad.

El intelecto que se aplica a la idea se engaña de dos modos. En primer lugar, toma los extremos de la idea (llámeselos como se quiera, con tal que estén en su unidad), aun en el sentido y en el significado en que no están en su concreta unidad, sino que permanecen aún como abstracciones fuera de ella. Ni el intelecto desconoce tampoco la

relación entre ellos, aun cuando está ya puesta expresamente; así, por ejemplo: no presta atención en el juicio a la naturaleza de la cópula, la cual, de lo singular, o sea del sujeto, dice que lo singular no es singular, sino universal. En segundo lugar, el intelecto estima que su reflexión (esto es, que la idea idéntica a sí misma contiene la negación de sí misma) es una reflexión exterior que no incide en la idea misma. Pero, en efecto, esta no es una sabiduría que sea propia del intelecto, sino que la idea misma es la dialéctica, la cual, eternamente, separa y distingue lo idéntico consigo mismo de lo diferente, lo subjetivo, de lo objetivo; lo finito, de lo infinito; el alma, del cuerpo, y sólo así es creación eterna, eterna vida y eterno espíritu. Y como de este modo la idea es también el tránsito, o mejor, el traducirse a sí misma en el intelecto abstracto, es, además, eternamente razón: es la dialéctica, que hace que este intelectual, esta diversidad, sea entendida más allá de su naturaleza finita y más allá de la falsa apariencia de independencia que tienen sus producciones; y lo reconduce a la unidad. Y no siendo este doble movimiento temporal, ni en modo alguno, separado y diverso—de lo contrario sería sólo intelecto abstracto—, la idea es el eterno intuir de sí misma en otra: el concepto que se ha actuado en su objetivi-

dad, el objeto, que es finalidad interior, subjetividad esencial.

Las diversas maneras de concebir la idea como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, etc., son más o menos formales; designan un cierto grado del concepto determinado. Sólo el concepto mismo es libre, y verdaderamente universal; en la idea, la determinación del concepto es, por esto sólo, el concepto mismo; una objetividad en la cual se continúa como lo universal, y en la cual solamente tiene su propia y total determinación. La idea es el juicio infinito, cuyos lados son cada uno la totalidad independiente; y precisamente porque cada uno allí se completa, cada uno pasa al otro. Ninguno de los otros conceptos determinados es esta totalidad completa en sus dos lados: esto es, el concepto mismo y la objetividad.

§ 215

La idea es esencialmente proceso, porque su identidad sólo es la identidad absoluta y libre del concepto, en cuanto es la absoluta negatividad, y, por tanto, es dialéctica. Es el decurso, que consiste en que el concepto, como la universalidad que es individualidad, se determina como objetividad y como oposición a ésta; y tal exterioridad, que

tiene por substancia el concepto, por medio de su dialéctica inmanente se reabsorbe en la subjetividad.

Como la idea *a*) es proceso, la expresión que designa lo absoluto como unidad de lo finito y de lo infinito, del pensamiento y del ser, etc., es, según ya se ha repetido muchas veces, falsa, porque la unidad expresa la identidad abstracta, persistente, en reposo. Como *b*) es subjetividad, aquella expresión es igualmente falsa, porque aquella unidad expresa lo en sí, lo substancial de la verdadera unidad. Lo infinito aparece de este modo como solamente neutralizado con lo finito; y así lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero en la unidad negativa de la idea, lo infinito excede de lo finito, el pensamiento del ser, la subjetividad de la objetividad. La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinidad, y por esto es de distinguir esencialmente de la idea como substancia, del mismo modo que esta subjetividad excedente, este pensamiento, esta infinidad, hay que distinguirla de la subjetividad unilateral, del pensamiento unilateral, de la infinidad unilateral, a la cual se inclina o rebaja en el juzgar y el definir.

