715

15715
~~1908~~

LÓGICA DE HEGEL



R.-4095

LÓGICA

DE

HEGEL

TRADUCIDA, CON UNA INTRODUCCION Y NOTAS

POR

D. ANTONIO M. FABIÉ

BIBLIOTECA PROVINCIAL DE [illegible]

ADQUISICION POR COMPRA
DE LA DIPUTACION.

MADRID
LIBRERÍA DE ALFONSO DURAN
CARRERA DE SAN JERÓNIMO, NÚM. 2

1872

BIBLIOTECA PROVINCIAL DE [illegible]

IMPRENTA DE T. FORTANET, LIBERTAD, 29

INTRODUCCION.

I.

Por más que se haya repetido hasta el punto de ser cosa vulgar, no creemos fuera de propósito, ántes de entrar en la materia que ha de ser asunto propio de esta Introduccion, decir algo acerca de la importancia, de la conveniencia, de la verdadera necesidad de los estudios filosóficos, y especialmente de los metafísicos. Nos parece esto tanto más oportuno, cuanto que al desden con que de ordinario se ha mirado en España este género de investigaciones, se añade ahora el influjo que ejerce en el ánimo de personas ilustradas la opinion de una, que no sabemos si llamar escuela filosófica, segun la cual la metafísica es propia y peculiar de un período histórico que la humanidad ha pa-

sado para elevarse á una concepcion más propia y exacta de la ciencia. Ya se habrá entendido que aludimos á la doctrina que se dá á sí misma el nombre de *positivismo*, cuya refutacion fundamental exigiria, dado que tuviésemos la competencia necesaria para hacerla, por lo mismo que sus doctrinas tienen gran boga, un trabajo especial y profundo, más especial y profundo de los que han escrito y publicado Janet, Caro y otros espiritualistas de la escuela francesa que tiene sus antecedentes inmediatos en Royer Collard y en Cousin, escuela que, por no haber alcanzado un concepto general y verdadero de la ciencia, es impotente contra el positivismo, por más que apoyándose en el sentimiento y en la intuicion vaga de la verdad, demuestre la insuficiencia de esta doctrina, aunque no ponga de manifiesto sus errores fundamentales, ó mejor dicho, su error fundamental, que es el mismo que está en la raíz de todo sistema sensualista.

No son vanos ni han sido estériles los esfuerzos que ha hecho la humanidad, representada por los altos ingenios que son su honra y su gloria, para resolver los más profundos y al par los más interesantes problemas que se ofrecen al espíritu humano, desde que con su existencia aparecen los primeros vestigios de su actividad; y aunque lo fueran, no bastarian á apartar de su contemplacion y de su estudio las exhortaciones de una escuela, ni la pretendida demostracion de la impotencia de la razon para resolverlos. Porque esa curiosidad, ese anhelo por conocer lo que algunos declaran inexcrutable, no sólo es inherente á la naturaleza del hombre, sino que es la ley de su propia existencia racional, que consiste en realizar, en

poner, como se diria más exactamente, lo que en sí tiene y lo que en sí es el hombre mismo. El hombre es esencialmente espíritu, esto es, idea que saliendo de sí y exteriorizándose, vuelve á sí para contener de un modo explícito y determinado lo que primitivamente era en sí y de un modo meramente implícito. El espíritu humano no sólo está hecho para la verdad, sino que es la verdad misma, y negarle que pueda alcanzarla y poseerla, es tanto como negar su esencia y destruirlo y aniquilarlo completamente.

Pero el espíritu humano, mientras existe en la naturaleza, no es adecuado á su idea, y está sometido así á las condiciones que son peculiares de aquella esfera, á la ley de la sucesion, del progreso, del *fieri* ó venir-á-ser, que se realiza en el mundo exterior, como á las que se determinan de una manera ideal en la esfera y region propias del concepto lógico; por esto cada sistema filosófico, que verdaderamente merece el nombre de tal, corresponde á un momento del proceso de la idea lógica y lo representa, siguiendo con alteraciones y mudanzas, que aunque son propias y características de la accidentalidad peculiar de la naturaleza, en la cual la humanidad existe y á la que está ligada, desaparecen y se anulan en el curso general de la historia. Prescindiendo de las intuiciones filosóficas de la India, que corresponden al momento inmediato del espíritu, y fijándonos en el período helénico, que es el despertar de la reflexion, aunque todavía externa y formal, vemos que el primer sistema propiamente dicho, la primera manifestacion de la verdadera filosofía, está representada por la escuela de Elea y por su principal pen-

sador Parménides, que pone en el *sér* la esencia de todo, la realidad de todo; y, como en la obra que publicamos se demuestra, es el sér la primitiva categoría de la idea lógica, sin que por esto se entienda que es la primera cronológicamente ni la más elevada, sino por el contrario, la más pobre y vacía de todas.

El proceso de la filosofía desde los primeros tiempos de Grecia hasta el presente siglo, consiste en la elaboracion parcial, unilateral y abstracta de las determinaciones de la idea, porque esta manera de proceder es inherente al entendimiento que todavía no se ha elevado á la esfera de la nocion, y vive y se agita en el mundo de la reflexion, la cual presupone en los altos problemas metafísicos los términos que los constituyen; y como los presupone, los considera independientes y cual si tuvieran una existencia peculiar y propia; y aunque admite y establece las relaciones que entre esos términos existen, no demuestra que esas relaciones sean esenciales y constitutivas de los términos mismos, sino que aparecen exteriores y como accidentales á los términos, pudiendo variar sin que ellos varíen, así como puede, segun estos sistemas, ponerse cada término en relacion con diversos términos; todo lo cual sucede, porque áun no se ha comprendido la dialéctica como inmanente en la idea, y por lo tanto no se ha visto la necesidad de la deduccion de los momentos comprendidos en ella, ó lo que es lo mismo, porque no se ha descubierto la ley de la filiacion de las determinaciones de la idea.

Sin duda esta ley fué ya entrevista en el período filosófico á que nos vamos refiriendo, y la poderosa inteli-

gencia que la reveló, aunque no con la determinacion y claridad que habia de ser propia de nuestra época, fué la alta y poderosa inteligencia de Platon, como veremos luégo al analizar uno de sus más importantes diálogos, antecedente primitivo, digámoslo así, de la verdadera filosofía especulativa y de la verdadera ciencia. Pero esta concepcion anticipada y meramente intuitiva de la ciencia y del método, ó lo que es lo mismo, de la verdad y de la forma que le es propia é inherente, no podia desarrollarse en un momento en que, reinando en la esfera del espíritu la reflexion abstracta, habia de dominar necesariamente el método psicológico iniciado por Sócrates y practicado por el mismo Platon en sus admirables diálogos, método que separa los dos puntos de vista fundamentales de la nocion los cuales tenian que aparecer, no sólo como distintos, sino como opuestos é inconciliables en el idealismo subjetivo de los Estóicos y en el sensualismo igualmente subjetivo de Epicuro.

Sin duda todo el movimiento filosófico ha girado desde entónces sobre estos dos polos; pero así como el de rotacion de nuestro planeta no impide el de traslacion que le es propio y que está ligado con aquél de un modo esencial, no pudiendo existir el uno sin el otro; así tambien la filosofía no ha permanecido estacionaria, aunque su elaboracion y progreso se haya encerrado entre esos dos términos precisos; en primer lugar, porque en cada evolucion científica los problemas que constituyen el contenido de la filosofía se han planteado y se han resuelto mejor, es decir, de un modo más exacto y concreto; y en segundo, porque la misma circunscripcion de la ciencia

se ha ido determinando de una manera más precisa, disipándose gradualmente la vaguedad que reinaba en esta esfera superior del conocimiento, que, áun cuando abarca y contiene idealmente todas las demás ciencias, no podia ni debia comprender las opiniones, las representaciones, las intuiciones, que son momentos inferiores é imperfectos del conocimiento de los que debe dar razon, demostrando su insuficiencia, la filosofía, pero que no pueden formar parte de ella ni mucho ménos servirle de fundamento, segun algunos han pretendido; pues la filosofía es, como de su exposicion verdadera y real se infiere, la ciencia de la nocion en sí y por sí, la ciencia que nos enseña á conocer todas las cosas en la nocion y por la nocion, ó lo que es lo mismo, la ciencia de la idea. Por último, no obstante la naturaleza incompleta y parcial de los puntos de vista que han servido de base á los sistemas filosóficos desde Sócrates hasta el presente siglo, como la unidad de la realidad y del conocimiento se ha impuesto por virtud de su propia naturaleza, en todas las épocas, y singularmente desde el renacimiento científico de la Europa moderna, ha habido intentos más ó ménos felices de síntesis científicas y concepciones más ó ménos exactas de la unidad y de la integridad de la filosofía. Representan esta aspiracion en la Edad Media los realistas, discípulos de Platon, cuya doctrina de las ideas no desenvolvieron sin embargo lo suficiente para llegar á la concepcion de la idea total y entera, de la idea absoluta, que es para nosotros la verdad de la realidad exterior y del conocimiento, ó por mejor decir, la verdad única. La doctrina de la sustancia de Spinoza es sin duda la concepcion más

elevada de la ciencia en los tiempos modernos; de tal manera, que ha podido decir con razon Hegel que no hay verdadera filosofía desde que en ella apareció este concepto sino elevándose sobre él, comprendiéndolo en otro más general y completo, y dándole en el sistema de las categorías lógicas su significacion y su valor propios y verdaderos.

No es esta ocasion de exponer los puntos inexactos del spinozismo, bastando á nuestro propósito indicar que en este sistema el concepto de sustancia es dado y no deducido; queremos decir, que se presenta como existente por sí y de una manera inmediata, no siendo, como luégo veremos, el primer momento de la idea lógica, sino un término de la série de las determinaciones de ésta, que presupone otros: además, segun dice Hegel, el método de Spinoza es inadecuado á la filosofía; porque como su concepto de sustancia no fué por él deducido, sino supuesto, no conoció la inmanencia del método en la idea, ó lo que es lo mismo, no vió que en ella son inherentes la forma y el fondo, no siendo la primera más que el segundo que se hace exterior, y el segundo más que la primera que vuelve sobre sí misma. Por no comprenderlo así, aplicó Spinoza á la sustancia el método de la geometría, ciencia que,—ocupándose de un solo concepto de la naturaleza, ó si se quiere, del concepto fundamental de la naturaleza, que es el espacio, ó lo que es lo mismo, la idea en el primer momento de su exteriorizacion, y cuando sólo está determinada por la exteriorizacion misma, emplea el método más abstracto y ménos propio de la idea,—el que ménos corresponde á su realidad concreta, y el que

ménos puede dárnosla á conocer en su realidad, exponiendo su contenido y la forma que le es inherente.

Si no nos es posible hablar con extension en este escrito del spinozismo, ménos podremos hacerlo de otras dos aspiraciones que se han manifestado en la época moderna hácia la concepcion concreta de la filosofía; estas aspiraciones consisten en la monadologia de Leibnitz y en el eclecticismo de Cousin, conceptos científicos de muy diferente valor, más elevado y racional el primero, más empírico, más arbitrario el segundo; pero ambos insuficientes y de tal naturaleza, que no siendo producido el uno ni el otro por la necesidad misma de la idea, ni siguiendo la ley de su natural desenvolvimiento, han contribuido poco al adelanto real y verdadero de la filosofía, siendo más que otra cosa testimonios de que estando siempre presente en el espíritu la unidad del conocimiento y del sér (porque el espíritu es el término medio del gran silogismo de la idea, en el cual está comprendida la esfera de la idea lógica y la esfera de la naturaleza en la realidad, y en la verdad de ambas), la necesidad de que esta unidad concreta, no vacía y abstracta, se manifieste y realice en la filosofía, que es, como hemos dicho, la ciencia de la idea, ó el conocimiento en la nocion y por la nocion, no desaparece nunca, é insta siempre é impele al pensador filósofo, y lo mueve y determina á pesar suyo, aunque no tenga perfecta conciencia de estas cosas.

Resulta de lo expuesto claramente demostrado, á nuestro juicio, que el trabajo filosófico no ha sido estéril, y fácil será poner de manifiesto, por las breves consideraciones siguientes, que ha sido, es y tiene que ser el más

fecundo de todos los que sirven de objeto á la actividad del hombre; con lo cual quedará evidenciada de un modo cumplido y concluyente la utilidad suprema de este linage de estudios, cuya necesidad es por otra parte, como ya hemos dicho, consecuencia ineludible de la naturaleza íntima del espíritu humano. Se ha notado, hace tiempo, que ninguna nacion de las que se tiene noticia histórica, ha llegado á serlo ni á influir en la marcha general del mundo, sino en virtud y por consecuencia del desarrollo de sus investigaciones filosóficas, y en proporcion de la importancia y trascendencia de ese mismo estudio: hasta los imperios orientales, que á primera vista parecen obra de un poder tiránico, y cuya organizacion se presenta exteriormente como resultado de la fuerza material, son, si se examinan con atencion, producto de concepciones filosóficas, y deben su existencia á los primeros conatos de sistematizacion científica (1), á la que corresponde siempre una sistematizacion social; porque siendo el estado la realizacion del espíritu en la naturaleza, claro es que todas las concepciones que en la region del pensamiento aparecen, cuando no son arbitrarias y meramente personales, tienen que influir, y necesariamente influyen de un modo decisivo, en la organizacion del Estado. El Estado mismo no aparece, no toma realidad histórica hasta que el espíritu se manifiesta como tal; esto es, hasta que la idea adquiere con-

(1) El imperio Medo-persa y el gran poder que llegó á alcanzar se explican, mejor que por ninguna consideracion del órden militar y político, por la importancia y valor científico del Zend-Avesta.

ciencia de sí, aunque sólo sea de un modo puramente exterior é inmediato. Mientras que la idea está, por decirlo así, latente en la naturaleza; mientras que el hombre, que áun no merece que así se le llame, no se distingue de la exterioridad que le rodea; mientras no la refiere á sí mismo, haciéndose su centro y determinándola por su pensamiento; en una palabra, mientras no se constituye como persona, no llega el Estado á la existencia, ni principia la historia, porque si el espíritu preexistia virtualmente, no estaba en acto, y la historia es la epopeya del espíritu, la exposicion de las grandes peripecias, porque la idea llega á la posesion completa de sí misma, á la determinacion total y acabada de su contenido y á poner explícitamente lo que es en sí de un modo implícito sin salir de sí misma.

Siendo tal cual queda expuesta la trama de la historia, claro es que aquella nacion que en cada momento concibe, expone y desarrolla una determinacion de la idea lógica, no sólo la realiza en su organizacion propia, sino que tiende á realizarla en todos los pueblos circunstantes; porque la idea como espíritu es esencialmente activa, es la actividad misma, es la ἐνέργεια de Aristóteles, concepcion fundamental de su doctrina en lo que tiene de especulativa y verdadera. De aquí se deducen dos consecuencias igualmente importantes para comprender y explicar la historia en su realidad concreta: es la primera, que principiando toda accion por un individuo, porque la accion es peculiar de la subjetividad general representada en la esfera de la realidad inmediata por la personalidad humana, todo gran movi-

miento histórico se resume en un hombre, que comunicando su impulso al grupo social á que pertenece, lo convierte en instrumento providencial del desarrollo humano; por consiguiente, el espíritu vivo de la historia se representa cada vez por una nacion, que viene á ser por esta causa, en cada instante, la representacion total de la humanidad entera; los demás miembros de este gran organismo, son como la materia preparada para recibir el influjo de aquel centro de donde la vida irradia como en el cuerpo individual (sólo bajo el aspecto fisiológico considerado), reciben los miembros la accion de los centros nerviosos, de los cuales depende la totalidad de sus peculiares funciones.

La resistencia que instintivamente oponen los pueblos á este salvador influjo (porque representan momentos ó determinaciones anteriores de la idea, y porque en virtud de esta circunstancia constituyen personalidades concretas, que tienden tambien á referirlo todo á sí mismas y á influir y á modificar con sus determinaciones subjetivas todo lo que les rodea), es causa de las guerras que, á pesar de los apóstoles bien intencionados, pero á mi juicio impotentes, de la paz universal, subsisten y han de subsistir mientras la humanidad no haya realizado la totalidad de su destino histórico; en cuyo caso, cumplida su mision presente, dejará de existir en su forma actual y con las condiciones y caractéres que le conocemos; no pudiéndose decir, como no sea penetrando en las regiones indeterminadas y vagas de la imaginacion, qué llegará á ser, ni cómo será una vez fuera de su existencia terrestre.

La guerra es el hecho material y tangible que pone de manifiesto la contradiccion de los momentos de la idea cuando éstos aparecen como existencias inmediatas; pero debiendo fundirse y sintetizarse, así en el órden del espíritu como en el de la realidad histórica, á la union íntima de las determinaciones de la idea corresponde en el mundo de los hechos humanos la conquista, que en toda su verdad es la absorcion de un pueblo por otro pueblo, constituyendo una nacion nueva, es decir, un nuevo término de la série lógica; del mismo modo que en la dialéctica abstracta, esto es, en la region del pensamiento puro, la union de dos términos constituye y forma un tercero, en el cual se absorben aquellos, y que á su vez engendra por oposicion otro término, en el que se reunen y sintetizan los anteriores.

Por una ley que es inherente al desenvolvimiento del espíritu, y que por tanto así comprende la especulacion científica como la historia, de la misma manera que el término superior abarca, contiene y anula los términos ó grados inferiores del conocimiento, la nacion que se adelanta á las otras, la que representa, pone y desarrolla en el campo de la realidad un concepto, un punto ó término superior de la ciencia, subordina y absorbe á las que bajo este respecto le son inferiores; ni el número, ni la posicion geográfica, ni circunstancia alguna material y externa, es eficaz para evitar este fenómeno providencial y necesario; necesario, porque siendo todo resultado de la idea, estando todo en ella, todo se modifica y se doblega ante su incontrastable omnipotencia. Por esto vemos constantemente en la historia esos hechos

maravillosos que no se comprenderian si su desarrollo estuviese sólo regulado por las categorías que presiden el mundo de la naturaleza. Si la humanidad se rigiese, por ejemplo, por la misma ley que el mundo planetario, en ella seria predominante la masa, lo seria el número, lo seria el impulso mecánico; si estuviese sometida á los principios que determinan la naturaleza terrestre, nada podria oponerse á la virtualidad química, á la energía vital, y la raza orgánicamente más robusta vendria á ser y seria constantemente la que estableciera sobre las demás su dominacion incontestable, y la nacion más numerosa someteria sin remedio á su poder á los pueblos ménos numerosos, y la plebe de cada ciudad ó de cada Estado se impondria y avasallaria á los ménos, aunque por su desenvolvimiento intelectual fueran á ella superiores y representasen por tanto momentos más elevados, ó lo que es lo mismo, más verdaderos y perfectos del espíritu.

Pero nada de esto sucede, sino por el contrario, constantemente vemos que un pueblo poco numeroso, que un Estado que no se distingue por la superioridad anatómica, ó mejor dicho, muscular de los individuos que lo constituyen, triunfa de naciones que son enjambres de hombres, superiores quizá bajo el aspecto de la mera animalidad; así como tambien vemos que un patriciado compuesto de limitado y siempre corto número de familias, domina y dirige un gran pueblo, y cuando éste cree recobrar su libertad aniquilando y destruyendo aquella clase, cae bajo el dominio ignominioso y degradante de un solo individuo que convierte en ley su ca-

pricho, llegando á formularse como un axioma jurídico este hecho en las siguientes palabras: *quod principi placuit legis habet vigorem.*

La historia pragmática, ó meramente narrativa, confirma sin excepcion alguna estos principios; y áun en el antiguo Oriente, cuya historia no dejará de ser confusa, á pesar de los descubrimientos de la filología y de la arqueología, porque como ya hemos dicho representa el momento inmediato de la humanidad, que por lo tanto es el más indeterminado, en esa época y en esos pueblos vemos claramente realizada la idea que dejamos expuesta, y la vemos con mayor claridad á medida que nos son mejor conocidos; pudiendo asegurarse que la formacion de los grandes imperios asiáticos, sus guerras, la destruccion de unos para dar orígen al engrandecimiento y preponderancia de otros, son fenómenos que no tienen más explicacion que la que hemos dado, pues no pueden haberse realizado fuera de la ley que hemos expuesto.

Pero donde se muestra con una claridad esplendente esta como todas las demás manifestaciones del espíritu en la realidad, es en el mundo helénico. La oposicion de la Europa que nace, con el Asia que va á dejar de ser en la esfera de la verdad y del movimiento histórico, la lucha entre pueblos y naciones que se concentran en sí, que no salen de sí y en que todo es oscuridad y misterio, porque todo es indeterminado y vago, con el país en que todo resplandece, en que todo se exterioriza, y que, dispuesto para la manifestacion exterior del alma, está formado de una extensa costa y de innumerables islas, como para facilitar el acceso de todas las naciones á esta na-

cion, y para que ella salga de sí y se extienda y propague por toda la tierra entónces conocida, esa oposicion y esa lucha aparecen desde el primer momento de la existencia del pueblo helénico, constituyen su razon de ser y determinan el papel importantísimo, la funcion trascendental que habia de desempeñar en la historia del mundo. La primera afirmacion de Grecia es la negacion de Troya; los héroes de Homero, no bien avenidos entre sí, afirmando cada uno su personalidad soberana, sólo se conciertan y se unen para aquella guerra sagrada, y establecen su solidaridad y su espíritu comun para negar y destruir otro pueblo y otra raza que representa una civilizacion diferente de la suya, y por tanto opuesta á ella.

Por esto se dice con verdad que la Iliada es el punto de partida de la civilizacion griega, y en ese poema, único por lo tanto,—porque ni son precedentes suyos las epopeyas indias, ni son su consecuencia los poemas latinos y modernos (1), como no sea en cierto sentido meramente artístico,—están los gérmenes que despues llegaron á tener tan admirable y magnífico desarrollo. Así es que no puede atribuirse al gusto de erudicion literaria la costumbre de copiar los versos de Homero para que sirvan de prueba y fundamento á las doctrinas especulativas, que tenian Platon y otros filósofos, sino que debe buscarse razon más profunda á ese hecho; y en nuestro sentir, esta razon no es sino la que acabamos de manifestar, á saber: que la Iliada es la forma en que, con

(1) Ramayana y Mahabarata.—La Eneida.—La Divina comedia.

la limitacion propia del elemento sensible, que es peculiar y característico del arte, está contenida la idea especial del momento histórico que representa en el desarrollo del espíritu humano la nacion helénica.

Esta oposicion, y el triunfo constante de la Grecia contra el Asia, son el impulso que mueve, la fuerza que sostiene en todos sus momentos importantes á aquel pueblo prodigioso, que á pesar de sus interiores discordias y del corto número de sus ciudadanos, vence á los innumerables ejércitos del *gran Rey* y destruye sus escuadras, probando así que el número es impotente contra la inteligencia, que un ejército no es la muchedumbre de hombres armados, sino la idea que lo informa y la actividad que lo dirige. Y no sólo la nacion griega se afirma en este segundo período, que está representado por las guerras médicas, sino que llegada ya al límite de su mision histórica, y cuando por lo mismo iba á empezar el período de su disolucion, infundiendo su idea en otro gran pueblo, el Aquiles del período histórico, así como el Aquiles de la edad heróica, invade el Asia, y con escasas huestes realiza la expedicion y la conquista más prodigiosas que registran los anales del mundo, dejando en aquella region los gérmenes que luego habian de desarrollarse, dando orígen á uno de los movimientos científicos y sociales más importantes de la humanidad. Vemos que Grecia se crea como oposicion al Asia, que existe combatiendo con ella y que llega á su apogeo, realizando de un modo reflexivo y con clara conciencia de su objeto su conquista y asimilacion, y todo esto á pesar y contra la importancia del número y de la fuerza material de los pueblos

combatidos y sojuzgados, y poniendo de manifiesto un aspecto de la historia, que es y consiste en el triunfo del espíritu sobre la naturaleza.

Segun queda indicado, la disolucion de la Grecia fué resultado del cumplimiento de su mision histórica, y el apogeo de su gloria militar coincidió con el de su ciencia, no siendo casual ni arbitrario que fuese Aristóteles, cuyas obras son el resúmen y el punto más elevado de la filosofía griega, el maestro de Alejandro, encarnacion del espíritu militar de esa nacion, y por tanto el más grande de sus capitanes. Un pueblo nuevo, representante de nuevas manifestaciones de la idea, y que habia por consiguiente de producir nuevos desarrollos históricos, se preparaba ya entónces para heredar á Grecia, no sólo combatiendo y absorbiendo á los pueblos que existian á su alrededor y extendiendo su dominacion desde las siete colinas hasta las riberas del mar, sino poniéndose en contacto con la civilizacion helénica en los pueblos de este orígen establecidos desde muy antiguo en la península italiana, apropiándose toda su ciencia, y no consumando la ruina y absorcion de la Grecia hasta que dejaron de resonar en el Pórtico y en la Academia las voces de los verdaderos discípulos de Platon y de Aristóteles, refugiados en las ciudades griegas de Asia, y hasta que se dió el caso de que los propretores y procónsules que enviaba Roma á gobernar sus ejércitos y sus conquistas, eran más entendidos y más entusiastas de las cosas de Grecia que sus hijos degenerados y faltos del espíritu que dió vigor á sus antepasados.

Tambien en este caso y de un modo áun más prodigioso

y ménos explicable, si se prescinde de los principios y de la ley que hemos expuesto, un pueblo de orígenes humildes, compuesto de pequeño número de individuos, llega á realizar la conquista del mundo entónces conocido; y no se debió este milagro á la organizacion y forma de la legion romana, como no se explican, á no ser de un modo exterior é insuficiente, y por tanto no verdadero, los triunfos de Alejandro por la falange macedónica, sino por la idea, por el momento del espíritu, que tanto este capitan como aquel pueblo representaban, idea y momento que determinaban la superioridad de su organizacion militar y de su manera de ser y de funcionar en todas las demás esferas de la vida en cada uno de los períodos en que existian esas naciones.

Desde entónces hasta nuestros dias los hechos humanos han comprobado esa ley histórica, como no podia ménos de suceder, porque elevándonos sobre lo accidental, que es propio de la naturaleza, pero que sólo disimula bajo meras apariencias inconsistentes y fugaces la idea que está en ella y que es su esencia, los hechos humanos tomados en su conjunto están informados por esa ley, ó lo que es más exacto y real, son producto, son determinaciones de la idea misma, que los pone y anula para llegar á su existencia concreta; pero por ser el más reciente, y al par el más doloroso para los que pertenecemos á pueblos y razas, de los cuales se ha ausentado hace tiempo el espíritu de la historia que hoy anima y vivifica á otras razas y á otros pueblos, la última guerra que ha ensangrentado la nacion vecina, y á la que han asistido absortas y no sin terror las demás de Europa, es el ejemplo

más elocuente, el caso más perspícuo de la ley general que hemos expuesto.

Y no se diga que es muy fácil y cómodo tomar hechos realizados y construir sobre ellos una teoría artificial y artificiosa, dando luego como demostracion de ella los hechos mismos; pues aunque este sea el procedimiento usado por las ciencias experimentales con aplauso del mundo sabio, y al que se atribuyen por un espejismo intelectual resultados que en realidad no produce, es de advertir que el fenómeno que con tanto asombro ha presenciado el mundo, en cuya realizacion y consumacion casi nadie creia ántes de verificarse, estaba previsto y anunciado con precision admirable por Hegel, que es quien ha descubierto con su sistema, ó mejor dicho, con su filosofía, y en virtud de ella, la ley que hemos indicado, la cual no es más que la realizacion de la dialéctica en la historia, esto es, la manifestacion de la forma propia é inherente de la idea, que es realidad concreta de cuanto ha sido, es y será en lo sucesivo.

En el trabajo especial que dedicó Hegel á la exposicion del proceso de la idea histórica, que fué materia de uno de sus cursos profesado en Berlin, cuyas lecciones publicó Gans en 1837, se dice que el espíritu germánico es el espíritu del mundo moderno, en el cual ha de realizarse la idea como tal, esto es, la idea que vuelve á sí despues de haber puesto todas sus determinaciones; por eso este momento es el momento de la verdadera subjetividad, ó sea del triunfo de la personalidad sustancial que tiene conciencia de la unidad suprema que realiza, mientras en el mundo griego, que representaba la indi-

vidualidad exterior, la persona humana aparecia como cosa inmediata, como una multiplicidad que de una manera exterior y violenta entraba en la unidad del Estado, y era negada y destruida por el *fatum*, que operaba la unidad general del espíritu como mera negacion tambien inmediata.

El espíritu germánico se desarrolla en tres momentos principales desde su aparicion en los confines del imperio romano y desde sus primeras luchas con él; esta primera aparicion representa la afirmacion inmediata del germanismo, y su oposicion tambien inmediata con el romanismo, momento poco interesante y confuso, porque su desarrollo consiste en la mezcla arbitraria y como accidental de los dos pueblos; entónces es cuando aparecen las naciones del Norte como auxiliares ó mercenarias del imperio, y se establecen en su territorio por la violencia, por la tolerancia ó en virtud de concesiones imperiales, pero resultando de todos estos medios que la nueva raza se extiende de un modo irresistible del Norte al Sur y del Oeste al Oriente, llegando hasta á los últimos confines de la Europa meridional, y áun pasando á la region septentrional de África; este momento representa la toma de posesion por las gentes del Norte del teatro de la civilizacion, mientras que los que ántes ocupaban la escena se retiran á Constantinopla, si bien dejando en su antigua patria todos los elementos de la civilizacion misma. Opérase en este período la union áun no perfecta del espíritu romano con el espíritu germánico, y para manifestar esta union todavía exterior, y hecha de modo que, comparándola con lo que sucede en la esfera de la naturaleza, no es

todavía una combinacion sino una simple mezcla, aparece y se funda el imperio de Carlomagno, que, como no era más que la unidad externa de los elementos romano y germánico, tenia que producir en su seno oposiciones y luchas en que el elemento nuevo y más vivaz predominase, y por tanto, en que se sobrepusiese el principio de la individualidad y de la independencia, lo cual dió orígen á la formacion de las nacionalidades modernas, y dentro de ellas al feudalismo, afirmacion de la personalidad frente al Estado, independiente de él y con todos los caractéres de la verdadera soberanía. Llegado á este punto el movimiento histórico, empieza una nueva reaccion en favor de la unidad sustancial del Estado, que se manifiesta por el acrecentamiento del poder de los reyes; pero al propio tiempo la reforma protestante afirma luego la individualidad interior, aunque todavia bajo la forma vaga é indeterminada del sentimiento, que es la totalidad indeterminada del espíritu. Esta doble tendencia es orígen de las sangrientas guerras que ocupan casi sin interrupcion los siglos décimosexto y décimoséptimo, hasta que al principio del siguiente se crea la Prusia, que personifica en Federico el Grande la tendencia nueva, y que empieza á preparar su futuro triunfo, el cual acabamos de presenciar atónitos, aunque todavía no se comprende toda su inmensa trascendencia. Pues bien; la seguridad admirable con que Hegel señala el porvenir del espíritu germánico, la exactitud con que determina que su órgano en el momento histórico que empezó en el siglo pasado, habia de ser la Prusia, es tanto más admirable, cuanto que no ofuscaron la mirada de su razon especu-

lativa los hechos que ocurrian á su presencia, hechos portentosos que explicó tambien el sabio profesor de la Universidad de Berlin de un modo satisfactorio, mejor dicho, de la única manera racional que hasta ahora se han explicado, pero que eran de tal magnitud, que perturbaron la inteligencia de los hombres que la poseian más clara y elevada cuando tenian lugar, pues las escenas de la revolucion francesa, los triunfos de Napoleon, que aparentemente produjeron la destruccion completa de la Prusia y el avasallamiento momentáneo de Alemania, hicieron creer á todo el mundo que un nuevo César iba á hacer resucitar el imperio de Occidente, absorbiendo en él todas las fuerzas vivas de Europa, y llegando á su unidad y á su organizacion por medio de la rehabilitacion del derecho justiniano (el código francés), por la jerarquía exterior y mecánica del poder (la centralizacion administrativa), y por la creacion de un ejército sin más espíritu que la disciplina.

Con tales elementos, la obra personal del nuevo César no podia ménos de ser efímera; y por tanto, aunque nuestro sentimiento de raza lo repugne, debemos confesar que en el sentido histórico Federico II es más grande que Napoleon, aunque como soldado éste le sea superior bajo todos aspectos. La reaccion contra el imperio se produjo de un modo análogo á la que destruyó la obra de Carlomagno; pero teniendo la creacion napoleónica ménos realidad que la de éste, su caida fué más rápida, y aquel poder que un momento pareció incontrastable y permanente, desapareció como un vano fantasma, afirmándose de nuevo las naciones particulares, y

apareciendo en todas ellas las primeras aspiraciones á la libertad política. Prusia entre las demás se preparaba con perseverancia al cumplimiento de su mision, echando las bases de su ejército verdaderamente nacional, tan nacional, que no es, como claramente se ha visto en la pasada guerra, una institucion independiente del cuerpo social, sino la misma nacion armada y dispuesta á la defensa y al ataque; y, lo que es á nuestro juicio más trascendental y de mayor eficacia, creando su admirable organizacion de la instruccion pública, cuyo coronamiento y remate es la Universidad de Berlin. En ella se recogió para desarrollarse el espíritu que habia animado al sabio rector de la Universidad de Kœnisberg, al inmortal Emanuel Kant, cuyas especulaciones filosóficas son el orígen inmediato, el punto de partida del gran movimiento filosófico que, empezando en él, fué continuado por Fichte, el gran patriota; por Schelling, el sistematizador de los elementos científicos que hasta entónces existian; consumando la grande obra Hegel, que dió su carácter verdadero y especulativo á la intuicion de su antiguo condiscípulo, completándose de esta suerte una evolucion filosófica, que por su valor real sólo puede compararse al gran movimiento helénico, y que no tendrá ménos trascendencia, ni dará resultados ménos grandiosos que aquella manifestacion admirable del espíritu humano. Hoy estamos en un momento de reposo especulativo; las ciencias especiales viven y se desarrollan con aparente independencia de la metafísica, y sus representantes más conocidos la reniegan; pero á pesar suyo y contra sus protestas, el espíritu que los anima es el espíritu de la filosofía novísima, que en-

cuentra su comprobacion experimental en cada adelanto del empirismo, en su anárquica variedad, y en la aparente individualidad exclusiva de cada ramo del saber inmediato.

Reflexionando, pues, sobre estos sucesos, y recordando una frase que se ha hecho comun en la nacion vecina, y segun la cual no han sido los soldados, sino los maestros de escuela de Prusia, los que han vencido á Francia, creemos que seria más exacto, y al par más profundo, decir que los verdaderos vencedores en la pasada lucha son esos grandes filósofos que han infirmado con su espíritu el cuerpo de la nacion alemana, y á medida que el tiempo pase y que con la distancia se borre la confusion que los hechos inmediatos producen, se percibirá más claramente esta verdad, y la historia racional y concreta explicará por la influencia de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, lo que la historia pragmática y narrativa atribuye á Bismarck, á Moltke y á Room.

II.

Expuestas las anteriores consideraciones meramente exotéricas, trataremos de dar alguna noticia, así de la génesis filosófica del Hegelianismo, como de los caractéres esenciales de esta que tenemos por la verdadera filosofía, y más especialmente de la lógica que publicamos. Como la filosofía es, segun la expresion de Aristóteles, νοήσις της νοησεος (1), es decir, el pensamiento del pensamiento, es claro que, segun ya hemos indicado, el desenvolvimiento histórico de esta ciencia no puede ser más que el desenvolvimiento del pensamiento, que no empieza á reconocerse como tal hasta que llega el período helénico, cuyo carácter peculiar es justamente esta primera determinacion del pensamiento. Sabido es que cuando en el presente siglo se revelaron á la Europa los

(1) Aristóteles, *Metafísica*, lib. 13, cap. 9.°

monumentos de la civilizacion india, á consecuencia del estudio y conocimiento de la lengua sagrada de aquel país, esto es, del sanskrito, por una tendencia que es natural en el espíritu humano, se creyó encontrar en aquellos monumentos no sólo los antecedentes de las civilizaciones posteriores, lo cual seria exacto, sino la esencia completa de esas mismas civilizaciones, y por tanto Colebrooke, Jones y otros sanskritistas casi se sienten inclinados á creer que la filosofía griega no es más que una copia de la filosofía india. Los adelantos de la crítica han demostrado hasta qué punto es errónea esta opinion, pues los textos en que se apoya son ó interpolaciones hechas en libros antiguos muy posteriores á la época del florecimiento de la filosofía griega, ó tratados enteramente escritos en épocas relativamente modernas. Así tenia que ser, y la concepcion *á priori* está en esta parte demostrada, como lo estará en todo, por los monumentos y por la experiencia. La civilizacion india representa el momento de la unidad abstracta del pensamiento, aquel estado en que cuanto existe se encuentra envuelto en el gran todo, que áun no ha empezado á determinarse, y que sólo es susceptible de representaciones ó de símbolos que indican la idea, pero que por su peculiar naturaleza no la expresan ni la determinan completamente. Por tanto, es propio de la civiliżacion india el sentimiento vago; lo grandioso concebido como inconmensurable, y la esencia de ese pueblo y de esa civilizacion, es y no podia ménos de ser meramente religiosa; la ciencia no podia existir ni existió sino como auxiliar de la religion y como mera interpretacion de los dogmas, y la verdadera manifesta-

cion del espíritu humano fué en aquella época la poesía (1).

La filosofía comenzó, pues, verdaderamente en Grecia; el espíritu y carácter de este momento filosófico domina toda la historia del mundo antiguo, es decir, de Grecia y de Roma, y despues de una época de preparacion que está representada por la Edad Media, la filosofía renace en los tiempos modernos para llegar á su determinacion completa y acabada en el gran movimiento filosófico que ha tenido lugar en el presente siglo y en la nacion alemana.

Puede considerarse la filosofía griega dividida en tres grandes períodos: el primero abarca desde Thales de Mileto hasta Aristóteles, y en él se desarrollan las determinaciones inmediatas y abstractas de la idea, llegándose á la concepcion de lo universal, pero todavía exterior á la idea misma, y que por tanto es más bien una generalizacion, ó mejor dicho, lo general meramente abstracto; tal es el concepto del sér que se con-

---

(1) El monumento propio y peculiar de la civilizacion india, son los libros védicos, y más especialmente el *Rig-Veda*, coleccion de himnos religiosos que constituyen quizá los vestigios más remotos y antiguos del espíritu humano; pudiendo sólo compararse á ellos los elementos primitivos de la Biblia, siendo el Veda para las razas arianas lo que es el Antiguo Testamento para las razas semíticas. Las civilizaciones á que ambos monumentos pertenecen, son ante todo civilizaciones religiosas y poéticas; el desenvolvimiento posterior del pueblo indio y del pueblo judío, dió ocasion á concepciones filosóficas; pero en ellas se reflejaba la influencia de pueblos que representaban otros momentos más avanzados del espíritu, y especialmente la influencia de la filosofía griega, en lo cual convienen hoy todos los historiadores de esta ciencia, que conocen bien y juzgan con sana crítica los hechos históricos.

tiene en el Sofista de Platon, ó la naturaleza de la ἐνέργεια, que es la más alta categoría de la metafísica de Aristóteles. Durante el segundo período, que comprende la época que podemos llamar greco-romana, la unidad abstracta y formal á que se habia llegado por medio del psicologismo socrático, se divide en dos determinaciones opuestas, que el entendimiento unilateral y abstracto considera como si cada una fuese exclusivamente cierta, y la contraria como absolutamente falsa, y constituyendo una sola la totalidad. Estos dos puntos de vista exclusivos y parciales dan orígen á la escuela estóica y al epicureismo. Por último, en el tercer período del ciclo helénico de la filosofía, la unidad se restablece; pero los contrarios no llegan á unirse en ella sino de una manera exterior y formal, no considerándose todavía como determinaciones que pone en sí la idea sin salir de sí misma, y esta tendencia sintética está representada por la escuela de Alejandría.

Thales es sin duda el primer pensador que mereció el nombre de filósofo, porque fué el primero que procuró determinar la esencia una y universal; dijo que el agua era el principio de todas las cosas; y aunque esto era concebir la esencia como sér determinado, el agua, que es en la naturaleza el elemento neutro, el disolvente general en que todo se deshace, no tiene verdadera forma, y por lo tanto carece de determinacion real. Anaximandro representa un momento superior en el desarrollo filosófico, pues no comprende el *sér* como cosa simple é inmediata, sino como la negacion de lo finito, aspecto intelectual de lo infinito; y concibiéndolo como objeto

inmediato, y poniendo lo real como ideal, compara el sér con el alma, y de este modo sirve de transicion á la escuela de Pitágoras, cuyo carácter consiste en afirmar que lo absoluto ó la idea no tiene una forma natural é inmediata, pues es una determinacion del pensamiento; la cual, siendo al principio general y vaga, debe concretarse y se concreta como cantidad y bajo la forma de número, que es por tanto la esencia de todas las demás determinaciones. El sér abstracto se determina como unidad, y la oposicion de la unidad á sí misma crea los *unos*, cuyas combinaciones son los números; pero en esta esfera el sér se presenta todavía como sér abstracto, y no corresponde por tanto á la realidad concreta ni áun en el mundo de la naturaleza, y mucho ménos en el del espíritu; en esto consiste el carácter incompleto, y por tanto falso, de la doctrina pitagórica.

Lo absoluto que los pitagóricos concebian como pensamiento meramente formal, llega á ser en la escuela de Elea pensamiento verdadero, y Xenófanes afirma que el todo es la unidad, y que Dios es esta unidad suprasensible é inmóvil que además es eterna; por lo tanto, Dios está aquí concebido como sér abstracto. Conforme á este principio, sólo se atribuye realidad á la unidad, al sér, negándosela á todo lo demás que se considera sólo como mera opinion. Parménides identificó el pensamiento con el sér, y Zenon descubrió el movimiento dialéctico que crea y anula las contradicciones dentro del sér, el cual es considerado como única realidad que destruye todas las relaciones finitas; por lo tanto, el sér es todavía en este sistema puramente abstracto y subjetivo. Heráclito susti-

tuye á la inmovilidad del sér el movimiento permanente; y así como Zenon decia: «*el todo es el sér* y *lo demás es mera apariencia*,» Heráclito afirma que el sér y el no-sér son idénticos, y que por tanto todo pasa, todo es y deja de ser; primera determinacion del *fieri* ó *venir-á-ser*. Este movimiento es el tiempo en la esfera de la abstraccion, y en la esfera de la realidad es el fuego y la naturaleza entera, en la que los séres principian y acaban, nacen y mueren, dando lugar á otros nuevos en una sucesion y série infinitas. El sistema de Heráclito es, pues, semejante á un rio que no tiene nacimiento y que fluye eternamente; faltando, por tanto, en este sistema el elemento fijo y sustancial, dentro del cual se determina la contradiccion y se desarrolla la dialéctica, que no es más que la forma inherente del contenido ó de la idea. Empedocles desarrolla y completa el sistema de Heráclito, y Leucipo lo materializa, dándole una forma sensible, concibiendo el sér como átomo, el no-sér como el vacío, y el proceso de uno á otro como mera multiplicidad, como reunion confusa de átomos que se agitan en perpétuo y vertiginoso movimiento.

Anaxágoras reconoce que la verdadera esencia de las cosas es el pensamiento, el νους, concibiendo la sustancia como generalidad abstracta, como pensamiento, como unidad que vuelve á sí y se concibe como generalidad; la unidad es en este sistema movimiento, actividad y fin; el movimiento se verifica dentro de la unidad misma, y ésta es su propio fin y el bien supremo. Aunque en sus determinaciones ulteriores este sistema no corresponde á la grandeza de su concepcion primitiva, pues no se esta-

blece en él la unidad de la materia y del pensamiento, y el νους es meramente formal y subjetivo, los discípulos de Anaxágoras pudieron desenvolver el pensamiento de su maestro, determinando el νους en sí mismo y en sus relaciones con el sugeto.

Los sofistas fueron los que desenvolvieron ántes que nadie el principio de Axanágoras, concibiendo el νους como pensamiento puro, como absoluto sin predicados, que lo trasforma y lo modifica todo, ó por mejor decir, determinando todas las cosas como un momento del νους. Todo por consiguiente cambia, todo es inestable é inseguro, y por lo tanto incierto; y aunque esta conclusion no sea exacta, como representa un momento necesario en el desarrollo del pensamiento, que para llegar á la verdad tiene que pasar por el error y negarlo, no son justas las declamaciones que se dirigen contra los sofistas, los cuales representan este momento en la historia de la filosofía, y por medio de su sistema la vulgarizaron, llevando el pensamiento al dominio comun y produciendo la cultura general del pueblo griego; y si bien nació de ella la incredulidad como consecuencia del principio meramente intelectual y abstracto de su sistema, no puede negarse que poniendo por cima de todo el pensamiento individual, los sofistas hicieron posible el gran desarrollo filosófico que vino en pos de ellos; siendo punto de partida de este desarrollo Sócrates, cuya importancia en la historia del desenvolvimiento del espíritu humano es inmensa.

Sócrates dió como fundamento á la ciencia el principio famoso *conócete á tí mismo;* es decir, que concibió lo ab-

soluto como sugeto, al cual redujo por tanto la objetividad; al paso que los sofistas, concibiendo el objeto como lo meramente opuesto al sugeto, si lo primero desaparecia envuelto en la contradiccion y en la duda, lo segundo, es decir, el sugeto, tenia tambien que desaparecer en el seno de la universal indeterminacion, de la incertidumbre confusa y oscura como el caos.

Sócrates no determinó la objetividad del yo más que considerando sus determinaciones como determinaciones del bien, es decir, con un fin exclusivamente práctico; áun así representa una contradiccion fundamental con el espíritu griego, cuyo carácter dominante consistia en la unidad inmediata y exterior del espíritu y de la forma, por lo que es la escultura su arte peculiar; al paso que, como queda dicho, para Sócrates la realidad verdadera consistia en las determinaciones del yo. Este conflicto fué, como se sabe, la causa de su muerte; porque tal es el fin inevitable de todo el que pone una nueva idea en el seno de una civilizacion, por más que al cabo la idea prevalezca, y la civilizacion á que se opone deje de ser para dar orígen á otra superior y más complexa.