a) LA VIDA

§ 216

La idea inmediata es la vida. El concepto es, como alma, realizado en el cuerpo, de cuya exterioridad el alma es la universalidad inmediata refiriéndose a sí misma; e igualmente es su particularización, puesto que el cuerpo no expresa ninguna otra diferencia que las determinaciones del concepto. Por último, la individualidad es, como negación infinita, la dialéctica de su objetividad desparramada, que de la apariencia de la subsistencia independiente es reconducida a la subjetividad; de este modo todos los miembros son recíprocamente medios momentáneos, como fines momentáneos; y siendo la vida la particularización inicial, resulta como la unidad negativa subsistente por sí, y se une, en la corporeidad, en cuanto dialéctica, consigo misma. Así la vida es esencialmente lo que vive, y por su inmediatividad, este individual viviente. En esta esfera la finidad tiene la determinación que, con ocasión de la inmediatividad de la idea, alma y cuerpo son separables: esto constituye la mortalidad del ser vivo. Pero sólo, en cuanto el vivo es muerto, aquellos dos la-

dos de la idea son sus elementos constitutivos diversos.

§ 217

El vivo es el silogismo, cuyos momentos mismos son sistemas y silogismos (párrafos 198, 201 y 207) en sí, los cuales, sin embargo, son silogismos activos y procesos, y en la unidad subjetiva de lo vivo, son sólo un único proceso. El vivo es así el proceso de su unión consigo mismo, que recorre tres momentos.

§ 218

1) El primero es el proceso del vivo dentro de sí mismo, en el cual se divide en sí mismo y hace de su cuerpo su objeto, su naturaleza inorgánica. Esta, como lo que es relativamente extrínseco, se presenta en sí misma en la diferencia y antítesis de sus momentos, que se abandonan el uno al otro recíprocamente, y se asimilan el uno al otro, y produciéndose por sí mismos, se mantienen. Esta actividad de los miembros es, sin embargo, sólo la actividad del sujeto, a la cual vuelven sus producciones, de tal modo que, solamente el sujeto es el producto de estos últimos; es decir, sólo él se reproduce en ellos.

§ 219

2) El juicio del concepto prosigue como libre, arrojando de sí lo objetivo, como actividad independiente; y la relación negativa del vivo con respecto a sí, forma, como individualidad inmediata, el supuesto de una naturaleza inorgánica, que está frente a él. Como este negativo es igualmente momento conceptual del vivo, él está en éste, que es, a la vez, universal concreto como una deficiencia. La dialéctica por la cual el objeto se niega como nulo en sí, es la actividad del vivo seguro de sí mismo; el cual, en este proceso hacia una naturaleza orgánica, se conserva a sí mismo, se conserva y se objetiva.

§ 220

3) El individuo vivo—que en su primer proceso se conduce como sujeto y concepto en sí—, por medio del segundo se asimila su objetividad extrínseca, y así pone en sí la determinación real; de este modo es en sí género; y el juicio es la relación del género a estos individuos así determinados los unos con respecto a los otros: la diferencia de los sexos.

§ 221

El proceso del género conduce a éste al ser por sí. El producto del proceso, puesto que la vida es aun idea inmediata, se rompe en dos lados: según el uno, el individuo vivo en general, que había sido antes supuesto como inmediato, ahora sale fuera como mediatizado y engendrado: pero, según el otro, la individualidad viva, que con motivo de su primera inmediatidad se conduce negativamente respecto a la universalidad, sucumbe a ésta como a una fuerza.

§ 222

Así la idea de la vida se liberta, no sólo de algunos «estos» inmediatos (particulares), sino de dicha primera inmediatidad en general: llega con esto a sí misma, a su verdad; y entra en la existencia como género libre subsistente por sí. La muerte de aquella vitalidad que es sólo inmediatamente individual, es el advenimiento del espíritu.

b) EL CONOCER

§ 223

La idea existe libre por sí, en cuanto tiene la universalidad como elemento de su

existencia; o la objetividad misma y la idea se pone a sí misma como objeto. Su subjetividad, determinada como universalidad, es pura distinción dentro de sí, es un intuir que se mantiene en esta universalidad idéntica. Pero como distinción determinada, ella es, además, el juicio, y se repele de sí misma como totalidad; esto es, se presupone primeramente como un universo exterior. Son dos juicios que en sí son idénticos, pero que no están puestos aún como idénticos.