Aunque inmediatamente nacieron de Sócrates dos escuelas, que buscaron la realizacion del bien, la una en la unidad y en la generalidad, negando la realidad de los fenómenos y considerándolos como mera apariencia, que fué la escuela dialéctica de Megara; y la otra que creyó hallarlo en el placer material, dando orígen á la escuela cirenáica, que llegó hasta los cínicos, que concibieron el bien como la mera satisfaccion de las necesidades inmediatas y materiales; los verdaderos continuado-

res de Sócrates fueron Platon y Aristóteles, quienes dieron soluciones diversas, pero ambas verdaderamente científicas, al gran problema planteado por el hijo de Sofronisco, el cual consiste en determinar las relaciones que unen al sér con el pensamiento.

El yo de Sócrates es determinado por Platon como principio absoluto y general, concibiendo la idea como el verdadero y único objeto de la filosofía. El ideal puro, objeto del conocimiento verdadero, es distinto de la mera opinion y de las representaciones inmediatas, y ese conocimiento es la vuelta del alma á sí misma, es la reflexion del espíritu; siendo tal el sentido y valor del recuerdo de Platon, y no el ordinario que es propio de la memoria mecánica; así como su concepto de la inmortalidad no es la continuacion del espíritu en el tiempo, sino su elevacion á la verdadera esencia, la cual constituye la esfera del pensamiento puro, el mundo de las ideas, que son la sustancia y realidad de todas las cosas. Como veremos luego al ocuparnos más especialmente del concepto del sér, Platon se eleva á la verdadera especulacion, y por más que no la abarque en su totalidad sistemática, ya en él empiezan á determinarse las tres grandes divisiones de la filosofía: la ciencia del pensamiento puro ó la lógica; la ciencia de la naturaleza, y la ciencia del espíritu. Los puntos principales de la primera se encuentran expuestos en el diálogo denominado el *Sofista;* en el cual, aunque sin llegar á la sistematizacion de la lógica, se encuentra claramente determinada su base fundamental, y al propio tiempo consignado de un modo explícito el primer momento de la dialéctica, que contiene su esencia entera, haciendo ver el tránsito necesario del

sér al no-sér y la identidad de ambos términos. En el diálogo titulado *Parmenides* se consigna la realidad sustancial de las ideas, punto de vista igualmente importante, y cuyo valor especulativo no puede desconocerse. En la filosofía de la naturaleza de Platon reina tambien el principio altamente científico, que consiste en considerar todas las cosas como manifestaciones de las ideas ó archetipos que están en Dios, quien procede á la creacion, determinándose dentro de sí mismo. En la filosofía del espíritu, Platon busca la realizacion del bien, punto de vista objetivo y elevado de la idea, que vuelve á sí misma, pero que áun no ha completado su evolucion; lo cual sólo tiene lugar en la filosofía, que comprende en idea absoluta así el Estado como la religion y el arte. La república es un libro admirable, porque en él se consigna la realidad sustancial del Estado; pero la influencia del espíritu helénico es causa de que en esta concepcion sublime quede sin embargo suprimida la determinacion de la subjetividad, que servirá más tarde de punto de partida á la filosofía moderna, si bien, como queda dicho, fué ya concebida de esta suerte por Sócrates. Este defecto es causa de que Platon no alcance la verdadera nocion de la personalidad individual, ni la determine como momento necesario del desenvolvimiento del espíritu.

Aristóteles, con método no ménos especulativo que Platon, concibe la filosofía como el conocimiento de lo que es, y de lo que pertenece al sér; la esencia y la sustancia son por tanto, segun Aristóteles, la materia propia de la ciencia; la sustancia tiene como atributos propios la cualidad, la materia, el movimiento y la tendencia; por consiguiente, Aristóteles considera la nocion de lo

general de Platon como activa, y de esto resulta la subjetividad; lo general por tanto se determina á sí mismo, y el fin es la determinacion que se realiza; de aquí se deducen dos categorías que reinan en toda la filosofía aristotélica, la posibilidad δυναμις y la efectuacion ἐνέργια. La sustancia puede ser meramente sensible y pasiva, ó activa é inteligente, siendo Dios la sustancia inmaterial en que el conocimiento y el objeto son idénticos; por lo tanto, el fin supremo de la ciencia no puede ménos de ser el conocimiento del conocimiento νόησις νοησεος, ó la idea que vuelve á si despues de su desarrollo. La mayor gloria de Aristóteles es quizá la creacion de la lógica, en la que determinó las leyes del entendimiento abstracto; pero no habiéndose elevado en esta parte á consideraciones verdaderamente especulativas, no descubrió la esencia de las categorías ni las concibió como momentos necesarios y reales de la idea, por más que algunas de las que forman su famosa tabla sirvan de base á su metafísica.

La formacion de la lógica habia de tener y tuvo una gran influencia en el desarrollo ulterior de la filosofía, el cual presentó un carácter esencialmente intelectual y abstracto; pues tomando uno de los lados del concepto general ántes determinado, se dedujo de él en forma dogmática y puramente subjetiva toda la ciencia, dándose lugar á dos sistemas principales, el estoicismo y el epicureismo, que forman la atmósfera filosófica del mundo romano y que se resuelven en el escepticismo, que es la demostracion de la insuficiencia de ambos; los estóicos parten de lo general abstracto, y tienen por regla en sus deducciones la sumision de las sensaciones á la razon; por consiguiente, su moral consiste en la sujecion de las acciones

á un principio abstracto, que es la razon misma, la cual debe alcanzar una independencia y libertad completas, afirmándose y á la vez negando la realidad exterior, en cuanto le sea contraria. Epicuro, por opuesta manera, parte de la percepcion exterior, la acepta como criterio, y por lo tanto su moral es afectiva, y consiste en buscar el placer por medio de la satisfaccion de las necesidades sensibles; la realidad exterior es aquí predominante; toda idea de unidad se pierde en la inmensa variedad del universo sensible; sólo existe como cosa concreta y firme lo individual, y en la beatitud á que el individuo llega por virtud de esta creencia, consiste la felicidad. En uno y en otro sistema la verdad es puramente subjetiva, y por tanto, accidental y diversa en cada individuo, y esto es lo que pone de manifiesto el escepticismo, que, como momento dialéctico, destruye y niega ambos sistemas, oponiendo uno á otro sus puntos de vista fundamentales, que son contrarios y que se consideran como subsistentes por sí y sin relacion necesaria que los una.

Pero como en esta evolucion lo que resulta permanente es la subjetividad, que afirma alternativamente los contrarios ó que los niega oponiendo el uno al otro, aparece la subjetividad como única realidad concreta, y esta subjetividad es el *logos* de los alejandrinos que, trayendo su orígen de la cábala y del gnosticismo, se presenta bajo su forma acabada en la escuela neo-platónica, cuyos representantes más ilustres son Plotino y Proclo, los cuales establecen primero la unidad absoluta y abstracta, concibiéndola como sér que tiene conciencia de sí, y que siendo subsistente es por lo tanto una individualidad. Esta unidad

se distingue dentro de sí misma, forma y es un *juicio universal;* y por consiguiente, esta excision primitiva es la razon, el logos que existe eternamente, y pensándose se crea á sí mismo y crea todas las cosas, que no son más que manifestaciones suyas, las materiales determinadas por el principio de negacion que predomina en ellas; por consiguiente, no son en realidad, y lo que sólo goza de la existencia y del sér es el espíritu y sus puras determinaciones, ó lo que es lo mismo, Dios. Como se vé, esta doctrina contiene muchas verdades, es en alto grado especulativa; pero ni están aquellas sistematizadas, y por lo tanto no se demuestran por deduccion, ni abarcan la totalidad de la idea, que concebida como mera unidad sustancial y atribuyéndole exclusivamente la realidad, desconoce el momento de la libertad abstracta, destruye la individualidad, y es un verdadero panteismo. La religion cristiana, cuya influencia habia de ser predominante en el desarrollo ulterior de la filosofía, comprende todo el valor de la individualidad en la esfera del espíritu, y en esto consiste quizá su mayor mérito.

La filosofía de la Edad Media es una filosofía de transicion, que primero aparece como auxiliar de la teología, *philosophia ancilla theologiæ;* pero como el cristianismo es la religion verdadera y la religion de lo absoluto, ó la religion absoluta, su influencia no podia ménos de ser tan grande como provechosa, y toda la elaboracion ulterior de la filosofía habia de consistir en poner lo que en el cristianismo está comprendido, en concebir como racional lo que nos es dado como producto de una autoridad exterior á la razon; esto lo intenta ya San Anselmo, procurando fundar el dogma en razones metafísicas, *fides quæ-*

rens intellectus, y todo el trabajo de la escolástica consiste en incorporar el desarrollo anterior de la filosofía en el nuevo y grandioso plan trazado por el cristianismo. No existe, pues, en este período un movimiento científico original y propio, y su producto más especial consiste en el misticismo, que es más bien la negacion de toda ciencia, la absorcion del individuo en el espíritu general, comprendido de un modo inmediato y hasta sensible, dando lugar al aniquilamiento de la personalidad como se verificaba en el éxtasis, por lo cual venia á destruirse y negarse el valor absoluto de la subjetividad humana, que es, como queda dicho, uno de los rasgos principales, ya que no el esencial, del cristianismo.

Este elemento tenia que reaparecer en la filosofía y fundirse en la determinacion de lo general, á que habia llegado el desenvolvimiento de la filosofía griega, y tal es la mision de la filosofía moderna, y el realizarla es la esencia de todo su desenvolvimiento; por eso empieza por descubrir y plantear el problema que ofrece la aparente contradiccion que se nota entre el pensamiento de la universalidad y la universalidad existente, problema cuya solucion es el objeto y el complemento de la ciencia. Domina, pues, en la filosofía moderna la oposicion del sér, el espíritu percibe como distintos el mundo del pensamiento y el mundo exterior; y para llegar á su unidad se ofrecen dos caminos, uno experimental y analítico, que es el que consiste en la observacion de los fenómenos de la naturaleza y del espíritu, y el otro que procede de un modo ideal sintético y *á priori*. En este período de la ciencia surgen problemas que la antigüedad no conocia, y que nacen de la oposicion ó contradiccion que le sirve

de punto de partida, problemas que son entre otros el de la existencia de Dios, el del libre albedrío, el del origen del mal, el de la union del alma y del cuerpo, fases distintas de la contradiccion primordial, como lo indica el más somero exámen de tales problemas. La unidad sustancial, que es el fin de la ciencia, fué entrevista por Francisco Bacon y por Bœhm, que pueden considerarse como los precursores de la filosofía moderna; el primero concretó la filosofía al conocimiento empírico de la naturaleza, llamando fantasmas á los conceptos del entendimiento abstracto, que se daban como fórmulas explicativas del mundo físico; de este modo se reconcilió el espíritu con el mundo material, cuya negacion y destruccion habian profesado los místicos, y esta reconciliacion era necesaria, porque lo finito es una determinacion de lo infinito inherente á él y que en él está comprendida. Bœhm, que es el primer filósofo aleman, entrevió la idea absoluta; pero el verdadero iniciador del subjetivismo moderno fué sin duda Descartes, que dió por base á la ciencia el pensamiento, afirmando además la unidad del pensamiento y del sér en su famoso entimema *cogito ergo sum*, principio que ya habia formulado el español Gomez Pereira, aunque ni dedujo de él sus naturales consecuencias, ni sistematizó con esta base el conocimiento. Dentro de este punto de vista las cosas no existen para nosotros sino en cuanto son conocidas, esto es, que la verdad humana consiste en las determinaciones del pensamiento; pero como los objetos capaces de ser conocidos, unos se presentan cual realidades exteriores, y otros como hechos ó fenómenos que existen ó se manifiestan en la conciencia, de aquí que el conocimiento se

divida en dos séries distintas, siendo unos conocimientos físicos y otros metafísicos, aunque ambos órdenes están unidos por multitud de relaciones que nacen todas de la unidad del sugeto pensante. La duda metódica de Descartes es además un punto de partida necesario y fecundo para el porvenir de la filosofía, pero cuando su iniciador la formuló no era todavía tiempo de que produjese sus naturales consecuencias; así es que, en lugar de deducir de la nocion del sér, que era la conclusion de su entimema, ó por mejor decir, que es la afirmacion inmediata y necesaria que se contiene en todo acto del entendimiento, las demás categorías, vuelve á admitir las opiniones y representaciones que ántes habia arrojado de su espíritu, por no estar garantidas con pruebas suficientes, y las admite apoyándose en consideraciones de diverso género, que no son ni constituyen pruebas reales, lo cual era consecuencia de que Descartes, á pesar de haber escrito especialmente sobre el método, no se elevó á su verdadera nocion, esto es, á la dialéctica, que es la forma inmanente ó consustancial de la idea.

Pero el impulso dado por Descartes habia de producir un gran movimiento, y Malebranche, su continuador inmediato en lo tocante al aspecto metafísico de su doctrina, formula con mayor claridad que el sér del alma es el pensamiento, y que éste es la esencia general, cuya plenitud está en Dios, en el que vemos todas las cosas que caen bajo el conocimiento limitado del hombre, el cual tiene en esta vision mediata la garantía de la certidumbre.

Spinoza, cuyo orígen judío no podia ménos de influir en su concepcion filosófica, es sin duda el punto más ele-

vado á que podia llegar el cartesianismo, pues la categoría de sustancia es más elevada que la de sér, y, concebida además como *causa sui*, constituye una definicion de Dios más concreta y real que las que hasta entónces se habian dado, aunque no contenga, como no contiene, la plenitud de la idea divina; además, y como consecuencia de este punto de vista, el pensamiento se considera como sustancia, ó lo que es lo mismo, se le reconoce como realidad sustancial, y este concepto es el más importante y trascendental de su sistema.

Por otra parte, la tendencia filosófica iniciada por Bacon se continúa en Locke, representante genuino del espíritu inglés, que se absorbe en la realidad exterior y sensible; por eso la sensacion es la base de su concepto del entendimiento, cuyas facultades analiza, considerándolas como determinaciones distintas, aunque derivadas todas segun un órden mecánico, de la impresion sensible, llegando al conocido axioma *nihil est in intellectu qui prius non fuerit in sensu*. Grotius, Hobbes, y sobre todos Newton, son los continuadores de este sistema, que siendo esencialmente experimental, habia de dar sus resultados más importantes en las ciencias físicas.

La doble tendencia de la filosofía moderna, cuya representacion tienen Spinoza y Locke, intenta su síntesis en Leibnitz; igualmente distante de ambos pensadores, contra el primero afirma la individualidad, oponiéndose á la generalidad abstracta de la sustancia, que más bien debe considerarse como negacion de lo inmediato, esto es, como *acosmismo*, que no como panteismo, pues no afirma que todas las cosas sean Dios, sino que en Dios se absorbe

y anula toda realidad, que el Dios sustancia es la realidad única; y al mismo tiempo afirma contra Locke que el pensamiento tiene una existencia independiente del mundo exterior, completando el axioma sensualista en la siguiente forma: *nihil est in intellectu qui prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.* La monadología es, como se sabe, la concepcion filosófica de Leibnitz; pero si bien las mónadas que representan la variedad del universo, reflejan todas la esencia de cada una; esta hipótesis no dá al sistema verdadera unidad, sino una unidad exterior y abstracta, comprendida como armonía preestablecida por la mónada de las mónadas; pero la actividad y el pensamiento de la mónada comprendia en gérmen la verdad, y el desarrollo de este punto de vista habia de dar por resultado la sistematizacion definitiva de la ciencia.

El escepticismo no podia dejar de tener su representacion en el desenvolvimiento de la filosofía moderna, indicando como siempre la insuficiencia de los puntos de vista parciales, que son el fundamento de los sistemas que en cada período se desarrollan; en el que ahora referimos se ha llegado por una parte á la conciencia del yo, pero cómo mera representacion, y por otra al concepto de lo general, pero como mera abstraccion, como cosa puramente interior y separada de la exterioridad inmediata; en tal estado el conocimiento no dá la verdad, porque esas dos esferas aparecen como independientes, y esto es lo que formulan y expresan Berckeley, y más especialmente Hume.

El gran movimiento filosófico que ha tenido lugar en Alemania en el presente siglo arranca del escepticismo de Hume, y Kant no hizo más que plantear con admira-

ble rigor lógico el problema indicado por aquél, problema que es la consecuencia de todo el desenvolvimiento anterior de la filosofía; el conocimiento no es más, segun Kant, que la materia exterior amoldada á las formas del entendimiento, las cuales existen *á priori*, esto es, son inherentes al pensamiento, y no las recibe del exterior; el espacio y el tiempo son las formas puras de la sensibilidad, la cantidad, la calidad, y la relacion, las categorías ó leyes generales del entendimiento, los *noumenos* á que todos los fenómenos se reducen y someten para alcanzar el carácter y condiciones de conocimientos; como se vé, el yo es en este sistema el verdadero, el único principio determinante y activo; y esta consecuencia, implícita en el sistema kantiano, es la que formuló Fichte, considerando el yo como única fuerza creadora; el yo pone el no-yo, y ambos son idénticos, pues si históricamente precede la impresion sensible al conocimiento, dicha impresion aparece como algo que no es el yo; por lo tanto, presupone metafísicamente la existencia del yo; pero en este choque de lo interior y de lo exterior, el yo es todavía una generalidad abstracta, una mera forma, cuyo contenido no podia determinarse sino concibiendo la forma y el contenido como una misma y sola cosa, esto es, como idea absoluta. Schelling fué el iniciador de esta concepcion definitiva, y el haberla determinado creando el sistema de la filosofía absoluta, es la gloria de Hegel.

III.

Vemos, pues, que el universo fué comprendido por las escuelas de Mileto y de Elea como sér puro é inmediato, como general; como esencia y pensamiento por Platon; como concepto por Aristóteles; como concepto subjetivo por los estóicos y epicureistas; como totalidad del pensamiento y del objeto por los alejandrinos; como conciencia de sí por Descartes y por Spinoza; como *yo* infinito por Fichte; como identidad del sujeto y del objeto por Schelling. Partiendo de este punto, resultado del movimiento universal de la filosofía, Hegel concibe esta identidad como idea absoluta que se determina á sí misma, primero sin salir de sí, poniendo en virtud de su propia dialéctica todas sus determinaciones (lógica); despues saliendo de sí y realizando exteriormente su esencia (naturaleza); y por último, volviendo á sí despues de haber determinado todos sus momentos (espíritu).

Estas evoluciones de la idea no son obra de una fuerza exterior y distinta de ella, sino que la idea por su propia virtud y esencia las produce, de tal manera que la idea y su dialéctica son una misma y sola cosa, y en ese estado de unidad perfecta y acabada aparecen la idea y su dialéctica como pensamiento, que es la determinacion suprema del espíritu, en la que todo está comprendido, ó mejor

dicho, que lo es todo; pues como se demuestra en el desarrollo de la nocion lógica, el pensamiento subjetivo se convierte por su propio y peculiar movimiento en objeto, y ambos, es decir, así el pensamiento subjetivo como el objeto, están comprendidos en el pensamiento absoluto, que no es una creacion abstracta, sino que existe en cada individuo humano más ó ménos manifiesto, pero constituyendo su verdadera naturaleza, pues hasta el juicio inmediato y puramente subjetivo nos dice que lo *individual es lo universal*, fórmula equivalente á esta: «el espíritu individual es el espíritu absoluto.»

En el espíritu individual se desarrollan, pues, las evoluciones de la idea, y por eso debe estudiarse como preliminar de la filosofía la fenomenología del espíritu individual; así lo hizo Hegel, quien llamó con gran exactitud á esta primera investigacion filosófica viaje de descubrimiento ó exploracion. No son, pues, justos los que critican á Hegel y á su escuela por el abandono que se supone que hacen de la experiencia, y en lo que se refiere más especialmente á los estudios filosóficos de la psicología, pues el conocimiento inmediato de los fenómenos del espíritu individual debe preceder y precede cronológicamente á cualquier otro conocimiento; pero lo que no hace ni puede hacer el hegelianismo es poner como base de toda la especulacion filosófica la psicologia empírica, porque formar una série de estudios sobre las diversas maneras de accion del alma humana consideradas inmediatamente, esto es, sin determinar su filiacion real y como partes de un todo ó como modos de una sustancia que se desconoce y se declara inexcrutable, no es crear una filosofia, sino afirmar que la verdadera filosofía es imposible.

La psicología, para que tenga un valor real y científico, es menester que ocupe el lugar que le corresponde en el sistema ú organismo general de la ciencia, y que ella misma constituya un sistema particular; pero de esto á considerarla como la totalidad de la ciencia hay una distancia infinita, y las escuelas que tal hacen cometen un error análogo á aquel en que incurren los que, dedicándose al estudio de la naturaleza, sólo consideran en ella las determinaciones matemáticas, ó las puramente mecánicas, ó las químicas, tratando de reducir á ellas los fenómenos más elevados y complejos de la vida.

Pero, conforme hemos dicho, el pensamiento, áun individual, es idéntico al pensamiento absoluto, y es claro que en el pensamiento individual han de verificarse las determinaciones propias y peculiares de la idea tal como es en sí; ó lo que es lo mismo, examinando el pensamiento como tal sin relacion alguna con el objeto y sin considerarlo como sugeto, esto es, en su más alto grado de abstraccion, sólo podemos afirmar de él que *es*, momento lógicamente anterior al de la existencia y en realidad el primero de todos, pues ántes que ningun otro concepto, y como base de todos ellos, se concibe la idea como mero sér, sin determinacion alguna que la distinga, porque es realmente la indeterminacion absoluta. Pero ¿qué es el sér así concebido? Y en este momento primero y necesario de la idea, no se puede concebir de otro modo. El sér sin determinacion alguna, el sér de que nada podemos afirmar, es el sér que no-es, lo que equivale á decir que el sér es el no-sér. Hé aquí formulada la primera antinomia de la idea, producida por la necesidad absoluta, que es su ley intrínseca, ó lo que es lo mismo, su

dialéctica. El sér abstracto es el no-sér igualmente abstracto: así es como debe expresarse esta primera y fundamental oposicion, y no diciendo que el sér es la nada, porque la nada, en su acepcion comun, es un concepto que no tiene cabida en la esfera de la lógica, siendo su lugar propio la naturaleza donde se pone como la negacion abstracta de lo sensible, por más que para evitar repeticiones usemos en la lógica la palabra nada, pero dándole la significacion de no-sér puro.

Ya sabemos que este primer paso de la lógica es objeto no sólo de la tenaz oposicion de todas las escuelas contrarias al hegelianismo, sino que sirve de inagotable materia á las burlas de los que siendo contrarios á la especulacion quieren aplicar á esta esfera, que es la más elevada de la ciencia, las reglas empíricas y los procedimientos groseros de lo que se llama el sentido comun; pero la antinomia del sér y del no-sér no es una novedad científica introducida por Hegel en la filosofía: existe en ella desde la más remota antigüedad, y la expuso y determinó con entera precision y casi en los propios términos que el gran pensador aleman el divino Platon, á quien nadie niega el atributo de profundo filósofo.

Todo el diálogo titulado *El sofista ó del sér*, se ocupa de este importante asunto, por lo que es difícil citar lo que en él demuestra de un modo directo nuestra aseveracion anterior (1); sin embargo, no estará demás trascribir las

(1) No ignoramos que algunos críticos ponen en duda la autenticidad de este diálogo; pero no hay razones suficientes para afirmar que no sea de Platon, y por otra parte, sus doctrinas, salvo algun detalle que no afecta á nuestra tésis, son reconocidamente las del fundador de la Academia.

palabras con que el principal interlocutor trata de determinar la naturaleza del sér y del no-sér. *El Extranjero* dice á este propósito: «Supuesto que lo mismo el *sér* que » el *no-sér* nos producen confusion y oscuridad, tenemos » la esperanza de que cuando uno de ellos aparezca con » más ó ménos claridad, el *otro aparecerá del mismo modo;* » y áun cuando no podamos concebir uno ni otro, de- » bemos proseguir nuestras investigaciones sin separar- » los. » Más adelante se afirma que ambos momentos existen y forman parte de todas las cosas, y ya en este punto la profunda intuicion platónica descubre y expone el primer fundamento de la dialéctica. Véanse sus palabras, *El Extranjero:* «El no-sér se encuentra necesaria- » mente en el movimiento y en todos los demás géneros » (ó categorías). Porque la naturaleza del *otro* (1), pre- » sente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos » sea otro que el sér y lo convierte en no-sér; de manera, » que desde este punto de vista se puede decir con exac- » titud que *todo es no-sér,* así como supuesto que todo » participa del sér, puede decirse que *todo es sér.* »

Profundizando más este punto, y despues de demostrar que la oposicion del sér y del no-sér existe necesariamente en todo, afirma la realidad del no-sér en estos términos: «¿No tiene, pues (el no-sér), como has dicho, tanta » realidad y esencia como todos los demás géneros (cate- » gorías), y no es menester tener el valor de declarar que

(1) Sabido es que otra antinomia admitida por Platon es la que forman el *mismo* y el *otro*, que tiene su lugar propio en el proceso lógico y constituye uno de sus momentos. La idea es ella misma y otra que ella misma, principalmente en la esfera de la esencia.

» el no-sér tiene una naturaleza sólida y que le es propia? » Así como decimos que lo grande es grande, y lo bello » bello, que lo no grande es no grande, y lo no bello no » bello, ¿no hemos dicho y no decimos que el no-sér es » el no sér, y que tiene su lugar entre los séres, de los » cuales es una especie, ó debemos, Theeteto, conservar » sobre esto alguna duda? »

Y haciéndose cargo de las objeciones que esta doctrina pudiera suscitar, contesta del mismo modo que lo hace el hegelianismo, á los que gradúan de ininteligible y absurda la doctrina de la identidad del sér y del no-sér. « Que no se diga que, despues de haber demostrado que » el no-sér es lo contrario del sér, afirmamos que existe. » Porque á propósito de lo que es contrario del sér, hace » mucho que hemos declarado que no nos preocupa saber » si existe ó no, y si es ó no contrario á la razon (al en- » tendimiento unilateral y abstracto). Por lo que respecta » á nuestra afirmacion de que el no-sér existe, es nece- » sario que se nos pruebe que estamos en el error refu- » tándonos; y si esto no es posible, es menester decir con » nosotros que los géneros (categorías) se mezclan unos » con otros, que el sér y su otro (el no-sér) penetran en » todos los géneros (categorías), y se penetran mútua » y recíprocamente; que el otro (el no-sér), participando » del sér, existe en virtud de esta participacion, pero per- » maneciendo otro (no-sér); y por último, que si el » otro del sér es, resulta claro como la luz del dia que es el » no-sér; á su vez el sér, comunicándose con su otro (el » no-sér), es *otro* respecto á los demás géneros, y por lo » tanto, no es ni cada uno de ellos ni todos ellos á la vez, » sino que es él mismo; de manera que hay indudable-

» mente mil cosas que el sér no es bajo mil aspectos, y así » los demás géneros, ya considerados en particular ó ya en » conjunto, son de muchas maneras y no son de muchas » maneras. »

Aquí vemos expuesta en sustancia, no sólo la doctrina del sér y del no-sér, sino la relacion que los une, es decir, que Platon no sólo determinó el verdadero principio de la filosofía, sino tambien la ley que preside á su construccion y desarrollo, que no es más que la dialéctica, la cual es, como hemos dicho, inherente á la idea, formando las dos una misma cosa en el pensamiento, que es la idea verdadera, la idea completa y real, ó la idea absoluta. Pero como sucede de ordinario con todas las grandes intuiciones científicas, han transcurrido siglos desde la primera aparicion ó anuncio de estos principios, hasta que se determinó y sistematizó la doctrina á que debian servir de base. La filosofía greco-romana y la filosofía de la Edad Media tuvieron por mision especial, cuando no eran sus trabajos meras reproducciones de los anteriores desarrollos, la idea considerada sólo en su oposicion inmediata, esto es, ya como sujeto de que se derivaba todo el conocimiento, ya como objeto independiente y subsistiendo por sí, pues es más oscura y confusa aún que la intuicion platónica, la aspiracion sintética de sus discípulos los alejandrinos.

La filosofía moderna es, como ántes hemos dicho, la preparacion inmediata del punto de vista hegeliano, no siendo la Edad Media sino la transicion oscura é indeterminada del período helénico al germánico. La determinacion del sér y del no-sér y de la necesidad que impele cada término á pasar á su contrario, es de la mayor importancia, y

por eso nos detenemos más especialmente en ella. Expuesta ya la manera de considerar este punto que resulta de los fragmentos que hemos traducido de Platon, despues de haber indicado cómo comprendemos esta materia, daremos aquí noticia de otras interpretaciones del principio del hegelianismo. Empezaremos por la de Vera, que no difiere de la nuestra en lo sustancial. Véase cómo la expone en la parte de la nota al párrafo 87 de la Lógica, que hace relacion á este propósito: «El sér puro es la abstraccion pura, » esto es, el sér que no es más que el sér de que nada puede » afirmarse, ni áun que existe, porque esta afirmacion » supone cuando ménos al lado del sér el pensamiento » del sér, ya se afirme el sér á sí mismo, ya sea afirmado » por algo distinto de él. El sér, pues, es el sér absoluta- » mente indeterminado. Pero el sér absolutamente inde- » terminado es el sér, y otra cosa que el sér, el sér y lo que » no es el sér; es, en una palabra, el sér, y su negacion, » el no-sér. » No nos parece tan clara ni tan exacta otra exposicion de la doctrina del sér y del no-sér contenida en la obra de Spaventa, titulada de *Las primeras categorías* de la Lógica de Hegel. El profesor de la Universidad de Nápoles dice así hablando de este asunto:

« El Sér, el sér lógico, quiere decir distinto del pensa- » miento; pero no opuesto á él, pues si fuera opuesto no » seria el sér lógico. Esta distincion, que no siendo oposi- » cion ó separacion, es identidad en la diferencia, unidad » en la distincion, es el pensar mismo, el acto, la fun- » cion de pensar. Por lo que respecta á tal distincion, yo » como pensamiento puedo hacer abstraccion de mí como » acto de pensar y considerar sólo lo pensado. Lo pensado » es así el sér ó lo pensable, y lo primero pensable. Por el

» contrario, del sér no puedo hacer abstraccion, porque » suprimiendo el sér ya no pienso, pues pensar es pensar » el sér. »

» Considerando el sér puro y prescindiendo de todo lo » demás, yo no me *distingo* como pensamiento del sér, » sino que me *extingo* como pensamiento en el sér, yo *soy* » *el sér*.

» La extincion del pensamiento en el sér es la contra- » diccion del sér, y esta contradiccion es el primer res- » plandor de la dialéctica.

» El sér se contradice, porque la extincion del pensa- » miento en el sér (y sólo así es posible el sér), es una no » extincion, es distinguirse y vivir. Pensar en no pensar, » hacer abstraccion del pensar, esto es, considerar aisla- » damente el sér, es pensar, es abstraccion, y la abstrac- » cion es acto del pensamiento. El sér es lo abstracto, lo » abstracto absoluto. Para comprender lo abstracto y sólo » lo abstracto, hago abstraccion de la abstraccion. Pri- » mero yo era lo abstracto absoluto, y ahora soy la abs- » traccion absoluta y ya no lo simple abstracto absoluto.

» De este modo el sér, el sér lógico (abstracto), se *niega* » á sí mismo.

» Primero yo era el sér; ahora soy el no-sér: soy el sér » que es el no-sér.

» Nótese que no-sér no quiere decir la destruccion del » sér ó la nada, sino la negacion dialéctica del sér, la apa- » riencia del sér, porque el no-sér no es el sér que se » anula, sino que se determina, es el pensamiento que » dice yo *no* soy simplemente el sér, sino más que el sér; » no soy sólo lo abstracto, que es un resíduo ó *caput mor-* » *tuum*, sino la abstraccion, el acto de abstraer. »

Hemos transcrito las anteriores exposiciones de esta parte fundamental de la ciencia, porque siendo su punto de partida conviene comprenderlo bien y que la atencion del lector se fije en él, y no sólo que se fije, sino que trate de profundizarlo; y entendemos que ningun medio es mejor para lograrlo que presentar diferentes explicaciones de este concepto, no ya para que se elija entre ellas la que se crea mejor, sino para que se la explique á sí mismo el lector; lo cual logrará si tiene verdadera capacidad especulativa, pues es mucho más fácil comprender estas lucubraciones y elevarse á ellas, que explicarlas y trasmitirlas á otro por una razon muy obvia, que es la siguiente: en esta region del pensamiento, en que no sólo se prescinde de toda materia exterior á él, sino que se le considera en sí y diferente del sujeto y del objeto, la palabra que es símbolo de la idea, y por tanto, que tiene un elemento material y sensible, no corresponde con exactitud al pensamiento ni ofrece la transparencia absoluta que era menester que tuviera para que lo dejara percibir á los demás, como vemos un cuadro á través de un cristal completamente incoloro y diáfano.

De todas las explicaciones transcritas resulta, que el sér pasa con fuerza irresistible al no-sér; que el concepto de ambos, que su diferencia, coincide en una completa y absoluta identidad, y esta identidad es una síntesis que abarca y comprende los dos términos; ya lo dijo Platon: el sér y el no-sér mútua y recíprocamente se compenetran; esta compenetracion, que es en realidad la síntesis de ambos términos, dá orígen, ó mejor dicho, consiste y es el venir-á-ser ó el fieri, anunciado ya en la doctrina de Heráclito que representaba cuanto existe como una

fluxion contínua, ó segun hemos dicho, como un rio que no tiene orígen y que se desarrolla en una corriente contínua. En el mundo de la naturaleza, se vé realizado el venir-á-ser de una manera inmediata y sensible, pues en él vemos que todo aparece y desaparece, que todo nace, vive y muere, para dar orígen á nuevos objetos ó fenómenos. En la esfera de la lógica, el sér pasa al no-sér, ó la nada viene al sér constituyendo el fieri, y cada momento de la idea lógica pasa á su contrario, produciendo un momento superior que abarca y comprende los anteriores; este punto fué tambien entrevisto por Platon, que ya dijo, como puede verse en la cita de sus palabras que hemos hecho, que todos los *géneros* ó categorías participan del sér y del no-sér, siendo este momento de la idea el *genus generalissimus*, porque es la absoluta abstraccion.

Determinados estos tres primeros términos del proceso lógico, está determinada la base y la ley de la lógica, y en general de la filosofía, porque todo el contenido de ésta se deduce del principio que le sirve de punto de partida, en virtud de la ley que le es inherente y que determina con fuerza irresistible, es decir, de un modo necesario, todas las esferas de la idea, la meramente lógica, la de la naturaleza y la del espíritu. Ha habido quienes, para combatir fundamentalmente el hegelianismo, han empezado por negar que sea principio necesario de la ciencia la nocion del sér (1); pero como este punto, á más de las indicaciones que sobre él quedan hechas, se dilucida extensamente en el cuerpo de esta obra, no nos

(1) Janet, de la *dialéctica* en Platon y en Hegel.

detendremos ahora en él mucho tiempo, recordando sólo que al hablar del principio de la ciencia, no se refiere ningun filósofo ni al principio cronológico ni al principio inmediato y sensible, sino al principio puramente ideal y lógico; y así considerado, preguntamos: ¿qué hay ántes que el sér? ¿no es esta una nocion comprendida en cualquiera otra que se quisiera considerar para tomarla como punto de partida de la ciencia? el yo, ¿no es ante todo sér? luego los defensores del método psicológico dan por sentado este concepto y otros muchos al poner el yo como base de sus sistemas. ¿Todos los fenómenos inmediatos y sensibles no *son?* Luego los empíricos presuponen con conciencia ó sin ella el *sér*, aunque afirmen y aseguren que para ellos no existe la region de la metafísica y crean que es un instante del desenvolvimiento humano suprimido por la concepcion *positivista* de la ciencia.

El tránsito del sér al no-sér y del no-sér al sér, y la union de ambos términos en el *fieri* ó venir-á-ser, es el ritmo constante de la idea, el cual aparece en todos sus momentos y produce todas sus determinaciones; porque, como hemos dicho, es inherente á ella, es su dialéctica; este ritmo no es movimiento, por más que alguna vez se use de esta palabra para expresarlo; el movimiento es una categoría de la naturaleza, que si bien consiste en la exteriorizacion ó manifestacion sensible de la dialéctica abstracta, es inaplicable é inadecuada á la esfera de la lógica; y esto es tan claro y sencillo que no puede ménos de admirarnos que filósofos que de tales se precian, ataquen la concepcion primordial del hegelianismo fundándose en que el tránsito del sér al no-sér es un concepto secundario, porque siendo un movimiento, presupone la idea de

espacio, y pudieran haber añadido que tambien la de tiempo (1); pero este argumento, cuya incongruencia es evidente, consiste en adaptar las representaciones del entendimiento abstracto á la esfera de la razon, á la cual son completamente inaplicables. El tránsito de un término á otro en la region de la idea pura es la manifestacion de que dicha idea es, al mismo tiempo, oposicion é identidad; por lo cual, al llegar al momento de la esencia, aparece como idéntica á sí y diferente de sí. El principio de la identidad, que no puede ni debe considerarse aisladamente, sino en su relacion intrínseca y necesaria con el principio de la diferencia, es otro de los puntos de ataque de la filosofía ordinaria contra el hegelianismo; en vano se hace presente á los impugnadores, para que la discusion sea accesible á la inteligencia vulgar, que la identidad de la diferencia ó de la oposicion es una ley que se realiza en todas las esferas de la idea; que la temperatura es la identidad del frio y del calor, como lo prueba la relatividad de este concepto, pues cada grado del termómetro es frio respecto al superior, y caliente respecto al inferior; que la electricidad es, al propio tiempo, flúido positivo y flúido negativo. Al principio de la identidad de los contrarios estos filósofos oponen como axioma, contra el cual suponen que se estrellan todas las consideraciones metafísicas, el principio ó ley de contradiccion, cuya fórmula más vulgar es esta: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, expresion impropia y cuya falsedad se demuestra experimentalmente, pues como ya se ha dicho, en el mundo de la naturaleza, las cosas sensibles

(1) Janet. Loco citato.

ó los fenómenos vienen del no-ser ó aparecen, y dejan de ser ó desaparecen, y en esto consiste su esencia. Más modestos otros, formulan esta ley de una manera más exacta, y que desde luego manifiesta su insignificancia, diciendo que lo que *es es*: A = A; expresiones que desde luego dan á conocer que esa pretendida ley no es más que la identidad abstracta y vacía del entendimiento unilateral que, prescindiendo de las determinaciones de la idea, afirma su uniformidad y la considera como una cantidad contínua, como una materia informe é idéntica de la que no puede jamás sacarse la rica variedad que constituye el Universo en su acepcion más lata, es decir, comprendiendo en esta palabra la esfera de la naturaleza y del espíritu.

Los que han estudiado, aunque sólo haya sido superficialmente y con la determinacion preconcebida de combatirlo, el sistema hegeliano, no suelen atacar su manera de concebir y de exponer la lógica; pero algunos filósofos, que quizá sólo de oidas conocen esta parte de la filosofía, suelen mostrar verdadera admiracion y cierta especie de desdeñosa sorpresa, porque bajo el nombre de lógica Hegel comprende materias que han formado ántes parte integrante y muy principal de la metafísica. La mejor contestacion que puede darse á los que tal dicen, es recomendarles el atento estudio de la lógica hegeliana, despues que hayan recorrido la historia general de la filosofía, y sobre todo la de su último período. Pero aunque sea brevemente, indicaremos por qué está concebida y expuesta la lógica hegeliana de un modo que les sorprende y admira, y por qué la lógica ordinaria, con ser una concepcion importante y un gran progreso que de-

bemos á Aristóteles, ha perdido completamente su importancia, sin haber logrado devolvérsela los que en diverso sentido y con tendencias muy diferentes han abrigado este propósito.

La lógica ordinaria, así la que desde Aristóteles se ha consagrado principalmente al estudio del juicio, de la proposicion y del silogismo, como la que considera y examina exclusivamente la induccion, parte de un supuesto que consiste en tener como distintos y áun opuestos el sugeto y el objeto del conocimiento, y, declarando á éste impenetrable por aquél, se limita á exponer las reglas ó procedimientos que la razon subjetiva emplea para crear una representacion más ó ménos exacta, más ó ménos sistemática de los objetos, ó en general del objeto, pero que no es, segun este punto de vista, ni puede ser nunca el objeto mismo, de tal modo que en la esfera del entendimiento se presentan segun esta hipótesis tres términos, el objeto, el sugeto y el conocimiento, que son cosas entre sí diferentes y que sólo pueden estar unidas por relaciones externas ó arbitrarias, supuesto que se afirma su diferencia sustancial y ni siquiera se indica la identidad, que podria producir entre ellos relaciones esenciales é intrínsecas.

Cualquiera de los procedimientos, el inductivo ó el deductivo, ó los dos juntos arbitraria y empíricamente, no producen más que un irremediable escepticismo si la lógica insiste exclusivamente en ellos: la filosofía kantiana es la demostracion evidente y casi pudiera decirse tangible de esta verdad; si las categorías no son más que las leyes generales del entendimiento, que Kant llama razon pura, y si la cosa en sí está fuera del alcance de esta

facultad y es impenetrable á ella, el conocimiento de la realidad es imposible. Y si como pretenden los modernos empíricos, que se dan á sí mismos el nombre de positivistas, sólo somos capaces de percibir las impresiones que el mundo exterior produce en nosotros, el conocimiento que bajo un aspecto consiste en determinar lo que hay de general en las sensaciones individuales, es igualmente imposible. Si fuera cierto el idealismo subjetivo, sólo podríamos construir, por medio de la deduccion, ciencias abstractas como las matemáticas, sin poder afirmar relacionalmente que correspondiese á ellas nada de cuanto en el mundo exterior existe; y si el empirismo materialista fuese exacto, nos seria imposible hasta comparar las diferentes sensaciones para clasificarlas, y más imposible aún determinar su identidad, sus diferencias, etc., porque para todo esto es indispensable el empleo de conceptos generales, que no dá ni puede descubrir la mera sensacion, única materia y única forma del conocimiento segun esta doctrina.

El empirismo, aunque á primera vista parezca el más sólido y el ménos sujeto á error de todos los sistemas filosóficos, es tan erróneo y tan esencialmente falso, que con la aplicacion rigorosa de su único principio es imposible explicar el fenómeno más simple del Universo, y sólo puede llegar á cierta apariencia de sistematizacion, siendo infiel á su mismo principio y admitiendo, aunque sin confesarlo y de un modo sobre-entendido, las categorías y leyes del entendimiento, cuya negacion ha servido de punto de partida á la concepcion antifilosófica que se ha formado de la ciencia.

Más verdadero, y por consiguiente más científico, el

idealismo subjetivo ofrece mayores y más sólidos fundamentos para elevarse á la concepcion exacta de la lógica; las categorías ó géneros que estudia y determina sólo como modos de ser ó leyes necesarias del espíritu, lo son de la idea; y como la idea es á la vez sugeto y objeto, porque uno y otro son determinaciones suyas, la verdadera lógica no puede ser más que la exposicion sistemática de los diferentes momentos de la idea pura; y ya hemos dicho que, considerada la idea en sí, prescindiendo primero de toda determinacion, es ante todo sér abstracto ó sér puro idéntico al no-ser, y, segun se verá en el cuerpo de la obra, la dialéctica inherente á la idea produce el sér con determinacion general, ó sea la cualidad; y la determinacion ó límite que el sér pone y suprime alternativamente es la cantidad, que llegando á ser medida pasa á la esfera de la esencia, que es la reflexion de la idea, mediante la cual se muestra como identidad y diferencia, como existencia, como cosa, etc., entendiendo estas palabras en su sentido más general y abstracto. En virtud de esta reflexion, la idea, sin salir de sí, es diferente de sí, y crea la apariencia, ofreciéndosenos como forma y contenido, y por lo tanto como relacion; pero la relacion que existe es la realidad, y la realidad abstracta se manifiesta primero como sustancia, despues como causa, y por último, como accion recíproca; esto es, como causa que es al par efecto, y como efecto que es al propio tiempo causa.

La idea que ha llegado á este último grado de determinacion es nocion, y nocion subjetiva que, sometida á la dialéctica, la cual obra como reflexion, produce la primera distincion inmediata y abstracta dentro de sí

misma; distincion que es el juicio, el cual, al propio tiempo que la diferencia muestra la identidad de la nocion y por el desarrollo lógico de la cópula que se trasforma en término medio, el jucio dá orígen al razonamiento, así silogístico como inductivo, pues segun puede verse en el párrafo cxc de la *Lógica*, la induccion no es más que el raciocinio de la reflexion, cuyo término medio es la coleccion de individuos que no llega ni puede llegar nunca, segun el punto de vista empírico, á lo universal verdadero; lo cual sólo se realiza en el silogismo de la necesidad á que el anterior pasa, en virtud de la dialéctica que produce todas las sucesivas determinaciones de la idea.

Como se vé, la lógica ordinaria, que no es más que la lógica subjetiva y meramente formal, aparece aquí como un momento de la idea, esto es, como nocion subjetiva, y los anteriores momentos de ella son su punto de apoyo, su demostracion única y racional; por lo tanto, ya no aparece la lógica como una superfetacion científica ó como un mero arte, segun se la considera de ordinario, sino como término de la série, como parte integrante del sistema en el cual y por el cual adquiere su carácter propio y su significacion verdadera; y como es parte del sistema, constituye á su vez un sistema particular; y por eso, en vez de presentar sus elementos dispersos ó arbitrariamente unidos, se nos ofrecen aquí engendrándose y produciéndose siguiendo un órden necesario, y por lo tanto racional y verdadero.

Como esta parte de la lógica es la más generalmente conocida, la hemos amplificado áun á riesgo de incurrir en repeticiones, insertando la larga aclaracion que va en el

texto á continuacion del párrafo CXCIII. Comparando la manera que tuvo Hegel de considerar, aún en sí misma, la lógica formal y ordinaria con la que de ordinario se tiene de comprender y exponer esta materia por las escuelas más adelantadas, no creemos que habrá quien desconozca la superioridad de aquella. De buen grado nos detendriamos á hacer la crítica de los tratados de lógica últimamente publicados y de que tenemos noticia; pero esta tarea seria muy larga y constituiria por sí sola una obra aparte, á que tal vez en otra ocasion nos dediquemos.