§ 224

La conexión de estas dos ideas, que en sí o como vida son idénticas, es una conexión relativa; y esto constituye la determinación de la finidad en esta esfera. Es la relación reflexiva, porque la distinción de la idea en sí misma es sólo el primer juicio, es el presuponer, que no es aún un poner; por esto, en lugar de la idea subjetiva, es la objetiva, el mundo inmediato; o la idea como vida en la aparición de la existencia individual. Al mismo tiempo, en cuanto este juicio es puro distinguir dentro de ella misma (§ 223), ella por sí es ella misma y su otra; de este modo es la certeza de la identidad intrínseca de este mundo objetivo consigo mismo. La razón viene al mundo con la

creencia absoluta de poder realizar la identidad y elevar su certidumbre a verdad; y con el deseo de borrar la oposición que no tiene realidad para ella.

§ 225

Este proceso es en general el conocer. En el conocer es superada, por un solo acto, la oposición, la unilateralidad de la subjetividad con la unilateralidad de la objetividad. Pero esta superación tiene lugar primeramente sólo en sí: el proceso como tal es, por lo tanto, también un proceso finito, según la finidad de esta esfera y el movimiento del deseo, se diferencia y se realiza de dos maneras, una de las cuales consiste en suprimir lo que hay de exclusivo en la subjetividad de la ida, apoderándose del mundo existente, apropiándose y haciéndolo penetrar en la representación y en el pensamiento—y en llenar la certidumbre abstracta de sí misma con un contenido, que es esta objetividad que vale de este modo como verdadera—y, por último, en negar la unilateralidad del mundo objetivo, que, por el contrario, aquí vale sólo como una apariencia, un conjunto de accidentalidades y de formas nulas en sí; en determinarla e infirmarla por medio de lo interno, de lo subje-

tivo, el cual vale aquí como lo objetivo que realmente es. Aquella es la tendencia, a saber, el amor a la verdad, el conocer como tal, la actividad teórica; el deseo del bien y de su realización, la voluntad, la actividad práctica de la idea.

α.—El conocer

§ 226

La finidad general del conocer, que en uno de los juicios reside en la suposición de la oposición (§ 224)—respecto de la cual presuposición el acto mismo del conocimiento es la introducción de la contradicción—, se determina más precisamente en su propia idea en que sus momentos reciben la forma de la diversidad, los unos de los otros; y, como son completos, vienen a ésta entre sí en la relación de la reflexión, no ya del concepto. Por consiguiente, la asimilación de la materia como de un dato aparece, como una recepción de ésta en las determinaciones del concepto, que permanecen igualmente extrañas a ellas, y a la vez, diversas entre sí. Esta es la razón activa como intelecto. La verdad a que llega este conocer, es, por lo mismo, sólo la verdad finita; la verdad infinita del concepto está fijada

como un fin, que es sólo en sí, un más allá para él. Pero en su actividad exterior está bajo la dirección del concepto; y sus determinaciones constituyen el hilo interno del progreso.

§ 227

Como el conocimiento finito supone lo distinto como algo dado y puesto frente a él—supone los hechos variados de la naturaleza exterior o de la conciencia—, tiene, en primer lugar, 1) por forma de su actividad, la identidad formal o la abstracción de la universalidad. Esta actividad consiste, por consiguiente, en resolver el dato concreto, aislar sus diferencias y darles la forma de la universalidad abstracta; o en dejar lo concreto como fundamento y, por medio de la abstracción de particularidades que aparecen inesenciales, poner de relieve un universal concreto, el género o la fuerza y la ley: que es el método analítico.

§ 228

Esta universalidad es 2) también universalidad determinada: la actividad, que procede a los momentos del concepto, el cual en el conocer finito no está en su infinitud, es

el concepto intelectual determinado (1). La recepción del concepto en sus formas es el método sintético.

§ 229

aa) El objeto, revestido primeramente por el conocer de la forma de concepto determinado en general, de modo que es puesta así su género y su universal determinación, es la definición. El material y fundamento de ésta son preparados por el método analítico (§ 227). La determinación debe ser, sin embargo, sólo una nota; es decir, servir para el fin del conocer, que permanece exterior al objeto y es solamente subjetivo.

§ 230

bb) La indicación del segundo momento del concepto de la determinación de lo universal como particularización, es la división, según un determinado respecto exterior.

(1) En la segunda edición, decía: «Como el concepto en el conocer finito no está en su infinidad, es el concepto intelectual determinado.»