Basta con lo dicho para satisfacer el objeto que nos hemos propuesto al escribir esta Introduccion; restándonos decir, que la traducion que publicamos está sacada de la gran Enciclopedia dada á luz por los inmediatos discípulos de Hegel, más extensa que la lógica de la pequeña Enciclopedia publicada por el mismo Hegel, pues además de los párrafos en que se exponen con su encadenamiento científico los diferentes momentos de la idea lógica y de las *observaciones* en que la mayor parte de ellos se explican, tienen los *zusatz* ó conceptos añadidos, á que hemos dado el nombre de *aclaraciones*, porque en efecto el fin á que tienden es el de dar á conocer el concepto hegeliano por medio de representaciones, ejemplos y otros recursos empleados por el autor en sus explicaciones verbales; y ya que no nos hemos determinado á traducir su gran lógica por ser muy voluminosa, hemos querido conservar y dar á conocer esta parte del sistema con la mayor extension posible y del modo más fiel y exacto.

Las notas más importantes con que ha ilustrado Vera su traduccion están reproducidas en la nuestra, y á ellas hemos añadido las que hemos creido necesarias para faci-

litar al lector la inteligencia de una materia que no seriamos sinceros si no dijésemos que es difícil y abstrusa; pero las especulaciones científicas lo son siempre porque son obra y requieren el ejercicio de la facultad más alta del espíritu.

Difíciles son tambien las especialidades científicas que tratan de las categorías más inmediatas de la idea; la cantidad, por ejemplo, considerada en sí, dá orígen á la ciencia del cálculo infinitesimal, que no está al alcance de las inteligencias que desconocen los elementos matemáticos: pues bien; si esto sucede con una ciencia que sólo se ocupa de una determinacion de la idea, ¿cómo no ha de pasar lo mismo y en mayor grado con la que tiene por objeto las determinaciones todas de la *idea pura?* Pero si no debe esperarse penetrar esta materia con la facilidad que se entiende una obra meramente retórica y que es producto del entendimiento unilateral y abstracto, debe tenerse en cuenta, primero, que la verdadera filosofía siempre ha sido, como vulgarmente se dice, oscura, porque es profunda; y segundo, que ya los griegos decian que no se debia empezar su estudio hasta que la razon hubiera llegado á su período de madurez y completo desarrollo.

Por último; si bien la lógica de Hegel no es la totalidad de su sistema, es su parte más importante y la clave de todas las demás: la idea procede en la esfera de la naturaleza y en la del espíritu, como procede en la esfera de la idea pura; por eso debe empezarse por ella, y conociéndola, fácilmente se conocen las otras dos. Al contribuir por nuestra parte á generalizar este conocimiento, á mas de otros objetos, tenemos el propósito de que se

juzgue por el mayor número posible de personas con conocimiento de causa una filosofía de que todo el mundo se ocupa, cuya influencia en todos los órdenes del conocimiento, desde su publicacion hasta el dia, todos reconocen que es inmensa, pero de la que se suele hablar sin datos suficientes y cometiendo por tanto las mayores injusticias y los errores más crasos, que sólo se explican por la ignorancia completa de lo que se critica y juzga, á veces, con tono de autoridad suprema.

ANTONIO MARÍA FABIÉ.

Madrid y Abril de 1872.

INTRODUCCION

DE HEGEL.

§ I.

La filosofía no tiene la ventaja, como otras ciencias, de poder presuponer; ya su objeto, cual si fuera dado inmediatamente por una representacion; ya el método que debe dirigir el principio y la marcha ulterior de sus investigaciones, como si hubiese sido determinado anteriormente. La filosofía tiene el mismo objeto que la religion, es decir, la VERDAD, en la acepcion más elevada de la palabra, y en el sentido de que Dios es la verdad, y la única verdad. Ambas tratan tambien de las cosas finitas, de la naturaleza y del espíritu humano, así como de sus mútuas relaciones y de las que tienen con Dios. En este sentido la filosofía puede presuponer el conocimiento de su objeto, pero sin atribuirle grande importancia, porque la conciencia principia, en el órden del tiempo, por darse la representacion de los objetos ántes de poseer su nocion; y sólo atravesando la esfera de las representaciones y aplicando á ella su actividad, se

eleva el espíritu al conocimiento reflexivo y absoluto de la verdad.

Sin embargo, examinando el asunto atentamente, se vé que el fin esencial de la filosofía consiste en exponer los *desenvolvimientos necesarios* de su contenido, y en *demostrar* la naturaleza y las determinaciones de su objeto. De donde se sigue que el conocimiento representativo no podria alcanzar este resultado, ni suministrar y legitimar las hipótesis y las afirmaciones (1). Hay que añadir que la dificultad que existe para determinar el principio (punto de partida) de la ciencia, nace de que este punto de partida, considerado como principio inmediato, dá orígen á una suposicion, ó por mejor decir, es una suposicion.

§ II.

La filosofía puede desde luego definirse diciendo que es: « *la investigacion de las cosas por el pensamiento* (2).» Si es exacto—y lo es, en efecto—que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, todo lo que es humano no es tal, sino porque es obra del pensamiento. Pero como la filosofía constituye un modo particular del pensamiento en virtud del cual éste viene á ser conocimiento, y conocimiento que penetra en lo íntimo de las cosas, el conocimiento filosófico tiene por lo mismo un carácter especial que le distingne de todas las demás formas de la actividad humana, aunque todos los productos del pensamiento humano lo son de un mismo y solo pensamiento. Porque el pensamiento permanece idéntico á sí mismo,

(1) Hipótesis y afirmaciones que no sólo son el fundamento de la filosofía, sino de todas las demás ciencias, que no pueden dejar de tener en ella su arranque y punto de partida. Los pretendidos axiomas matemáticos, por ejemplo, si no se deducen filosóficamente (esto es, en virtud de la dialéctica de la idea) de la nocion de cantidad, no aparecen sino como representaciones *inmediatas* ó sensibles, dándose con ello lugar á que los positivistas modernos, y especialmente Mill en su tratado de lógica, afirmen que dichos axiomas no son más que generalizaciones experimentales ó empíricas, lo cual es á todas luces erróneo. *(N. del T.)*

(2) Tambien puede definirse la filosofía en general diciendo: que es el pensamiento que se sirve de objeto á sí mismo, ó el pensamiento del pensamiento. *(N. del T.)*

y sus diferencias provienen de que la conciencia, que tiene su fundamento en el pensamiento, no afecta desde luego la forma de éste, sino la del sentimiento, de la intuicion y de la representacion, maneras de ser del espíritu que no se distinguen del pensamiento más que por la forma (1).

OBSERVACION.

Es opinion antigua y máxima vulgar, que el hombre no se distingue del bruto más que por el pensamiento; y es singular que, á pesar de esto, haya que recordarlas, en vista de que en esta época se distingue el *sentimiento* del pensamiento, y hasta se considera que son cosas opuestas y hostiles, y se pretende que el sentimiento, singularmente el sentimiento religioso, pervertido y mancillado por el pensamiento, está á punto de desaparecer, no teniendo la religion y la piedad su base y raíz en el pensamiento. Al decir esto se olvida que sólo el hombre es capaz de vida religiosa, y que la religion no es propia de los animales, como no lo es la moral ni la justicia (2).

Estableciendo tal diferencia entre la religion y el pensamiento, se viene á menospreciar el pensamiento, que puede llamarse *reflexion* ó *pensamiento reflexivo*, al que sirven de materia ó contenido las diversas formas del pensamiento, y que tiene por objeto que éste se eleve á la conciencia de sí y comprenda que todas esas formas son determinaciones suyas. El poco esmero que se tiene en buscar y determinar el carácter especial que distingue el pensamiento filosófico, es causa de las acusaciones y de las dificultades con que tropieza la filosofía.

Supuesto que el hombre ha sido creado para la religion, la moral y la justicia, justamente porque es una *sustancia pensante*, porque es *pensamiento*—ya bajo la forma de sentimiento,

(1) El espíritu como tal está sometido, del mismo modo que la idea, á un proceso ó desenvolvimiento; y así debe ser, porque el espíritu no es sino la idea que tiene conciencia de sí. Pues bien; segun explica Hegel en la *Filosofía del espíritu*, éste empieza por la conciencia; pasa despues á la esfera de la representacion, y llega por último á la de lo absoluto. (Véase *Filosofía del espíritu*, primera parte, *espíritu abstracto*.)

(2) La religion, así como la moral y la justicia, son propias y exclusivas del hombre por virtud del pensamiento; no lo serian si dependiesen de la sensibilidad ó del sentimiento, de que participan los animales. *(N. del T.)*

de creencia ó de representacion—el pensamiento mismo no puede ser impotente en sus relaciones con estos objetos, que por otra parte dan testimonio vivo de su actividad y de sus obras. Por el contrario, los sentimientos y representaciones no pueden convertirse en verdaderos conocimientos, sino á condicion de que el pensamiento los determine é informe. Porque el pensamiento aplicado á esos diversos modos de la conciencia engendra la reflexion, el razonamiento, etc., y por último la filosofía.

Existe sobre esta materia un error que ha prevalecido con frecuencia, y que consiste en considerar el pensamiento reflexivo como la condicion, ó mejor dicho, como el único orígen del conocimiento. A esto debe atribuirse la importancia que se dá—y ahora más que nunca—á las pruebas metafísicas de la existencia de Dios; como si la creencia y la conviccion en este punto dependieran de este conocimiento reflexivo. Esto equivaldria á decir que no se puede comer sino cuando se conoce la composicion química, vegetal y zoológica de los alimentos, ó que no se debe hacer la digestion hasta que no se sepa anatomía y fisiología. Si así fuese, estas ciencias, lo mismo que la filosofía, serian en sus especialidades no sólo útiles, sino absolutamente necesarias, ó por mejor decir, serian de tal manera necesarias, que dejarian de existir.

§ III.

El contenido de la ciencia, de cualquiera naturaleza que sea, puede determinarse como sentimiento, intuicion, imágen, representacion, fin, deber, ó como pensamiento, nocion, etc. Estas son diversas formas de un mismo y solo contenido, ya se piense, ya se quiera, ó ya se sienta un objeto, téngase un pensamiento con mezcla ó sin mezcla de sentimiento, ó un sentimiento con mezcla ó sin mezcla de pensamiento. En cada una de estas formas ó en sus mezclas, el contenido constituye el objeto de la conciencia. Pero pensando este objeto, las determinaciones propias de cada una de estas formas se presentan como diversos contenidos, lo que hace que el objeto aparezca multiplicarse, y que lo que es idéntico en sí se muestra diferenciado.

OBSERVACION.

Como los sentimientos, las intuiciones, los deseos, las volíciones, etc., cuando no pasan los límites de la conciencia (1), pueden llamarse representaciones, puede asimismo decirse en general que la filosofía tiene por objeto poner en lugar de las representaciones, los *pensamientos*, las *categorías*, y sobre todo, las *nociones*. Las representaciones pueden considerarse, en general, como metáforas (2) de los pensamientos y nociones. No basta tener representaciones para conocer el pensamiento íntimo, que es lo fundamental de ellas, es decir, la nocion. Pero una cosa es tener pensamientos y nociones, y otra distinta saber cuáles son las representaciones, las intuiciones y los sentimientos que les corresponden. A esto debe en parte atribuirse lo que se llama la oscuridad de la filosofía.

La dificultad de esta ciencia consiste por una parte en la falta de aptitud, que es en el fondo falta de costumbre de pensar de una manera abstracta, es decir, de apoderarse enérgicamente de los pensamientos puros y de moverse en ellos, si así puede decirse. En la conciencia vulgar el pensamiento está alterado y perturbado por ciertos elementos extraños ya sensibles, ya espirituales, y en la reflexion y el razonamiento por una mezcla de pensamientos, de sentimientos, de intuiciones y de representaciones. Así la proposicion *esta hoja es verde* está formada de un doble elemento, de una materia sensible y de categorías tales, como la de *ser* y la de *individualidad*, etc. Ahora bien, esto no es tomar por objeto el pensamiento puro.

Otra dificultad consiste en querer percibir en la conciencia los pensamientos y las nociones bajo la forma de representaciones, y de aquí que se diga que no se sabe lo que hacer con una nocion cuando se ha percibido, porque no se puede pensar de una nocion más que la nocion misma. Esta expresion se funda en el deseo de encontrar en la nocion una representacion cono-

(1) Para entender esto recuérdese lo que hemos dicho sobre los diversos momentos del espíritu. *(N. del T.)*

(2) Esto es, imágenes, representaciones ó figuras, que son la parte exterior y formal de las cosas, nociones ó pensamientos. *(N. del T.)*

cida y ordinaria. Parece que la conciencia, cuando está privada de representaciones, siente faltarle el terreno en que se cree sólidamente asentada; y cuando se traslada á la region pura de las ideas, no sabe ya en qué mundo habita.

Por esta razon parecen muy claros los escritores, predicadores y oradores que repiten conocimientos vulgares, que todo el mundo sabe de memoria, y que se comprenden sin esfuerzo.

§ IV.

Así pues, la filosofía tendrá en primer lugar por objeto, relativamente á la conciencia vulgar, demostrar la necesidad de su modo especial de conocer y despertar esta necesidad; relativamente á la religion, y á la verdad en general, probar que la filosofía puede conocer por sí misma y por su virtud propia; relativamente á la diferencia que parece existir entre ella y la religion en su forma exterior, explicar y justificar las determinaciones que las distinguen (1).

§ V.

Mas para darse desde luego más fácilmente cuenta de esta diferencia y del principio que con ella se liga; para comprender que trasformándose en pensamientos y nociones puras, es como el contenido de la conciencia toma su verdadera forma y, por decirlo así, se reviste de su luz propia, es necesario recordar la antigua opinion, segun la cual lo que hay de verdad en los objetos y en los acontecimientos, así como en los sentimientos, en las intuiciones y en las representaciones, etc., no puede percibirse sino por la reflexion; y precisamente lo que hace la

(1) Estos dos propósitos se realizan y cumplen en la filosofía del Espíritu, y fuera de ella sólo se pueden demostrar de un modo, por decirlo así, externo, y por lo tanto no del todo satisfactorio; así es que remitimos al lector á esta parte del sistema, y mejor aún á la totalidad del sistema. (*N. del T.*)

reflexion en todos los objetos, es trasformar en pensamientos los sentimientos, representaciones, etc.

Por lo mismo que el pensamiento es la forma y el objeto de la filosofía, y que por otra parte todo hombre está dotado de la facultad de pensar, aparece como consecuencia de este punto de vista imperfecto y exclusivo, que omite la diferencia que hemos señalado en el párrafo III, una opinion contraria á la que vé en la filosofía una ciencia difícil y oscura, y por lo tanto, se la considera desdeñosamente, y áun los mismos que no la han cultivado tienen la pretension de conocer sin dificultad su objeto, y creen que para filosofar y para juzgar esta ciencia basta una ilustracion ordinaria, y sobre todo el sentimiento religioso.

Respecto á las demás ciencias, se concede que es menester haberlas cultivado para conocerlas, y que sólo conociéndolas se pueden juzgar. Se conviene en que es necesario haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero para hacer zapatos, y eso que cada hombre tiene en su pié una regla propia para iniciarle en este oficio, así como manos y aptitud para ejercerlo. Sólo la filosofía no exigiria ni estudio ni trabajo. Esta opinion, que por cierto es muy cómoda, ha encontrado en los últimos tiempos apoyo en la doctrina que admite una ciencia inmediata ó por intuicion (1).

§ VI.

Por otro lado, es muy importante penetrarse bien del siguiente principio, á saber, que el contenido de la filosofía no es más que

---

(1) Alusion á la doctrina de Jacobi, que puede extenderse á todos los sistemas que aceptan como fundamento lo que vulgarmente se llama buen sentido, el cual, aparte de su vaguedad é indeterminacion, no tiene á su alcance más que las cosas inmediatas, ya de la naturaleza ó ya del espíritu, y por tanto es incapaz de elevarse á la concepcion de la *idea*, y de considerar el universo (en su acepcion más lata) como un sistema, esto es, como el conjunto ordenado y armónico de las determinaciones ó momentos de la idea. (*N. del T.*)

el que se produce en el dominio del espíritu vivo para formar el mundo, así exterior y el interior ó de la conciencia; ó en otros términos, el contenido de la filosofía es la realidad misma. La conciencia inmediata (1) de este contenido se llama *experiencia*. Una observacion atenta del mundo distingue ya lo que en el vasto dominio de la existencia interna y externa es sólo apariencia fugaz é insignificante, y lo que tiene verdadera realidad. Como la filosofía no difiere sino por la forma de la conciencia vulgar, y de la manera como ésta percibe su contenido, la filosofía debe demostrar el acuerdo ó conformidad de la realidad y de la experiencia. Sin duda este acuerdo puede considerarse como la justificacion exterior de una doctrina filosófica; pero se puede tambien sentar como principio, colocándose en un punto de vista superior, que el fin más elevado de la ciencia consiste en verificar por medio del conocimiento este acuerdo; es decir, la conciliacion de la razon reflexiva, de la razon vulgar y de la experiencia (2).

OBSERVACION.

En el prefacio de mi *Filosofía del derecho* se hallan estas proposiciones: *Lo que es racional es tambien real, y lo que es real es tambien racional.* Tan sencillas proposiciones han sido fuertemente atacadas, y han parecido extraordinarias áun á aquellos que sin reconocer el principio religioso no rechazan la filosofía. Para éstos no procede aquí apelar á la religion, aunque la doctrina de la divina Providencia contiene explícitamente

(1) *La conciencia inmediata* ó el primer conocimiento de las cosas que no se logra, sin embargo, sino percibiéndolas en el yo, aunque la diferencia y compenetracion de ambos términos no se distinga con claridad. *(N. del T.)*

(2) A pesar del injusto desden con que algunos sabios dedicados al estudio de ciertos conocimientos empíricos tratan á la filosofía, los adelantos que en ellos se hacen justifican cada dia el valor é importancia del conocimiento racional; ejemplo notable de esto es la novísima teoría de la unidad de las fuerzas físicas, sobre la cual debe consultarse el libro escrito con este título por el P. Sechi, en el que, sin embargo, no se consideran todavía las llamadas fuerzas físicas de un modo evolutivo, esto es, como diversos momentos del aparecer de la idea, y por tanto no existe la sistematizacion que exigen la realidad y la ciencia, que son una misma cosa, y que establece y determina la verdadera filosofía de la naturaleza. *(N. del T.)*

estas proposiciones. Mas por lo que hace á su significacion, es menester para comprenderla bien penetrarse del principio de que Dios es la realidad más alta y la sola realidad, y que relativamente á la forma, la existencia es en parte *apariencia* y en parte *realidad*. En la vida ordinaria todos los acontecimientos, el error, el mal y cuanto pertenece á este órden de cosas, así como toda existencia fugaz y perecedera, se llaman accidentalmente realidades. Y áun á los ojos de la conciencia vulgar, es una exageracion considerar una existencia contingente como una *realidad*, porque tal existencia no tiene más valor que el de una mera *posibilidad*, que lo mismo puede ser que no ser. Cuando yo he hablado de realidad, era fácil comprender el sentido en que empleaba esta expresion; pues en mi *Lógica* he tratado de la *realidad*, y no sólo la he distinguido de lo contingente, que tiene tambien una existencia, sino del *sér*, de la *existencia* y de otras determinaciones.

Hay muchas opiniones contrarias á la realidad de la razon. Por una parte, se consideran las ideas y lo ideal como séres quiméricos, y la filosofía como un sistema de fantasmas. Por otra, se tiene el ideal como una cosa demasiado buena para que tenga realidad, y áun para producirla. Pero la separacion de la realidad y de la idea agrada, sobre todo al entendimiento, que toma los sueños de sus abstracciones por séres verdaderos, y que está orgulloso con su nocion del *deber* (1), en apoyo de la cual aduce el estado presente de las sociedades, que juzga imperfecto y hasta ínicuo. ¡Como si el mundo no existiese y tuviera que esperar la realizacion de esta nocion para ser lo que debe ser! Pero si fuera lo que debiera ser, ¿cuál seria la importancia del deber? Cuando el entendimiento considere los objetos, los sucesos y las circunstancias exteriores vulgares y transitorias que, por otra parte, pueden tener en un tiempo y en una esfera limitados grande importancia, aunque relativa, en este caso el entendimiento se quejará con razon de encontrar en estos objetos caractéres que no están de acuerdo con las determinaciones generales y legítimas del pensamiento. ¿Quién es tan torpe que no vé al rededor de sí muchas cosas que

(1) En su idea, ó considerado como idea, el mundo es tal cual debe ser; pero existe en él lo contingente y transitorio, que no es lo que debe ser, lo cual constituye la esfera de la exterioridad ó de la naturaleza, que es el proceso mediante el cual la idea llega á afirmarse como tal, constituyendo la elevada esfera del espíritu absoluto. *(N. del T.)*

no son lo que debieran ser? Pero no hay razon para trasportar esta nocion al dominio de la filosofía; el objeto de ésta es la *idea*, que no es lo que *debe* ser, sino lo que *es*, y que posee una realidad tal que los objetos, comparados con ella, así como los acontecimientos, no forman sino el lado exterior y superficial de las cosas (1).

§ VII.

La reflexion contiene el principio (tomando tambien esta palabra en el sentido de lo que empieza) de la filosofía, y ha reaparecido con toda su independencia en los tiempos modernos despues de la reforma. Lo que distingue la reflexion moderna es que no se ha detenido, como en otro tiempo la filosofía griega, en las abstracciones, sino que ha penetrado, por decirlo así, la materia informe de este mundo de apariencias. Así que, sólo merece el nombre de filosofía la ciencia que investiga lo universal y una medida invariable en este océano de individualidades sensibles, lo necesario y la luz en este desórden aparente de la contingencia infinita, y que saca la materia del conocimiento al mismo tiempo de la observacion y de la intuicion internas y externas, es decir, de la naturaleza y del espíritu, que están vivos y reales ante nosotros y que se manifiestan en nuestra conciencia.

OBSERVACION.

El principio de la experiencia contiene una determinacion de la más alta importancia, á saber, que el hombre debe existir y encontrarse en el objeto, para que éste sea percibido y conocido; ó para hablar con más precision, es necesario que el objeto esté ligado de tal manera con su existencia, que la afirmacion del

(1) La filosofía, como se lleva dicho, sólo se ocupa de lo permanente y necesario de las cosas, es decir, de la verdadera realidad. *(N. del T.)*

sugeto y la afirmacion del objeto sean inseparables. Es menester, decimos, que el hombre exista y que esté en relacion con el objeto, ya aplique á él sus sentidos, ya sus facultades más elevadas y la conciencia más íntima de sí mismo.

El principio de la experiencia es lo que se ha llamado en nuestros dias creencia, ciencia inmediata, revelacion exterior, ó más bien interior de la conciencia.

Llamamos empíricas á las doctrinas que parten de la experiencia; mas todas estas doctrinas se proponen únicamente llegar al conocimiento de las leyes y de los principios, es decir, son teorías ó conocimientos reflexivos de las cosas; por esto se ha dado el nombre de *filosofía de la naturaleza* á la física de Newton. Y Hugo Grocio ha fundado una teoría, que podria llamarse *filosofía del derecho exterior de los Estados*, partiendo de la comparacion, de las conquistas y de las relaciones de los pueblos, por medio del razonamiento ordinario (1).

Los ingleses dan siempre esta significacion á la palabra *filosofía*, y á sus ojos Newton es el mayor de los filósofos: se ha llegado á emplear la palabra filosofía en los catálogos de instrumentos de física; los fabricantes llaman *instrumentos filosóficos* al termómetro, al *barómetro*, y todos los que no están comprendidos entre los aparatos eléctricos y magneticos; sin embargo, sólo el pensamiento y no un agregado de hierro y de madera, es lo que merece llamarse instrumento de la filosofía (2).

La economía política, que debe sus progresos á trabajos recientes, ha recibido el nombre de filosofía, ó de *economía racional* ó *teórica*, como se la llama en Alemania (3).

---

(1) Es decir, de la induccion y de otros procedimientos lógicos incompletos, y que, áun cuando comprendidos en el verdadero método, que es el especulativo, se distinguen de él y no bastan para llegar á la ciencia verdadera. *(N. del T.)*

(2) El diario publicado por Thompson lleva este título: *Anales filosóficos*, ó *coleccion de materias químicas, mecánicas, de historia natural, economía agrícola y arte*. Es fácil figurarse cómo se tratarán las materias que aquí se llaman filosóficas.

Entre los anuncios de obras recien publicadas, hallo en los periódicos ingleses el título siguiente: *Art of preserving the hair on Philosophical principles, neatly printed in post* 8, *price* 1 *sh.* Arte de preservar los cabellos, fundado en principios filosóficos, etc. Por principios filosóficos se ha querido sin duda decir principios de química, fisiología, etc. *(Nota de Hegel.)*

(3) La expresion *principios filosóficos* es usada con frecuencia tambien por los hombres políticos de Inglaterra en este sentido, y Hegel cita dos pasajes de discursos de Brougham y de Canning en comprobacion de su aserto. *(N. del T.)*

§ VIII.

Por útil que pueda ser en su esfera este género de conocimientos filosóficos, es necesario recordar primeramente que hay objetos, tales como la *libertad*, el *espíritu*, *Dios*, que pertenecen á otro órden de nociones, y que no pueden comprenderse en el círculo de los primeros porque no son del dominio de la experiencia. Y si no se les puede determinar por la experiencia, no es porque no caigan bajo el dominio de cierto género de experiencia; pues si no pueden ciertamente percibirse por los sentidos, se les puede observar en la conciencia, lo cual equivale á decir que si están fuera de toda experiencia, es porque son infinitos en cuanto á su contenido (1).

OBSERVACION.

Hay un antiguo principio que se atribuye, aunque sin razon, á Aristóteles, y que se supone que es el punto fundamental de su doctrina; este principio es el siguiente: «*nihil est in intellectu quod priùs non fuerit in sensu.*» La filosofía especulativa no debe rechazar esta proposicion; pero debe admitir tambien el principio contrario: «*nihil est in sensu quod non priùs fuerit in intellectu*,» en el sentido de que el νους, y áun más propiamente el espíritu, es la causa del mundo, y añadiendo que el sentimiento moral y religioso es un sentimiento, y por consiguiente un hecho de experiencia cuyo contenido tiene su raíz y su lugar propio en el pensamiento (2).

---

(1) Suponiendo, como ya hemos dicho, que todo hecho experimental no lo es sino siendo al propio tiempo hecho de conciencia, las nociones de libertad de Dios y de espíritu que se revelan á la conciencia, son en cierto modo susceptibles de experiencia; pero como por su esencia son infinitas, resulta que la conciencia sólo percibe las manifestaciones exteriores de dichas nociones, que en su realidad concreta ó en su verdad sólo puede percibir el pensamiento en su actividad superior. *(N. del T.)*

(2) Pues como ya se ha dicho, el sentimiento es una forma, uno de los primeros momentos del pensamiento subjetivo. *(N. del T.)*

§ IX.

Es necesario además que la razon se satisfaga por lo que respecta á la forma del conocimiento. Esta forma debe estar marcada con el carácter de la necesidad (§ I). En los otros modos del conocimiento, lo general, el género, etc., tienen un carácter indeterminado, y no se vé el vínculo que los une con lo particular. Lo general y lo particular, así como las cosas particulares que tienen una relacion entre sí, aparecen en estas formas de conocimiento extrañas unas á otras y como accidentalmente juxtapuestos; además, en ellas la ciencia empieza por datos inmediatos, por pensamientos irreflexivos é hipótesis (1). En ambos casos, la forma necesaria del pensamiento no encuentra en dichas formas su realizacion.

La reflexion, que se propone satisfacer esta necesidad del espíritu, merece sólo el nombre de filosófica ó especulativa. En la série de los pensamientos reflexivos, cada pensamiento tiene una forma propia y está al mismo tiempo envuelto en una forma comun y general, es decir, en la nocion (2).

OBSERVACION.

La relacion del conocimiento especulativo con las demás ciencias, consiste en que aquél no prescinde del contenido que éstas toman exclusivamente de la experiencia, pues lo admite y

---

(1) En una nota anterior, hablando de las matemáticas, dijimos que aceptan como verdades inmediatas é indemostrables sus pretendidos axiomas, sin deducirlos de la nocion de cantidad en que están contenidos; si esto sucede en una ciencia que se tiene por eminentemente racional, ¿qué pasará en los demás ramos del humano saber? En ellas suelen servir de fundamento nociones más ó ménos vagas, generalizaciones empíricas, hipótesis arbitrarias, ya aisladas, ya unidas de una manera exterior y fortuita, siendo por tanto imperfectas, así por su contenido como por su forma. *(N. T.)*

(2) Por lo cual la forma de la idea es la dialéctica, y el verdadero método, el método absoluto, es el especulativo ó dialéctico. *(N. del T.)*

lo emplea sólo como un elemento; consiste tambien en que el conocimiento especulativo se apodera de lo general, de las leyes y de los géneros que contienen las demás ciencias, y hace de ellos, por decirlo así, su materia propia; pero comunicándoles un sentido y un valor más elevados, añadiéndoles otras categorías. La diferencia entre la especulacion y las ciencias ordinarias estriba sólo en las modificaciones que en su materia obran las categorías. La lógica especulativa contiene la antigua lógica y la metafísica; conserva las mismas formas del pensamiento, las mismas leyes y los mismos objetos; pero los construye de un modo más ámplio con el auxilio de nuevas categorías.

Es necesario distinguir la nocion en su acepcion especulativa, de la nocion tal como generalmente se comprende. La manera incompleta de entender la nocion es lo que dá lugar á la opinion comun, que afirma que lo infinito no puede comprenderse en la nocion (1).

§ X.

Esta definicion de la filosofía, ya se considere la necesidad de la forma del conocimiento, ya la facultad de alcanzar lo absoluto, tiene necesidad de justificarse; pero tal justificacion es un conocimiento filosófico, ó por mejor decir, es parte de la filosofía. Una explicacion prévia de estos puntos seria contraria al método filosófico, y consistiria sólo en una série de suposiciones, de probabilidades y de afirmaciones gratuitas, á las que con razon podrian oponerse otras afirmaciones (2).

---

(1) Considérase de ordinario la nocion como una forma meramente subjetiva, y este es el punto de vista de la doctrina de Kant, singularmente en su *Crítica de la razon pura*, en la que considera ciertas nociones, arbitrariamente clasificadas, como leyes generales del pensamiento, porque son efectivamente invariables y absolutas. Léjos de demostrar la relacion necesaria que existe entre el *fenómeno* y *nóumeno*, apela para explicarla á una hipótesis insostenible, que designa con el nombre de schematismo, en la cual la imaginacion sirve de mediador entre la razon y la experiencia; lo cual indica que el gran pensador de Kœnisberg no se habia elevado al verdadero concepto de la nocion, ni tenia idea clara de los diversos momentos del espíritu, llamados vulgarmente facultades del alma, estudiadas de ordinario de una manera arbitraria. Hegel cree y profesa que la nocion es el fondo del alma, del espíritu y de la idea, y su verdadera y completa realidad; por lo tanto, comprendiendo la esencia de la nocion, se comprende lo infinito. *(N. del T.)*

(2) La definicion de la filosofía que dejamos referida, es el resultado del desenvolvimiento de esta ciencia, y sólo puede justificarse exponiendo este desenvolvimiento. *(N. del T.)*

OBSERVACION.

Uno de los puntos fundamentales de la filosofía crítica, consiste en suponer que ántes de elevarse al conocimiento de Dios y de la esencia de las cosas, es menester averiguar si la facultad de conocer puede llevarnos á ese conocimiento, porque conviene conocer el instrumento ántes de emprender la obra que se quiere ejecutar con él; pues si es insuficiente, seria trabajo perdido emprenderla.

Este punto de vista ha parecido tan exacto, que ha excitado admiracion y asentimiento unánimes, y ha separado el espíritu del objeto del conocimiento para encerrarle en el estudio de sí mismo y de los elementos formales del pensamiento.

Si no nos dejamos engañar por las palabras, se verá fácilmente que otros instrumentos pueden estudiarse y examinarse, sin emplearlos en la ejecucion de las obras á que están especialmente destinados; pero toda investigacion relativa al conocimiento no puede verificarse sino conociendo; y proponerse hacer investigaciones sobre este pretendido instrumento, no es ni más ni ménos que conocer. Ahora bien, querer conocer ántes de conocer es tan absurdo, como era absurda la prudente precaucion de cierto estudiante, que queria aprender á nadar ántes de echarse al agua. Reinhold, que comprendió bien las dificultades de este punto de partida, ha pretendido, para eludirlas, que debia empezarse por hipótesis, por conocimientos provisionales y problemáticos, y avanzar por este camino — no se sabe cómo — hasta llegar á una verdad primitiva. Este procedimiento, examinado de cerca, no es más que el ordinario, el cual consiste en analizar un principio suministrado por la experiencia, ó un principio provisional puesto en forma de definicion. Es preciso reconocer que la tentativa de Reinhold tiene la ventaja de poner en evidencia el procedimiento ordinario de las hipótesis y principios provisionales. Pero la exactitud de este punto de vista no cambia la naturaleza del procedimiento; al contrario, lo que hace es manifestar claramente su insuficiencia (1).

(1) La filosofía es una ciencia absoluta, y lo es porque en ella están unimismados el sugeto y objeto que mútuamente se determinan; manifestar cómo esto tiene lugar, es demostrar la legitimidad del pensamiento y la de la filosofía. (*N. del T.*)

§ XI.

La filosofía puede tambien tener por fundamento otra necesidad del espíritu, el cual, como espíritu dotado de sensibilidad, de imaginacion, de voluntad, no tiene por objeto más que séres sensibles, representaciones y fines diversos; pero en oposicion con estas formas de su existencia y de estos objetos experimentales, siente la necesidad de satisfacer lo que hay en él de más íntimo, esto es, su pensamiento, elevándolo á aquel grado en que él es su propio objeto; así es como el espíritu se percibe á sí mismo, en el sentido más profundo de esta palabra, porque el principio del espíritu, el fondo puro é idéntico de su sér, es el pensamiento. En este trabajo, en estas evoluciones, el pensamiento cae en la contradiccion, se extravía, por decirlo así, en la oposicion del sugeto y del objeto, lo que hace que en lugar de percibirse en su principio, permanezca como encerrado en su contrario. Pero esto no es más que un resultado del entendimiento (1), enfrente del cual se eleva una necesidad más alta del pensamiento, necesidad fundada en que el pensamiento no se abandona á sí mismo, si así puede decirse, y áun en el estado de degeneracion en que está en la conciencia permanece fiel á sí mismo, hasta que llega á encontrar en sí la solucion de estas oposiciones.

OBSERVACION.

Es un punto esencial de la lógica saber que la dialéctica es una ley constitutiva del pensamiento, y que como entendimiento, el pensamiento se niega y se contradice á sí mismo. El pen-

(1) Aquí el entendimiento es un momento subordinado del espíritu, distinto é inferior á la razon; momento en que no se percibe más que un lado de las cosas, sin que pueda alcanzarse por él la plenitud ó totalidad de la idea: la filosofía que no se eleva más allá del entendimiento, es el racionalismo. *(N. del T.)*

samiento lógico, no esperando encontrar en sí la conciliacion de las contradicciones en que se halla, se dirige al espíritu, á quien corresponde la solucion de estas oposiciones bajo otra forma (1).

En este movimiento del pensamiento, que en el fondo no es más que la vuelta de éste sobre sí mismo, parece que el pensamiento no debia caer en esa especie de *misología* de que Platon tuvo ante sí un ejemplo (2), ni tomar una actitud hostil respecto á sí mismo, que es lo que acontece en el pretendido conocimiento inmediato, considerado como la sola forma legítima bajo la cual la verdad existe en la conciencia (3).

§ XII.

La filosofía, que nace de la satisfaccion de esta necesidad, tiene por punto de partida la experiencia, es decir, la conciencia inmediata y el razonamiento. Pero el pensamiento, como excitado por un atractivo, se eleva por su propia virtud sobre la conciencia natural, sobre las cosas sensibles y sobre el razonamiento, colocándose en la esfera del pensamiento puro. Para realizar esta evolucion el pensamiento *pone* al principio un término que le es extraño, y que sostiene con él una relacion negativa. El pensamiento encuentra por una parte su satisfaccion en la idea de la esencia universal del mundo de los fenómenos (lo absoluto, Dios), idea que puede ser más ó ménos completa; y por otra parte, el mismo conocimiento empírico es naturalmente estimulado á destruir esta forma, en que la riqueza de su contenido se pre-

(1) El entendimiento en la filosofía hegeliana es, como ya se ha dicho, un momento inferior del espíritu, en el cual aparece la contradiccion del sugeto y el objeto, que se resuelve en la esfera superior del espíritu; aquel momento, caracterizado por la contradiccion, fué el límite á que llevó Kant el conocimiento especulativo, y de él arranca y procede la moderna filosofía alemana. (*N. del T.*)

(2) Aquí se alude á la sofística tal como la practicaron algunos, si bien no todos los sofistas griegos, esto es, los que consideraban el entendimiento como un instrumento indiferente á su contenido, y que podia emplearse lo mismo para defender la verdad que el error. (*N. del T.*)

(3) Ya hemos indicado que el conocimiento inmediato no es el verdadero conocimiento, sino un momento que debe estar comprendido en el conocimiento especulativo, dentro del cual ha de existir resuelta la negacion, por lo cual es un conocimiento mediato. (*N. del T.*)

senta como existencia inmediata y exterior, como un conjunto de elementos que se suceden sin órden y de una manera fortuita, elevando luego este contenido á la forma necesaria del pensamiento. La aspiracion del pensamiento á alcanzar la esencia universal y la satisfaccion que de ella se deriva, es el punto de partida y el móvil de sus desarrollos. Desarrollarse no es para el pensamiento más que percibir su contenido y sus determinaciones, dándoles la forma libre del pensamiento puro, libre en el sentido de ser conforme á su naturaleza interior.

OBSERVACION.

Más adelante se determinará de un modo preciso y completo la relacion del *término inmediato* y del *término medio* en la conciencia (1). Basta que aquí notemos, que si estos dos momentos aparecen como distintos, ninguno de ellos puede en realidad producirse sin el otro, estando en una conexion indisoluble. El conocimiento de Dios y de todo sér suprasensible supone la elevacion del pensamiento sobre la sensacion y sobre la intuicion sensible; contiene, por consiguiente, una relacion negativa con este primer conocimiento, y un término medio. Porque hay término medio siempre que hay comienzo, y despues tránsito á un segundo término, no llegándose á éste sin el intermedio de otro término. No quiere esto decir que el conocimiento de Dios no se baste á sí mismo con relacion al conocimiento empírico, sino al contrario, que se constituye por su naturaleza en un estado de perfecta independencia, borrando la experiencia y elevándose sobre ella.

Pero podria decirse: si la mediacion es condicion esencial del conocimiento—y esto no se repetirá nunca bastante—la filosofía debe necesariamente á la experiencia, al elemento *á posteriori*, su punto de partida. A este propósito, podria decirse de

(1) La traduccion literal de las palabras subrayadas es *inmediatidad* y *mediacion*, estados de la conciencia y del conocimiento, cuya determinacion importa mucho percibir con claridad para la inteligencia del sistema en general y de la lógica en particular. *(N. del T.)*

la filosofía lo que se puede decir del comer; porque los alimentos son la condicion del comer, pues no se podria comer sin alimentos, y el comer puede ser acusado de ingratitud, porque destruye la condicion misma de su existencia. Ahora bien: como el pensamiento es esencialmente la negacion del objeto suministrado por la experiencia, no es en este concepto ménos ingrato.

El estado propio é inmediato del pensamiento, que es al mismo tiempo un estado de mediacion—y que por consiguiente es el resultado de un término medio—es lo universal, lo *á priori*. Aquí el pensamiento encuentra en sí mismo su satisfaccion, y es indiferente respecto á lo particular y á su desenvolvimiento. Ya haya adquirido la forma clara y desarrollada de la ciencia, ya exista en el estado de creencia y de sentimiento experimental, el pensamiento goza el mismo grado de satisfaccion y de dicha que el pensamiento religioso.

Cuando el pensamiento se detiene en la universalidad de la idea (el *sér* de los Eleatas y el *venir á ser* de Heráclito pueden servir de ejemplo), se le puede acusar con razon de formalismo: tambien acontece que en una filosofía más adelantada no se comprenden más que proposiciones ó determinaciones abstractas, tales como éstas: « *Todo se halla en estado de identidad en lo absoluto; el sugeto y el objeto son idénticos,* » y que lo particular no sea más que una aplicacion, ó por mejor decir, una repeticion de estas proposiciones (1). Con razon, pues, se pretende, en vista de esta generalidad abstracta del pensamiento, que la experiencia es la condicion del desarrollo del conocimiento filosófico. Las ciencias empíricas no se contentan con la percepcion de las individualidades fenomenales, sino que se elevan á las determinaciones generales de los séres, á las especies y á las leyes, preparando así en cierto modo la materia que despues debe elaborar la filosofía. El pensamiento es quien impone á estas ciencias la necesidad de elevarse á determinaciones más concretas, apoderándose de la materia sobre que operan y haciendo desaparecer su existencia inmediata y empí-

(1) Alusion al sistema de Schelling, que consiste en la identidad absoluta, progreso indudable sobre la *crítica de la razon pura;* pues á la oposicion del sugeto y del objeto, de la razon y de la experiencia, debia seguir en la generacion de los sistemas la identidad de ambos términos, aunque todavía abstracta y no deducida de la naturaleza de la idea.

rica. De este modo el pensamiento no hace más que desarrollarse á través de un contenido que en realidad saca de sí mismo. Pero si la filosofía debe á las ciencias su desarrollo, dá al contenido de éstas la forma libre—*á priori*—del pensamiento, y la certidumbre que se funda en el carácter necesario del conocimiento, certidumbre que sustituye á la creencia vulgar y á los hechos de la experiencia, que no son más que una manifestacion y una imágen de la actividad primitiva y perfecta del pensamiento (1).

§ XIII.

En la forma ordinaria de la historia exterior del pensamiento, el orígen y el desarrollo de la filosofía se presentan como una simple exposicion de los materiales que constituyen esta ciencia y los grados de desarrollo de la idea; como una série de acontecimientos que se suceden accidentalmente, ó como principios diferentes que se realizan en diversos sistemas. Pero quien trabaja en esta obra es, desde el orígen de los tiempos, el mismo espíritu vivo, que, por la actividad de su pensamiento, se dá la conciencia de sí mismo y de su esencia, se toma á sí mismo por objeto, elevándose así al más alto grado de existencia. La historia de la filosofía muestra, en los diversos sistemas que se han producido, una misma y sola filosofía que ha recorrido diferentes grados, y prueba que los principios particulares de cada sistema no son más que partes de un todo. La última filosofía, en el órden del tiempo, es el resultado de todas las

(1) Lo particular, segun Hegel, es un estado del sér y del pensamiento, es decir, de la idea. La idea, separada de lo particular, no es más que una abstraccion, y sólo produce un mero formalismo, y en este sentido no contiene la totalidad de la idea. Lo propio de la idea es realizarse en lo particular y tomar en seguida su forma general, en la que se encuentran envueltos ó comprendidos los dos primeros momentos. Estos tres momentos forman la totalidad de la idea ó la idea concreta. Las ciencias particulares comienzan este trabajo, mediante el cual la idea debe alcanzar su existencia absoluta. Elaborando la materia suministrada por la experiencia, le imprimen una forma general; y el pensamiento filosófico, amparándose de este trabajo preparatorio, en cuyo fondo se agita y fermenta la idea, pone de manifiesto su significacion profunda y escondida. *(Nota de Vera.)*

anteriores; debe, por consiguiente, contener todos sus principios; y si es verdaderamente una filosofía, debe ser la más desarrollada, la más rica y la más completa (1).

OBSERVACION.

En tan gran número de doctrinas filosóficas como han existido, es necesario determinar lo general y lo particular, segun sus caractéres propios y distintos. Si lo general no se comprende sino de una manera formal, limitándose á juxtaponerlo á lo particular, lo general se convertirá en una existencia particular (2). El que en las cosas ordinarias de la vida se representase así las relaciones de lo general y lo particular, pasaria por insensato. Insensato seria el que deseando comer *un fruto* rechazara las cerezas, las peras y las uvas, porque son cerezas, peras y uvas, pero no *el fruto;* y no obstante, cuando se trata de la filosofía, se cree tener el derecho de desdeñarla porque hay diferentes filosofías, y cada filosofía constituye una filosofía y no la filosofía, como si las cerezas no fuesen tambien frutos.

Sucede asimismo, que un sistema fundado en lo general y en los principios, se produce al lado de otro que no reconoce más que lo particular, ó por mejor decir, que niega todo conocimiento filosófico; estos dos sistemas se consideran como dos filosofías que parten de puntos de vista diferentes, lo cual equivale á decir que la luz y las tinieblas son dos especies diferentes de luz (3).

§ XIV.

El mismo desarrollo del pensamiento se produce en la filoso-

(1) En este párrafo está la idea fundamental de la historia de la filosofía, tal como Hegel la concibió y desarrolló en una obra especial, independiente de su Enciclopedia, siendo una de las aplicaciones y al par una de las pruebas más admirables de su sistema. *(N. del T.)*

(2) Si lo general se presenta como una mera forma subjetiva, dejará de tener este carácter; será en realidad una cosa particular coexistente, pero no relacionada con lo general. *(N. del T.)*

(3) Esta consideracion se aplica con toda exactitud á la pretendida filosofía positivista. *(N. del T.)*

fía y en su historia; pero en la primera aparece libre de toda circunstancia exterior y de todo elemento histórico en la region del pensamiento puro. El pensamiento libre y verdadero es el pensamiento concreto, es decir, la *idea*, ó lo absoluto en su más alta generalidad. La ciencia de lo absoluto es necesariamente un conocimiento sistemático, porque la verdad concreta debe desarrollarse en su propio elemento, y mantener su unidad por la conexion íntima de las partes; debe, en otros términos, formar un conjunto de conocimientos ligados estrechamente entre sí, y sólo diferenciándose á sí misma y determinando sus diferencias, producirá la necesidad de sus desarrollos y la libertad de su conjunto (1).