§ 231

cc) En la individualidad concreta, en que la determinación, que es simple en la definición, es concebida como una relación, el objeto es una relación sintética de determinaciones distintas: un teorema. Su identidad, puesto que son diversas, es identidad mediata. La aportación del material que constituye los miembros intermedios, es la construcción; y la mediación misma de que resulta la necesidad de aquella relación para el conocer, es la prueba.

Según el ordinario modo de indicar las diferencias del método sintético y del analítico, parece que da lo mismo usar uno que otro. Si se presupone un ser concreto (que según el método concreto es expuesto como resultado), de él se pueden hacer salir como consecuencias las determinaciones abstractas, que son las que constituyen los supuestos y el material para la prueba. Las definiciones algébricas de las líneas curvas, son teoremas en el procedimiento de la geometría: así también el teorema de Pitágoras, tomado como definición del triángulo rectángulo, daría mediante el análisis, como resultado, los teoremas, que en vista de él han sido probados primeramente en geometría.

La arbitrariedad de la elección depende del provenir tanto un método como otro de un supuesto exterior. Por lo que se refiere a la naturaleza del concepto, el análisis es lo primero; porque primeramente debe elevar la materia dada a la forma de abstracción universales; las cuales luego, en el método sintético, son puestas como definiciones.

Es evidente que estos métodos, aunque esenciales y fecundos en espléndidos resultados en su campo particular, son inservibles para el conocimiento filosófico, puesto que implican presuposiciones, y su conocer se conduce como lo hace el entendimiento y por el procedimiento de la identidad formal. En Espinosa, que usó sobre todo el método geométrico para conceptos especulativos, el formalismo de aquel método salta desde luego a la vista. La filosofía wolfiana, la más solemne de las pedanterías, es también, por lo que se refiere a su contenido, metafísica intelectualista. Al abuso que en la filosofía y en la ciencia se ha introducido por el formalismo de dichos métodos, ha sucedido, en tiempos recientes, el abuso de la mencionada construcción. Kant puso en boga la idea de que las matemáticas construyen sus nociones: lo que no significa otra cosa sino que las matemáticas no tienen que habérselas con conceptos, sino con determinaciones abstractas de las intuiciones sensibles. Y así

es llamada construcción de conceptos la indicación de determinaciones sensibles, tomadas de las percepciones, despreciando los conceptos; así como el ulterior formalismo de clasificar objetos filosóficos y científicos por medio de etiquetas, según un esquema presupuesto, arbitraria y caprichosamente. Lo que en el fondo constituye una oscura representación de la idea, de la unidad del concepto y de la objetividad, como también del carácter concreto de la idea. Pero este juego de construcciones está muy lejos de representar esta unidad; que es sólo el concepto como tal; ni el hecho sensible concreto de la intuición, es lo concreto de la razón y de la idea.

§ 232

3) La necesidad, que el conocer finito produce en la prueba, es, en primer lugar, necesidad exterior, determinada sólo por la inteligencia subjetiva. Pero en la necesidad como tal, aquel conocer ha abandonado también su presuposición y su punto de partida: esto es, el carácter que tiene su contenido de ser algo de encontrado y dado. La necesidad como tal es en sí el concepto, que se refiere a sí mismo. La idea subjetiva ha alcanzado de este modo aquel punto en que su contenido es determinado en sí y para sí, en

que no le es dado, y, por lo tanto, le es inmediatamente como a su sujeto, y pasa así a la idea del querer.

β.—*El querer*

§ 233

La idea subjetiva, como lo que es en sí y por sí determinado, y es un contenido igual a sí mismo y simple, es el bien. Su deseo de realizarse ofrece la relación inversa a la idea de lo verdadero, y se aplica más bien a determinar, según su fin, el mundo que le es dado. Este querer tiene, por una parte, la certidumbre de la nulidad del objeto supuesto; pero, por otra parte, como finito, presupone, a la vez, el fin del bien como idea solamente subjetiva, y presupone la independencia del objeto.

§ 234

La finidad de esta actividad es, por tanto, la contradicción siguiente: que en las determinaciones, aun contradictorias, del mundo objetivo, el fin del bien está tanto actuado como no actuado; que es puesto como inesencial; como una realidad y, a la vez,

como algo solamente posible. Esta contradicción se presenta como el progreso infinito de la realización del bien, que por lo mismo es determinado solo como un deber ser. Pero la desaparición de esta contradicción es formal, porque la actividad supera a la subjetividad del fin, y con ello la objetividad, la antítesis, por la cual ambas son finitas, y no ya sólo la unilateralidad de esta subjetividad, sino ella en general: otra subjetividad semejante, esto es, un nuevo producirse de la antítesis, no es distinta de aquella que debería ser un pasado. Este retorno a sí es, a la vez, el recordarse del contenido en sí, el cual es el bien, y la identidad, que es en sí de los lados; es el recordarse del presupuesto del proceder teórico que el objeto sea lo que en sí es sustancial y verdadero.

§ 235

De este modo la verdad del bien es puesta, como la unidad de la idea teórica y de la práctica: a saber, que el bien es alcanzado en sí y por sí; que el mundo objetivo es en sí y por sí la idea; del mismo modo que esta se pone eternamente como fin, y, mediante actividad, produce su realidad. Esta vida retornada así de la diferencia y finidad del del conocer, y que se hace idéntica consigo

mediante la actividad del concepto, es la idea especulativa o idea absoluta.

γ.—*La idea absoluta.*

§ 236

La idea, como unidad de la idea subjetiva y de la objetiva, es el concepto de la idea, del cual es objeto la idea como tal, y con respecto al cual está como objeto, objeto en el cual se reúnen todas las determinaciones. Esta unidad es, por tanto, la verdad absoluta y entera; la idea que se piensa a sí misma y que aquí es idea pensante, idea lógica.

§ 237

La idea absoluta, puesto que ningún tránsito ni presuposición y, en general, ninguna determinación hay en ella que no sea flúida y trasparente, es por sí la pura forma del concepto, que instituye su contenido como siendo ella misma. Es para sí misma su propio contenido, en cuanto se diferencia idealmente de sí misma; y una de las cosas distinguidas es la identidad consigo misma, en la cual, sin embargo, está contenida la totalidad de la forma como sistema de las determinaciones del contenido. Este contenido

es el sistema de la logicidad. Como forma, no le queda aquí a la idea otra cosa que el método de este contenido; esto es, saber de modo determinado el valor de sus momentos.

§ 238

Los momentos del método especulativo son el comienzo, que es el ser o lo inmediato, el cual es por sí, por la simple razón de que es el comienzo. Pero desde el punto de vista de la idea especulativa, es el determinarse por sí de ésta, que como la absoluta negatividad o movimiento del concepto, juzga y se pone como lo negativo de sí mismo. El ser—que por el comienzo como tal aparece como afirmación abstracta—es más bien por esto la negación, el ser puesto, el ser mediado en general y el ser presupuesto. Pero, como negación del concepto—que en su exterioridad es simplemente idéntico a sí mismo y es la certidumbre de sí mismo—es el concepto no puesto aún como concepto, o el concepto en sí. Este ser, por consiguiente, en cuanto es el concepto aún indeterminado; esto es, determinado sólo en sí o inmediatamente, es además lo universal.

El comienzo, en el sentido de ser inmediato, es tomado de la intuición y de la percepción, que es comienzo del método analítico

del conocer finito; en el sentido de la universalidad, es el comienzo del método sintético de éste. Pero como la logicidad es inmediatamente tanto lo universal, como rellena de ser, tanto presupuesta por sí misma en el concepto, como inmediatamente el concepto mismo; su comienzo es comienzo tanto analítico, como sintético.

§ 239

β) El proseguir es el juicio puesto de la idea. Siendo lo universal inmediato el concepto en sí, es la dialéctica que suprime su inmediatividad y universalidad, rebajándolas a la categoría de simples momentos. Es, por consiguiente, lo negativo del comienzo, o lo primero puesto en su determinación: está por uno, es la relación de los distintos, que es el momento de la reflexión.

Este proseguir es además analítico—porque mediante la dialéctica inmanente es puesto sólo lo que es contenido en el concepto inmediato—y también sintético, porque en este concepto tal diferencia no estaba aún puesta.

La forma abstracta del proseguir en el ser, es un otro, y un pasar a otro; en la esencia, el aparecer en lo opuesto; en el concepto, la distinción de lo singular, de la

universalidad, la cual como tal continúa en lo que es distinto de ella, y está con lo distinto, en relación de identidad.