OBSERVACION.

Una filosofía que no se basa en un conocimiento sistemático, no constituye una ciencia, sino más bien una forma, una manera de sentir individual y contingente, en cuanto á su contenido. Un conocimiento no se justifica sino cuando es un momento de un todo, fuera del cual no es más que una hipótesis ó una opinion subjetiva. Los escritos filosóficos que no abrazan más que partes aisladas del conocimiento, sólo expresan opiniones ó creencias individuales. Se considera, sin razon, como un conocimiento sistemático, una filosofía que se funda en un principio limitado que se halla en presencia de otros principios de los cuales prescinde. La verdadera filosofia debe encerrar todos los principios particulares en su unidad (2).

(1) Para entender este parrafo debe saberse que Hegel distingue la arbitrariedad subjetiva, que es lo que de ordinário se llama libertad, de la verdadera libertad, que es la conformidad de las cosas con la razon, ó de los fenómenos con la idea, lo cual se verifica en la forma superior del espíritu. *(N. del T.)*

(2) De aquí la diferencia entre los llamados sistemas filosóficos y la filosofía: los primeros son puntos de vista exclusivos generalizados, v. g., la sensacion, considerada como principio único y base del conocimiento, la inteligencia, tenida por creadora exclusiva del saber. Pero la filosofía debe comprender estos momentos y resolver su aparente contradiccion. *N. del T.*

§ XV.

Cada parte de un sistema filosófico es un todo, y forma una esfera determinada del conocimiento; pero la idea se encuentra en ella con una de sus determinaciones y bajo una forma particular. Cada esfera particular sale de sus propios límites, precisamente porque siendo un todo, forma tambien la base de una esfera ulterior. Así es que el sistema total puede compararse á un círculo que abraza otros círculos, y cada uno forma un momento necesario de aquél; de tal suerte, que el conjunto de estos elementos particulares constituye la totalidad de la idea, que por lo mismo se encuentra en cada uno de los elementos (1).

§ XVI.

Una enciclopedia no debe contener la exposicion completa de las ciencias particulares ni entrar en sus detalles; bastará que indique sus puntos de partida y los principios fundamentales de cada una de ellas (2).

OBSERVACION.

La causa de que no pueda determinarse fácilmente con precision el número de partes que deben concurrir á formar una ciencia particular, consiste en que cada una no es un momento

---

(1) Es decir, que en un sistema las partes y el todo deben estar enlazadas por tales relaciones, que las partes no puedan existir sin el todo ni el todo sin las partes, y el todo y las partes se justifican recíprocamente. Así comenta Vera este párrafo, y puede añadirse que, en efecto, está en la naturaleza de la idea determinarse en diversos momentos que todos tienen de comun la misma idea, y que por lo tanto la contienen, así como la idea no llega á ser idea real y concreta sino en virtud de las determinaciones á que dá orígen. *(N. del T.)*

(2) Sabido es que despues de haber escrito Hegel la fenomenologia del espíritu, desarrolló su sistema en una vasta Enciclopedia, y el primer término ó fundamento de su gran concepcion científica, de donde los demás proceden, es la *lógica*, siendo los otros dos momentos que completan la evolucion de la *idea*, la *naturaleza* y el *espíritu*. *(N. T.)*

individual y aislado, sino un momento del todo. La unidad de la ciencia es la condicion esencial de un verdadero sistema filosófico, que debe á su vez concebirse como un todo compuesto de muchas ciencias particulares.

La enciclopedia filosófica es muy diferente de la enciclopedia ordinaria, que no es más que un conjunto de ciencias reunidas de un modo arbitrario y empírico, y entre las que hay algunas que sólo tienen de ciencias el nombre, no siendo por tanto más que un agregado de conocimientos. Como tal conjunto es producto de un método exterior, la unidad que de él resulta es tambien una unidad exterior, una disposicion fortuita de las partes; y por lo mismo que estos conocimientos se han adquirido accidentalmente, son infructuosas las tentativas que se hacen para ordenarlos.

La enciclopedia filosófica no admite; primero, lo que es un simple agregado de conocimientos, por ejemplo, la filología, tal como ordinariamente se trata (1); segundo, los conocimientos que tienen una base convencional, como la *heráldica;* y tercero, otras ciencias que pueden llamarse *positivas*, y que sin embargo tienen un orígen y fundamento racional, las cuales por este lado pertenecen á la filosofía, pero por su lado positivo se distinguen de ella, y este lado puede introducirse en las ciencias de muchas maneras. En efecto; en primer lugar, el orígen racional puede alterarse, haciendo descender lo general á lo particular y á la experiencia; en este dominio de lo mudable y contingente, lo que puede hacerse valer no es la nocion, sino las probabilidades. En la ciencia del derecho, por ejemplo, el sistema de los impuestos directos é indirectos se apoya en principios que no se comprenden en las determinaciones absolutas de la nocion; es decir, se funda en una determinacion que puede considerarse de esta ó de otra manera, segun el punto de vista en que uno se coloque, y que no ofrece una base firme y segura (2).

---

(1) Grandes son los adelantos que ha hecho la filología; pero áun lo que hoy se llama filología, ó ciencia del lenguaje, no será una verdadera ciencia hasta que los materiales por ella reunidos se sistematicen y entren á formar parte de la ciencia del espíritu. *(N. del T.)*

(2) En comprobacion de esta verdad, véanse las diferentes teorías que en órden á impuesto han sostenido y sostienen los economistas modernos, divididos en cuanto á la preferencia que se debe dar á los directos ó á los indirectos, habiéndose visto en el concurso del canton de Vaud que mientras Me. Royer prefiere los primeros, M. Proudhon defiende los segundos. *(N. del T.)*

Asimismo la idea de la naturaleza, dispersándose, por decirlo así, en los individuos, dá entrada á la contingencia, y se encuentra en la *geología*, la *historia natural* y la *medicina*, formas, modos de existencias y diferencia, que son más bien producto de un accidente exterior y de un juego de la naturaleza, que de las determinaciones de la razon. La historia pertenece tambien á este órden de conocimientos, porque si bien la idea forma su esencia, sus manifestaciones se producen en el dominio de la contingencia y de la opinion. Asimismo pueden considerarse como positivas aquellas ciencias que no conocen el carácter finito de sus determinaciones ni su paso necesario á una esfera más elevada, y que por tanto se consideran como suficientes en sí mismas. Al carácter finito de la forma del conocimiento—pues las otras imperfecciones pertenecen á su contenido—se refiere otro tercer modo de conocer, que se basa, parte en el razonamiento y parte en el sentimiento, la creencia, la autoridad de otro, y en general en la autoridad de la intuicion interna ó externa.

En este órden de conocimientos hay que colocar la filosofía, que se apoya en la antropología, en los hechos de conciencia, en la intuicion interna ó en la experiencia exterior.

Es posible que la exposicion de la ciencia se determine por un método empírico, y que á pesar de esto se dispongan, en virtud de una intuicion viva y profunda, los fenómenos y los datos de la experiencia, siguiendo el órden de los desarrollos interiores de la nacion. Lo que conduce este procedimiento empírico á tal resultado, es que en presencia de las oposiciones de fenómenos múltiples y coexistentes, el espíritu borra las circunstancias exteriores y coexistentes en medio de las cuales se producen estos fenómenos, y siente despertar en sí el pensamiento de lo universal. Una física ó una historia experimental de esta especie, hecha con inteligencia, podrá encerrar un conocimiento racional de la naturaleza y de las cosas humanas; pero con ellas no se tendrá más que una imágen exterior, un simulacro de la nocion (1).

---

(1) En esta observacion se explica mejor la naturaleza de los conocimientos que no caben dentro de una enciclopedia científica, que son los que sólo se fundan en probabilidades ó en convenciones por defecto de su propia esencia, y los que sólo consideran el aparecer de las cosas, que Hegel llama conocimientos *positivos*, denominacion que hoy acepta una escuela la cual, á pesar de sus pretensiones, es esencialmente anticientífica, por lo mismo que niega la metafísica, creyendo que es sólo un momento del desarrollo de la inteligencia humana.

§ XVII.

El punto de partida de la filosofía parece á primera vista que debiera ser, como en las otras ciencias, una suposicion subjetiva y un objeto particular; por ejemplo, el tiempo ó el espacio, y aquí el pensamiento.

Pero debe notarse á este propósito, que en la filosofía el punto de partida es obra de un acto libre del pensamiento, que se eleva á aquel grado en que sólo existe por *sí*, y en que engendra y se dá á sí mismo su objeto.

Además, este punto de vista, que parece constituir un estado inmediato del pensamiento, debe considerarse como un resultado de sus desarrollos y como un punto extremo en que el pensamiento vuelve sobre sí mismo y á su punto de partida. De este modo la filosofía es como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene principio en el sentido en que las otras ciencias lo tienen; de tal manera, que en ella no existe el principio más que con relacion á la persona que se dedica á las investigaciones filosóficas, y no con relacion á la ciencia misma. En otros términos, la nocion de la ciencia, y por consiguiente la nocion primera—y precisamente porque es la primera contiene la excision en cuya virtud el pensamiento se pone como objeto frente al sér que filosofa, que al parecer permanece como un término exterior al pensamiento—la nocion primera, repito, debe ser comprendida por la ciencia misma. Llegar á la nocion de la nocion, volver la nocion á su punto de partida, es el trabajo y el objeto de la filosofía (1).

---

(1) Para entender bien este párrafo es necesario colocarse en el punto de vista de Hegel, esto es, admitir la identidad del conocimiento y del objeto de éste; en tal caso, es evidente que la nocion del objeto se confunde con la nocion de la ciencia: y como la ciencia, en el sentido más alto de esta palabra, y la filosofía, son una misma cosa, la filosofía y su objeto se confunden tambien. Siendo así, no puede decirse que la filosofía, en cuanto á su objeto, tenga principio, pues éste no tiene lugar sino con relacion á la persona que se dedica á las investigaciones filosóficas, mientras que las demás cien-

§ XVIII.

Así como no se puede hacer préviamente la exposicion de un sistema, porque el conjunto de sus partes resulta de la exposicion del desarrollo sucesivo de la idea, así su division se determina tambien por su desarrollo, y no puede anticiparse aquí.

La idea existe en primer lugar como pensamiento idéntico á sí mismo, y al propio tiempo como actividad que se opone á sí misma para existir *por sí*, y oponiéndose á sí misma no sale de sí misma. La ciencia se divide, por consiguiente, en tres partes:

1.° La *lógica* ó ciencia de la idea *en sí* y *para sí*.

2.° La *filosofía de la naturaleza* ó ciencia de la idea en su existencia exterior.

3.° La *filosofía* del espíritu ó ciencia de la idea, que desde su existencia exterior vuelve sobre sí misma.

Se ha notado ya (§ XV), que las diferentes ciencias filosóficas son otras tantas determinaciones de la idea, y que ésta se desenvuelve en sus diferentes momentos. En la naturaleza, lo mismo que en el espíritu, se encuentra la idea; pero en aquella ha tomado la forma de una existencia exterior, y en éste vuelve la idea á ser *en sí* y *por sí*.

---

cias tienen principio con relacion al objeto de que tratan y al sugeto que las estudia. Y como para Hegel el pensamiento es y constituye la unidad de las cosas, el punto de partida de la ciencia y su término extremo deben ser un acto libre del pensamiento. La diferencia que á este respecto existe entre el principio y el fin, está en que el pensamiento al fin de su carrera se comprende de un modo completo á si mismo y vuelve á encontrarse en su objeto. Debe notarse que esta evolucion del pensamiento está contenida en la evolucion misma de la ciencia, porque en ella se contiene la excision ó separacion del sugeto y del objeto y la unidad de ambos. Mas puesto que por este acto supremo y absoluto el pensamiento se reconoce como principio de todas las cosas, se reconoce tambien como constituyendo el punto de partida del conocimiento, y de este modo identifica el principio y el fin de la ciencia. Los demás conocimientos, de cualquier modo que se les mire y en cualquier punto de la ciencia de que se tomen, no deben considerarse más que como preliminares, como medios cuyo objeto final es elevar el pensamiento á la forma de su existencia absoluta. (*Nota de Vera.*)

Estas diferentes determinaciones en que la idea se manifiesta, son momentos que recorre sin detenerse en ellos; y por consiguiente, una ciencia particular debe considerar su contenido como una existencia real, pero al mismo tiempo como un grado mediante el cual el espíritu se eleva á una esfera superior.

Una division cualquiera tiene el inconveniente de presentar las diversas partes de la ciencia una al lado de otra, como si fuesen elementos entre los cuales no hay ninguna conexion interna, y como si estuviesen separados por una diferencia sustancial, semejante á la diferencia de las especies (1).

---

(1) Se entiende que aquí se trata de las especies como las considera la lógica Aristotélica, esto es, determinadas por diferencias esenciales é irreductibles.

La gran division de la ciencia filosófica que aquí se establece, tiene naturalmente una importancia capital; la idea en sí y para sí es el contenido de la lógica, que pone sus diferentes determinaciones; la idea que sale de sí es la naturaleza, y la *idea* que despues de recorrer la série de las determinaciones externas vuelve á sí, es el espíritu; pero no pueden considerarse estos tres grandes momentos como sucesivos cronológicamente, en primer lugar, porque la nocion de tiempo es propia del espíritu finito y de la naturaleza, y no puede ser superior y comprender en sí la idea absoluta; y luégo, porque la idea no puede existir sino en su realidad concreta, esto es, coexistiendo en todas sus determinaciones sustanciales; por tanto, el sugeto finito del conocimiento es el que considera la idea sucesivamente en sus tres grandes manifestaciones. *(N. T.)*

PRIMERA PARTE.

PRELIMINARES.

§ XIX.

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

OBSERVACION.

Lo que puede decirse relativamente á las nociones que forman el contenido de la filosofía, discurriendo anticipadamente sobre ellas, es que son nociones que nos formamos considerando en general el conjunto de la filosofía, y tal es el carácter de las reflexiones que se contienen en estas observaciones preliminares (1).

Puede decirse que la lógica es la ciencia del pensamiento, de

(1) En estos preliminares Hegel no expone por su órden las determinaciones de la nocion, y consisten en generalidades deducidas del conjunto ó totalidad de la lógica.

sus determinaciones y de sus leyes. Pero en la lógica el pensamiento no es más que la determinabilidad ó el elemento universal, en el cual la idea se halla en el estado de idea lógica. La idea no es el pensamiento puramente formal, sino el pensamiento desarrollando el conjunto de sus leyes y determinaciones, determinaciones que se dá á sí mismo y que halla en sí mismo (1).

La lógica es la ciencia más difícil, porque no obra sobre intuiciones, ó sobre representaciones abstractas pero sensibles, como la geometría, sino sobre simples abstracciones (2), exigiendo además la facultad y la costumbre de contemplar el pensamiento puro, y de permanecer y de moverse en él. Por otra parte, puede considerarse la lógica como la ciencia más fácil, porque su objeto es el pensamiento y sus determinaciones ordinarias, que al mismo tiempo son las más simples y elementales, y puede añadirse que las más comunes, á saber, el *sér*, el *no sér*, la *determinabilidad*, el *tamaño*, el *sér en sí*, el *sér por sí*, la *unidad*, la *pluralidad*, etc. Sin embargo, esta circunstancia es lo que hace más difícil el estudio de la lógica. Porque por una parte hay inclinacion á creer que no es útil ocuparse de cosas que ya se conocen, y por otra parte es menester gran esfuerzo para formarse de estas cosas una nocion distinta, ó por mejor decir, opuesta á la que de ellas se tiene formada.

En cuanto á su utilidad, la lógica es útil, porque contribuye á la educacion de la inteligencia, cualquiera que sea el objeto que uno se proponga, ejercitándola en el conocimiento de las leyes del pensamiento; pues la lógica es el pensamiento del pensamiento, ó la ciencia del pensamiento puro.

Pero como la lógica es la forma absoluta de la verdad, ó por mejor decir, la verdad pura, no debe sólo estudiarse por su utilidad. Lo más importante, lo más libre y lo más independiente, es tambien lo más útil; por lo tanto, la lógica vale más que un simple ejercicio formal del pensamiento.

---

(1) Esto quiere decir que la idea lógica no es una mera forma subjetiva, sino que por lo mismo que es la forma abstracta, tiene su contenido propio, el cual, como luégo vemos, es la posibilidad general ó la condicion de las ulteriores determinaciones de la idea. *(N. del T.)*

(2) Aquí, como siempre en el lenguaje hegeliano, abstracto significa la idea más general é indeterminada, por oposicion á la más determinada y rica; el sér es la idea más abstracta, Dios la más concreta, porque en sí lo comprende todo. *(N. del T.)*

§ XX.

Si se considera el pensamiento tal como se ofrece al espíritu á primera vista, se le dará su valor ordinario y subjetivo; se verá en él en primer lugar uno de los modos de actividad del espíritu, una facultad colocada al lado de otras facultades, tales como la sensibilidad, la percepcion, la imaginacion, el deseo, la voluntad, etc., y su producto, esto es, la determinabilidad ó la forma del pensamiento, será lo general, pero lo general abstracto. En este sentido puede decirse que el pensamiento, como pensamiento activo, es lo general dotado de actividad, lo general que se hace ó se crea á sí mismo, supuesto que su producto es tambien lo general. El pensamiento que se representa como sugeto es el sér pensante, y la expresion simple que designa la existencia del sugeto pensante es el *yo*.

Las determinaciones que indico aquí y en los párrafos siguientes, no se deben considerar como la expresion de mis opiniones personales. Sin embargo, como en esta exposicion preliminar no puede emplearse la deduccion ó la demostracion, podrán considerarse estas determinaciones como *hechos;* y cuando cada uno aplique su atencion á estos pensamientos, podrá reconocer en su conciencia por la simple observacion, que el carácter de universalidad, lo mismo que las demás determinaciones que voy á señalar, se encuentra en el pensamiento. Para observar estos hechos de conciencia y estas representaciones, basta con que se tengan hábitos de reflexion y de abstraccion.

Lo que se ofrece al espíritu en esta exposicion preliminar, en primer lugar, es la distincion de la percepcion sensible, de la representacion y del pensamiento. Se esclarecerá, pues, esta materia indicando aquí su diferencia.

Se busca, por punto general, la explicacion de la percepcion sensible en su orígen exterior, en los sentidos, ó en los agen-

tes de los sentidos; pero este nombre de *agente* no dá una nocion determinada con relacion al objeto, tal como lo comprende la percepcion. La verdadera diferencia entre la percepcion sensible y el pensamiento, consiste en que la determinacion de la primera es la individualidad (1); y como el individuo—tomado aquí aisladamente y, por decirlo así, en estado de átomo—está al mismo tiempo en relacion con los demás objetos, las cosas sensibles son existencias colocadas unas fuera de otras, sin tener entre sí más que relaciones de sucesion ó de contigüidad.

El contenido de la representacion es tambien la materia sensible; pero una materia que yo me he apropiado, porque esta materia reside en mí y ha revestido una forma simple general y reflexiva.

La representacion puede tener tambien por contenido una materia que no procede de la percepcion sensible, sino del pensamiento reflexivo. Tales son las representaciones del derecho, de la moralidad, de la religion y del pensamiento mismo, lo que hace que no se vea fácilmente en qué consiste la diferencia entre la representacion y el pensamiento; porque en la representacion el contenido es el pensamiento que tiene una forma general, forma que por otra parte ha recibido ya este contenido, por lo mismo que está en el espíritu y que es una representacion. Pero el carácter distintivo que conserva la representacion áun en su forma general, es que su contenido permanece en ella en un estado de individualizacion y de aislamiento. Las representaciones del derecho, de la justicia y otras determinaciones análogas no están juxtapuestas, como los objetos materiales, unas fuera de otras en el espacio; aparecen sucesivamente en el tiempo; pero su contenido no está sometido á la sucesion del tiempo, no cambia ni pasa con él. Sin embargo, estas representaciones espirituales permanecen aisladas y como particularizadas en el sugeto en que se producen, y las deja en tal estado, aunque las

(1) Esto es, que el carácter propio de la percepcion sensible consiste en presentarse aislada ó como hecho contingente sin relacion esencial con ningun otro hecho. *(N. T.)*

encierre en la ancha circunscripcion de una generalidad interna y abstracta. Las representaciones así particularizadas son simples; son las representaciones simples del derecho, del deber, de Dios, etc. La representacion ya se limita á determinaciones como esta, el *derecho es el derecho, Dios es Dios;* ya recibe otras más ámplias, como *Dios es el Creador del mundo, omnisciente, omnipotente*, etc. En ambos casos no se hace más que enumerar una série de determinaciones simples y aisladas, que á pesar del vínculo que las une en el sugeto, permanecen distintas y separadas entre sí. Aquí se manifiesta la relacion que existe entre la facultad representativa y el entendimiento.

Estas dos facultades no difieren sino en que el entendimiento introduce en las determinaciones aisladas de la representacion las relaciones de lo general y lo particular, de causa y de efecto, que son relaciones necesarias, mientras que la facultad representativa se limita á colocar las representaciones unas al lado de otras, y sólo las liga de una manera indeterminada por medio de la *copulativa y* (1). Bajo este aspecto, puede decirse que la filosofía no tiene más objeto que trasformar las representaciones en pensamientos, y los pensamientos en nociones. Esta es una diferencia que importa señalar entre la representacion y el pensamiento.

Es necesario que se cónsidere, por otra parte, que si lo propio de la representacion sensible es tener por objeto individuos aislados, estos individuos se convierten á su vez en pensamientos y en nociones. Se demostrará en la lógica que el pensamiento y lo general son primero *ellos mismos*, y despues sus contrarios; que van más allá de este término, y que destruyen la contradiccion (2). Siendo el lenguaje obra del pensamiento, no hay ninguna palabra que no exprese lo general. Mis pensamientos, mis opiniones individuales me pertenecen exclusivamente; por eso

(1) Es decir, que reune las representaciones en grupos arbitrarios sin determinar sus relaciones, y mucho ménos su unidad. *(N. del T.)*

(2) Aquí está indicada la marcha dialéctica de la idea, marcha dialéctica que es su forma propia y verdadera. *(N. del T.)*

no puedo comunicarlas, porque la lengua sólo expresa lo general. Lo que no puede denominarse ni comunicarse, los sentimientos y las sensaciones, no es lo más importante ni lo más real; son más bien un accidente sin valor ni realidad. Cuando pronuncio estas palabras: el *individuo*, *este individuo*, *aquí*, *ahora*, expreso nociones generales; y si bien por *todo* y por *cada uno*, por *este* lugar, y por *este momento* (aunque se trate de un aquí y de un momento sensibles), se quieran designar cosas individuales, todas estas palabras expresan lo general. Asimismo cuando digo *yo*, entiendo mi *yo*, que excluye todos los otros *yo;* pero lo que llamo *yo* es cada *yo*, que como el mio excluye los demás (1). Kant usa una expresion impropia, cuando dice que el *yo* acompaña todas nuestras representaciones, todas nuestras sensaciones y todos nuestros deseos, pues el *yo* es lo general en *sí* y por *sí*, mientras que la *comunidad* no es más que una forma exterior de lo general. Todos los hombres tienen de comun conmigo el ser otros tantos *yoes*, así como todas *mis* sensaciones, todas *mis* representaciones, tienen de comun entre sí el ser *mias*. Pero el *yo* puro y que está en relacion simple consigo mismo, el *yo* en que se hace abstraccion de toda representacion, de toda sensacion, de todo estado particular que resulta del talento, del carácter y de la experiencia, es el que se debe considerar, y este *yo* es el universal en su pureza y en su existencia absoluta. El *yo* es, por consiguiente, el pensamiento como sugeto; y como el *yo* interviene en todas mis representaciones, en todas mis sensaciones y en todos mis estados, el pensamiento envuelve como categoría todas estas determinaciones, y fuera de él nada se produce.