§ 240

En la segunda esfera, el concepto, que primeramente es en sí, aparece, y así es ya en sí la idea. El desarrollo de esta esfera es retorno a la primera, como el de la primera es un paso a la segunda; sólo, mediante este doble movimiento, obtiene la distinción su derecho, porque cada uno de los dos distintos, considerado en sí mismo se realiza en la totalidad, y allí actúa su unidad con el otro. Sólo el suprimirse de la unilateralidad de entrambos en sí mismos hace que la unidad no sea unilateral.

§ 241

La segunda esfera desarrolla la relación de los distintos, haciendo de esta relación lo que era primeramente contradicción en sí misma en el progreso infinito, el cual se resuelve en el fin, donde lo diferente es puesto como lo que es en el concepto. El fin es lo negativo del primero, y, como identidad con éste, es la negatividad de sí mismo: y

así es la unidad en la cual estos dos primeros están como ideales o momentos, esto es, negados, y a la vez conservados. El concepto que de su ser en sí mediante su diferencia y la negación de ésta se une consigo mismo, es el concepto realizado, esto es, el concepto que contiene la posición de sus determinaciones en su ser por sí: la idea por la cual como por lo que es absolutamente primero (en el método), este fin es solamente el desaparecer de la apariencia, como si el comienzo fuese inmediato y ella un resultado; es conocer que la idea es la totalidad única.

§ 242

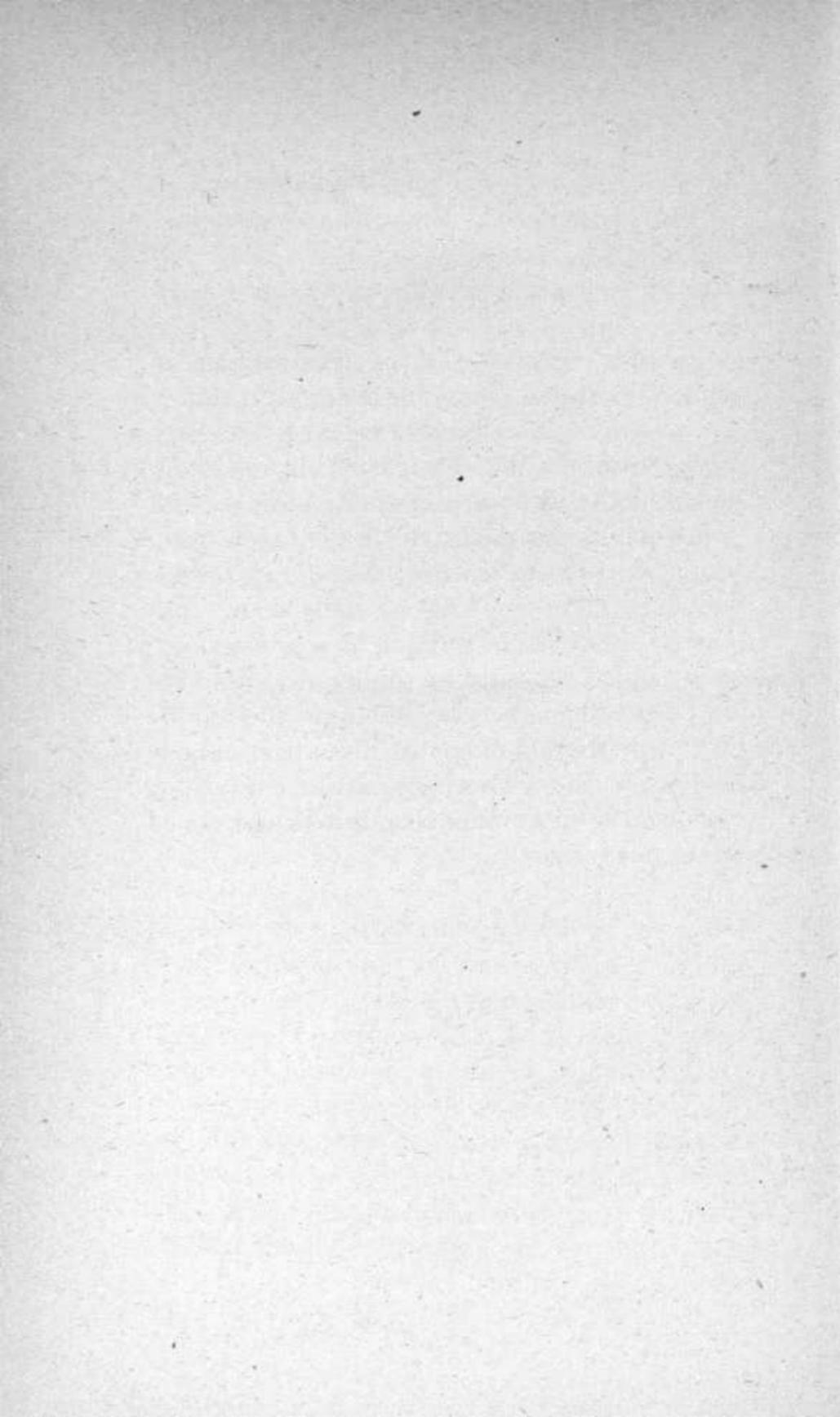
De este modo, el método no es una forma exterior, sino que es el alma y el concepto del contenido, del cual es distinto sólo en cuanto los momentos del concepto, también en sí mismos, aparecen en su determinación como la totalidad del concepto. Como esta determinación, o el contenido, ha vuelto con la forma a la idea, ésta se presenta como totalidad sistemática, que es sólo una idea, cuyos momentos particulares son tanto más en sí los mismos, cuanto por medio de la dialéctica del concepto producen el simple ser por sí de la idea. La ciencia se termina de este modo: concibiendo el concepto de sí

misma, como de la idea pura de la cual es la idea.

§ 243

La idea—que es por sí—considerada según esta unidad consigo misma, es intuir; y la idea que intuye es la naturaleza. Pero como intuición, la idea es puesta en la determinación unilateral de la inmediatividad o negación, por medio de la reflexión exterior. La absoluta libertad de la idea es, sin embargo, que no sólo se eleva a la vida ni deja aparecer la vida en sí sólo como conocer finito, sino que en que la absoluta verdad de sí misma se resuelve a dejar salir libremente de sí el momento de su particularidad, o de su primer determinarse y de su ser otro; la idea inmediata, que es su reflejo, como naturaleza.

FIN DE LA LÓGICA



ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
INTRODUCCIÓN.....	5
PRIMERA PARTE	
LA CIENCIA DE LA LÓGICA <i>Preliminares..</i>	46
A. <i>Primera posición del pensamiento respecto de la objetividad.....</i>	63
B. <i>Segunda posición del pensamiento respecto de la objetividad.....</i>	74
I Empirismo.....	74
II Filosofía crítica.....	79
C. <i>Tercera posición del pensamiento frente a su objeto. El saber inmediato..</i>	118
Concepto más particular y división de la Lógica.....	149
PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA. <i>La doctrina del ser.....</i>	
A. <i>Cualidad. a) Ser.....</i>	158
b) El ser determinado. (<i>Dasein</i>).....	169
c) El ser para sí.....	177
A. <i>Cantidad. a) La cantidad pura.....</i>	181

b) El cuanto	183
c) El grado	187
B. <i>La medida</i>	190

SEGUNDA SECCIÓN DE LA LÓGICA. *La doctrina de la esencia*..... 195

A. <i>La esencia como razón de la existencia</i> . a) Las determinaciones puras de la reflexión.....	201
b) La existencia.....	213
c) La cosa	216
B. <i>El fenómeno</i>	222
a) El mundo del fenómeno.....	223
c) La relación.....	225
C. <i>La realidad</i>	236
a) Relación de sustancialidad	242
b) Relación de causalidad	244
c) La acción recíproca.....	248

TERCERA SECCIÓN DE LA LÓGICA: *La doctrina del concepto*

A. <i>El concepto subjetivo</i> . a) El concepto como tal.	259
B. <i>El juicio</i>	265
α Juicio cualitativo.....	273
β El juicio de la-reflexión	275
γ Juicio de la universalidad.....	277
δ El juicio del concepto.....	278
ε El silogismo.....	281
ϕ Silogismo cualitativo	284
Silogismo de reflexión.....	290
Silogismo de la necesidad	292
C. <i>El objeto</i>	301
a) El mecanismo.....	302

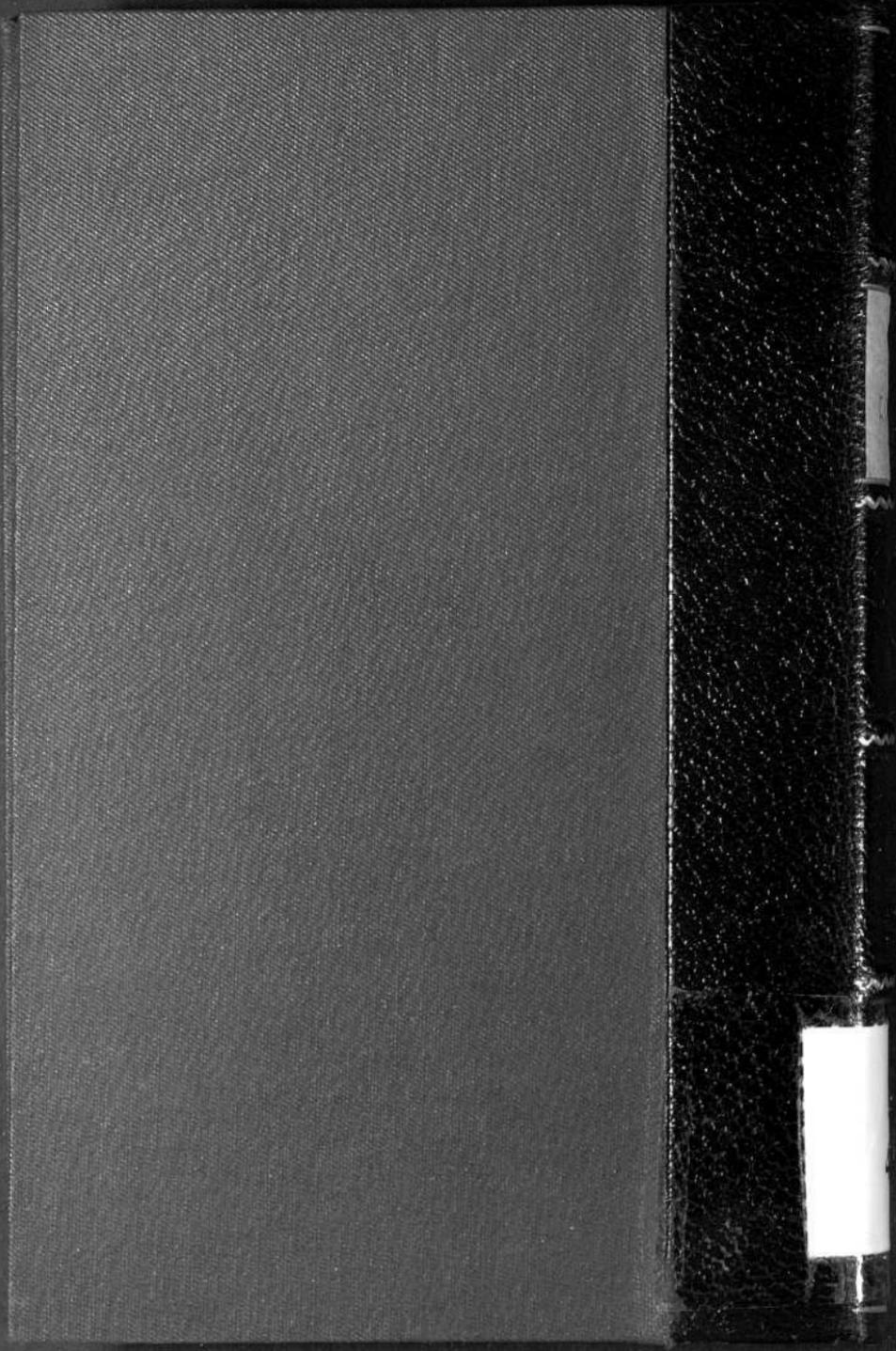
b)	El quimismo	306
c)	Teleología.....	309
A.	<i>La idea</i>	319
a)	La vida.....	326
b)	El conocer.....	329
α	El conocer.....	332
β	El querer.....	338
γ	La idea absoluta	340



B.P. de Soria



61173595
DR 4134



HEGEL

LOGICA

DR

4134