ACLARACION.

Generalmente cuando se habla del pensamiento, se presenta como una

(1) Los excluye ó niega y por lo mismo los afirma, como la identidad excluye la diferencia y por lo mismo la afirma y presupone. Los *yoes* individuales presuponen la identidad de todos ellos, al par que su diferencia. *(N. del T.)*

actividad subjetiva, como una facultad múltiple; como memoria, percepcion, voluntad, etc. Si el pensamiento fuese sólo actividad subjetiva, y como tal objeto de la lógica, ésta tendria como todas las demás ciencias un objeto determinado. En este caso pareceria arbitrario que el pensamiento fuese objeto de una ciencia particular, y no lo fuese tambien la voluntad, la imaginacion, etc. Podria atribuirse el honor que se hiciera al pensamiento á cierta autoridad que se le atribuye, considerándolo como lo que es verdaderamente humano, y como aquello en que consiste la diferencia del hombre con los demás animales. No carece de interés conocer el pensamiento como actividad subjetiva; para ello habria que estudiar sus leyes y reglas de un modo experimental. El pensamiento considerado con relacion á sus leyes es el contenido de la lógica ordinaria fundada por Aristóteles, quien demostró la actividad del pensamiento. Nuestro pensamiento es muy concreto; pero en su múltiple contenido es necesario distinguir lo que pertenece al pensamiento, y lo que es propio de la forma abstracta de la actividad. Un leve vínculo espiritual, la actividad del pensamiento, une este contenido, y Aristóteles puso de manifiesto y fijó este vínculo, esta forma, como tal. La lógica de Aristóteles ha sido la lógica hasta nuestros dias, aunque más desenvuelta, especialmente por la Escolástica en la Edad Media, la cual, si bien no aumentó su materia, la desarrolló más que el filosófo griego. Lo que hoy sucede en punto á lógica es haber abandonado las formas escolásticas y sustituirlas con materiales psicológicos..... El interés de esta ciencia consiste en preparar el conocimiento del pensamiento finito en su desenvolvimiento, y la ciencia está completa cuando alcanza su objeto; el estudio de la lógica formal es sin duda útil, fortifica la inteligencia acostumbrándola á la abstraccion; mientras que el conocimiento vulgar sólo se ocupa de representaciones sensibles que se mezclan y confunden; la abstraccion se recoge en el pensamiento y se acostumbra á la observacion interna. El conocimiento de la forma del pensamiento finito puede emplearse como instrumento para la construccion de las ciencias empíricas que progresan con ella, y en este sentido se ha considerado la lógica como ciencia instrumental *(organum)*. Pero la lógica no se debe estudiar sólo por su utilidad, sino por sí misma; porque lo que es bueno no se busca por causa de su utilidad, y además lo bueno es siempre útil, porque es lo sustancial, lo que es por sí y sirve de fundamento á los fines especiales que en él se contienen, y los fines particulares no valen nunca tanto como el fin supremo. Así, por ejemplo, la religion tiene en sí misma un mérito absoluto, y en ella se contienen y toman su valor sus demás fines particulares. Cristo dijo: buscad primero el reino de Dios, y las demás cosas se os darán por añadidura; así sucederá con los demás fines, cuando se alcance el que lo es en sí y por sí.

§ XXI.

La actividad del pensamiento aplicándose á su objeto es la reflexion (1), y en este sentido el pensamiento contiene como producto de su actividad lo universal, que constituye su fondo mismo, su esencia íntima y su realidad.

OBSERVACION.

Se ha recordado en el párrafo V la antigua opinion de que lo que hay más cierto, más esencial y más real en las cosas y en los acontecimientos, no se descubre á primera vista y como casualmente en la conciencia, sino que sólo se percibe por la reflexion.

ACLARACION.

Hasta á los niños es necesaria la reflexion y se les preceptúa; si por ejemplo se les dice que concierten un adjetivo con un sustantivo, para hacerlo tienen que atender y distinguir, deben recordar una regla y adaptarla al caso presente. La regla es un universal que el niño tiene que aplicar al particular. Todavía se reflexiona más en el camino de la vida pensando el fin á que aspiramos; el fin es en este caso lo universal ó la regla, y tenemos medios ó instrumentos cuya actividad dirigimos á dicho fin. La meditacion obra de un modo análogo en materias de moral; el recuerdo de los deberes y de los derechos forma lo universal, la regla fija á que conformamos nuestra conducta particular en los casos especiales. En una palabra, nuestros actos particulares deben comprender la determinacion universal. Lo mismo ocurre en los fenómenos de la naturaleza; por ejemplo, vemos relámpagos y oimos truenos, y aunque estos fenómenos son conocidos como tales, porque ocurren con frecuencia, el hombre no se satisface con su mero conocimiento, con su apariencia sensible, sino que quiere profundizarlos y saber lo que son,

(1) Reflexion es el pensamiento que vuelve sobre la primera percepcion oscura y vaga de la conciencia, ya se trate de hechos externos, ya más particularmente de los que tienen sólo lugar en la esfera de la interioridad abstracta. *(N. del T.)*

para lo cual medita y busca su causa, que es una cosa distinta de su apariencia, pues lo intrínseco difiere de la exterioridad. De este modo se duplica el fenómeno ó presenta un doble aspecto, intrínseco el uno y el otro extrínseco, ó se presenta como una fuerza y una manifestacion, como una causa y un efecto. Lo intrínseco ó la fuerza es en este concepto lo universal y permanente, que está no en este ó en aquel relámpago, sino en todos. Lo sensible es una individualidad, un acontecimiento de que podemos inferir lo permanente por medio de la reflexion. La naturaleza presenta una cantidad infinita de formas individuales ó fenómenos; pero nosotros tenemos necesidad de reducir esta multiplicidad á la unidad; por medio de la comparacion procuramos conocer lo universal de cada uno. Los indivíduos aparecen y desaparecen; el género es lo que queda y permanece. Lo que apareciendo en todos los fenómenos sólo es comprensible por la reflexion, es lo que constituye su ley: por ejemplo, la que preside al movimiento de los planetas, que no es más que lo universal de estos fenómenos. Nosotros vemos cada dia las estrellas en distjnto lugar del espacio; este desórden es inadecuado ó repugna al espíritu, el cual cree en un órden, en una determinacion simple universal y constante. En tal conviccion, el espíritu aplica la reflexion á la apariencia, reconoce su ley y fija una manera universal de movimiento en los cuerpos celestes, de modo que todos sus cambios de lugar se puedan deducir y determinar segun la ley establecida. Asimismo sucede con las fuerzas ó principios que rigen la actividad humana en sus infinitas manifestaciones. En todos estos ejemplos se vé cómo la meditacion busca siempre lo estable, lo determinado en sí, que rige las cosas especiales. Lo universal no es perceptible por los sentidos, y sin embargo, es lo que tiene valor real y verdadero. Así, por ejemplo, los deberes y los derechos son la realidad de las acciones, cuya verdad consiste en ser conformes á aquellas determinaciones universales.

Definido así lo universal, se vé que es lo opuesto, ó lo contrario de otra cosa, esto es, de lo inmediato, de lo exterior, de lo individual, respecto á lo mediato, á lo intrínseco, á lo general. Lo universal, como tal, no existe extrínsecamente; los géneros, como tales, no se descubren á primera vista; las leyes del movimiento de los cuerpos celestes no están escritas en el cielo; lo universal no se oye ni se vé; existe sólo para el espíritu. La religion se dirige á lo universal que todo lo comprende en sí, á un absoluto de que todo procede; pero este absoluto no es perceptible por los sentidos, sino por el espíritu y por el pensamiento.

§ XXII.

La reflexion obra un cambio en el objeto, haciéndole pasar por la sensacion, por la intuicion y por la representacion, y sólo

despues de este cambio se manifiesta á la conciencia la verdadera naturaleza del objeto.

ACLARACION.

Lo que proviene de la reflexion es producto de nuestro pensamiento. Así, por ejemplo, Solon sacó de su cabeza las leyes que dió á los atenienses. Muy distinto es lo que llamamos universal ó ley, lo cual es opuesto á lo meramente subjetivo, y lo reconocemos como lo real, verdadero y objetivo de las cosas. Por lo tanto, para saber lo que es verdad en las cosas, no basta sólo la atencion, sino que es además necesaria nuestra actividad subjetiva, que obra sobre el conocimiento inmediato preexistente.

A primera vista esto parece un camino extraviado y largo al cual antecede el conocimiento. Pero en todos tiempos ha existido la conviccion de que sólo se comprende lo sustancial de las cosas por el trabajo penoso de la meditacion. La duda contraria á esto es moderna, así como la pretendida diferencia que se quiere establecer entre el producto de nuestro pensamiento y la esencia de las cosas, habiéndose dicho que el sér de las cosas es diferente de lo que nosotros pensamos. La filosofía crítica es la que insiste en esta diferencia, y combate la persuasion de todos los tiempos anteriores á ella, en los que se tenia por indudable el perfecto acuerdo de las cosas con el pensamiento. La nueva filosofía consiste precisamente en esta negacion. La creencia natural de los hombres es que esta contradiccion no es verdadera. En el curso ordinario de la vida pensamos irreflexivamente que de esto proviene y en esto consiste la verdad, y tenemos por evidente la correspondencia del pensamiento con las cosas, siendo esta creencia de gran importancia. El mal y la desesperacion de nuestro siglo consiste en creer que el conocimiento es meramente subjetivo, y que no se puede ir ni hay más allá. La verdad de lo objetivo, que es la regla de la conviccion de todos, se demuestra considerando que la conviccion individual no tiene valor si falta á esta regla. Por el contrario, segun la nueva manera de ver, la conviccion como tal, la simple forma de estar convencido, seria válida cualquiera que fuese su contenido, y esto no habrá quien se atreva á defenderlo. Decimos que es antiquísimo el convencimiento de los hombres, de que el fin del espíritu es conocer la verdad; de donde se sigue que el objeto, la naturaleza interna y externa, lo objetivo, lo que es en sí, es tal como se piensa, y por lo tanto, que el pensamiento es la verdad del objeto. El propósito de la filosofía consiste en poner de manifiesto en la conciencia lo que sólo tenia valor como presentimiento para los antiguos. La filosofía no formula nada nuevo; lo que aquí desenvolvemos por reflexion es ya juicio inmediato de cada uno.

§ XXIII.

Supuesto que la verdadera naturaleza de las cosas se manifiesta en virtud de la reflexion, y que el pensamiento reflexivo es mi propia actividad, pueden considerarse las cosas, bajo este concepto, como producto de mi espíritu tomado como sugeto pensante ó como *yo* en su estado de universalidad libre y reflexiva (1) y de libertad.

OBSERVACION.

Se oye decir con frecuencia, *pensarse* á sí mismo ó pensamiento propio, y se cree que esto es una idea importante; pero no es dado pensar por otro, como no es posible alimentarse por otro: dicha expresion no es, por consiguiente, más que un pleonasmo.

La libertad reside en el pensamiento porque el pensamiento es la actividad de lo universal, y constituye una relacion simple consigo mismo, un estado interno y reflexivo en que se absorbe todo elemento subjetivo, y en donde, con relacion al contenido, nos encontramos enteramente en el objeto y en sus determinaciones.

Se acusa con frecuencia de orgullosa á la filosofía; pero la modestia y la reserva consisten en no atribuirse ningun mérito ni ninguna facultad particular. Seria por tanto más justo decir que la filosofía está libre de toda especie de orgullo, porque el pensamiento considerado con relacion á su contenido y cuando penetra en la verdadera naturaleza del objeto, ó bien relativamente á su forma, no es un hecho, una manera de ser del sugeto, sino la conciencia ó el *yo* puros, que se mantienen independientes de toda circunstancia y de todo elemento particular y

(1) Tal es el punto de partida de la filosofía de Fichte; pero en realidad las cosas son producto del pensamiento absoluto, ó lo que es lo mismo, determinaciones de la idea. *(N. del T.)*

extraño, y que no producen más que lo universal, en el que se identifican con los individuos.

Aristóteles exige que el filósofo conserve su dignidad en sus relaciones. Esta dignidad debe consistir precisamente en no detenerse en lo que hay en el filósofo de particular y de accidental, en hacerlo desaparecer de la conciencia, no dejando que en ella penetre más que lo universal y la esencia.

§ XXIV.

Segun estas determinaciones, es necesario atribuir al pensamiento un valor objetivo, así como á las formas de que trata la lógica ordinaria, las que comunmente se consideran como simples formas del pensamiento reflexivo (1). Segun este punto de vista, la lógica se confunde con la metafísica, que es la ciencia de las realidades comprendidas por el pensamiento, realidades que por lo mismo expresan la esencia de las cosas.

OBSERVACION.

La relacion de estas formas, es decir, de la nocion, del juicio del silogismo, con otras formas, tales como la nocion de causalidad, etc., no se puede producir sino en el dominio de la misma lógica. Conviene insistir desde ahora en el punto siguiente: cuando el pensamiento procura formarse una nocion de las cosas, esta nocion, y por consiguiente sus formas más inmediatas, el juicio y el silogismo, no los puede sacar de determinaciones y de relaciones que no pertenezcan á las cosas y que les sean extrañas. La reflexion, como ya se ha hecho observar, conduce el pensamiento á lo que hay de universal en los séres,

(1) Pensamiento reflexivo ó acompañado de conciencia. Es decir, que la lógica ordinaria no considera estas formas sino como procedimientos que el pensamiento científico emplea de una manera regular para llegar al conocimiento, mientras que á los ojos de Hegel, siendo elementos esenciales de las cosas, tienen un sentido y un valor metafísicos. *(Nota de Vera.)*

y lo universal es tambien un momento de la nocion. Decir que el entendimiento es lo racional que hay en el mundo, equivale á decir que el entendimiento contiene pensamientos objetivos. Pero esta expresion no es suficiente, porque hay la costumbre de no atribuir el pensamiento más que al espíritu y á la conciencia, y de no conceder realidad objetiva más que á las cosas que no pertenecen al pensamiento (1).

ACLARACION PRIMERA.

Cuando se dice que el pensamiento objetivo es lo *intrínseco* del mundo, podrá parecer que debe atribuirse conciencia á las cosas naturales. Nosotros sentimos repugnancia á considerar como pensamiento la actividad de las cosas, y por eso decimos que el hombre se distingue de la naturaleza por el pensamiento. Mas es menester considerar la naturaleza como un sistema, como un pensamiento sin conciencia, como una inteligencia petrificada, segun dice Schelling, y en vez de decir pensamiento, para no incurrir en equivocaciones seria mejor llamar á las cosas de la naturaleza determinaciones ideales. La lógica debe considerarse en nuestro tiempo como un sistema de determinaciones ideales, con lo cual se desvanece la contradiccion de lo subjetivo y de lo objetivo que existe en el lenguaje ordinario. La significacion del pensamiento y de sus determinaciones la expresaron los antiguos con mucha exactitud, diciendo que el νους rige el mundo, y tambien se expresa claramente cuando decimos que hay un espíritu del mundo, dando á entender que la inteligencia es el alma del mundo, que habita en él y le es inmanente, constituyendo su propia é intrínseca naturaleza, su *universal*. Claro ejemplo se dá de esto, cuando hablando de cierto sér decimos que es un animal. El animal como tal no puede mostrarse, no es objeto de los sentidos, como lo es un animal determinado. El animal ó la idea de la animalidad no existe (2); pero es la naturaleza universal de todos y de cada uno de los animales individuales, que son determinaciones concretas de la animalidad. Por lo tanto, el género, lo universal, pertenecen al individuo animal y constituyen su esencia. Si suprimimos en el perro la animalidad, ya no sabremos lo que es. Las cosas, pues, tienen una naturaleza intrínseca permanente, y además una existencia exterior, que es la que vive y muere, aparece y desaparece; su esencia, su universalidad es el género, que no puede considerarse sino como general y permanente.

---

(1) Es decir, que se supone que sólo hay en el pensamiento ideas subjetivas, y no se concede realidad objetiva más que á las cosas que están fuera del espíritu.

(2) No existe como sér sensible ó como cosa inmediata. *(N. del T.)*

El pensamiento no sólo forma la sustancia de las cosas externas, sino que es la sustancia universal de las espirituales. El pensamiento está en todo lo humano, es lo universal en todos los conceptos y recuerdos, y mayormente en toda especie de actividad espiritual, en las voliciones, deseos etc., las cuales no son más que especificaciones ó determinaciones del pensamiento. Comprendido de este modo el pensamiento, se manifiesta en él otro aspecto, que es el que expresamos, diciendo que nuestra facultad de pensar se presenta en varias manifestaciones coordinadas, que son la intuicion, la percepcion, la voluntad, etc. Considerando el pensamiento como el verdadero universal de todas las cosas naturales y espirituales, se comprende que es superior á todas ellas y el fundamento de cada una. A este modo de comprender el pensamiento en su significado objetivo (como νους) puede referirse lo que es el pensamiento en el sentido subjetivo. Decimos ante todo que el hombre es sér pensante, esto es, capaz de intuiciones, voliciones, etc. El hombre es sér pensante y universal, pero es pensante porque es universal por sí; el animal es universal en sí, y sólo existe como individual. El animal vé la individualidad; por ejemplo, su comida, un hombre, etc.; y para él todas y cada una de estas cosas son individualidades, lo mismo que sus sensaciones, que aparecen siempre singulares; un placer, un dolor, etc. La naturaleza no tiene conciencia del νους, hasta que el hombre no percibe su doble esencia y se reconoce como lo universal por lo universal, en cuyo caso es cuando tiene conciencia de su *yo*. Al decir *yo*, me considero como persona singular y determinada; pero en realidad no afirmo nada que me sea exclusivo, pues es *yo* cualquier otro hombre, y mientras me manifiesto como *yo* y comprendo como tal mi individualidad, expreso un universal perfecto. *Yo* es el puro sér por sí, en que se niega y destruye toda individualidad, siendo el supremo, simple y puro momento de la conciencia. Podemos decir, *yo* y el pensamiento somos la misma cosa; ó mejor, el *yo* es el pensamiento pensante. Lo que existe en mi conciencia existe por mí; el *yo* es el receptáculo que existe en todos y cada uno de nosotros, por el cual todo es y el cual todo lo contiene en sí. Cada hombre es un mundo de representaciones sepultadas en la noche del *yo*. El *yo* es, por tanto, lo universal que se abstrae de todos los particulares, y en el que está velado el todo; por consiguiente, no es la mera y vacía universalidad, sino la universalidad que lo comprende en sí todo. Usamos la palabra *yo* comunmente, y la reflexion filosófica no hace más que convertirla en objeto de su consideracion. En el *yo* tenemos presente el pensamiento puro; el animal no puede decir *yo*, sino sólo el hombre, que es pensamiento. El hombre es siempre sér pensante, aunque sólo tenga intuiciones, porque siempre que considera cualquier cosa la contempla como universal; pues si sólo se fija en un individuo separando su atencion de los demás, lo tomará como una cosa abstracta y universal, aunque sólo sea como formalmente universal.

En nuestros conceptos puede ocurrir esta doble circunstancia: que el contenido sea un pensamiento y la forma no lo sea, ó que la forma pertenezca al pensamiento, pero no al contenido. Al decir, por ejemplo, ira, esperanza,

hablo de un todo conocido por via de sentimiento; pero no hablo universalmente en forma de pensamiento, suprimiendo la singularidad y presentando el contenido de estos conceptos como universal, sino que permanece dicho contenido como cosa sensible. Al contrario, cuando nos representamos á Dios, el contenido de esta representacion es un pensamiento, pero su forma es sensible como si la percibiésemos inmediatamente. En los conceptos el contenido no es puramente sensible como en las intuiciones, sino que el contenido es sensible y la forma pertenece al pensamiento ó vice versa; en el primer caso, dada la materia, la forma pertenece al pensamiento; en el segundo, el orígen del contenido está en el pensamiento; mas por la forma será el contenido un dato, un elemento que viene del exterior y penetra en el espíritu.

ACLARACION SEGUNDA.

La lógica trata del pensamiento puro y de sus determinaciones; por *pensamiento* entendemos de ordinario lo que no es el pensamiento puro, sino un pensamiento cuyo contenido es empírico. En la lógica se trata del pensamiento sin más contenido que el que le es propio, pertenece al pensamiento mismo y es producido por él; los pensamientos son por tanto en la esfera de la lógica puramente pensamientos, y el espíritu es un puro sér en sí, y por lo tanto libre; pero su libertad consiste en ser él mismo en su opuesto, en depender de sí, en ser el determinante de sí mismo. En todos los impulsos yo comienzo por lo opuesto, me determino por una cosa que es para mí externa, y por lo tanto implica una dependencia; la libertad consiste en que no haya para mí nada que se me oponga, sino que yo me oponga á mí mismo. El hombre natural que se determina por sus impulsos no es en sí mismo, y aunque obre con arbitrariedad (libertad formal), el contenido de sus voliciones y opiniones no es propio suyo, y su libertad es sólo formal. Pensando elimino mi individualidad subjetiva, me sumerjo en la cosa, dejo valer y obrar al pensamiento por sí, y estimo que no pongo nada de mi parte.

Considerando nosotros la lógica como el sistema de las determinaciones del pensamiento puro (segun hoy se hace), aparecen las demás ciencias filosóficas, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, como una aplicacion de la lógica, la cual es su alma viva. El interés de dichas ciencias consiste sólo en reconocer las determinaciones lógicas en las formas de la naturaleza y del espíritu, formas que no son más que una expresion del pensamiento puro. Sirva de ejemplo el raciocinio (no en el sentido de la lógica antigua, sino en su verdad), y veremos que es una determinacion que manifiesta que lo particular es lo que liga los extremos de lo universal y lo individual. Esta forma del raciocinio es la forma universal de todas las cosas, pues todas

las cosas son particulares que se ligan con universales por medio de la individualidad. La impotencia de la naturaleza trae consigo no poder presentar manifiestamente las formas lógicas. Una débil traza del raciocinio se vé en el iman, que en su parte media, en su parte de indiferencia, confunde sus polos, los cuales están allí en su individualidad, son inmediatamente la misma cosa. La física se propone tambien conocer lo universal, la esencia; diferenciándose de la filosofía de la naturaleza en que ésta lleva á la conciencia las verdaderas formas de la nocion en las cosas naturales. La lógica es, por consiguiente, el espíritu vivo de todas las ciencias. Las determinaciones lógicas del pensamiento son puramente espirituales, y además, lo que hay más intrínseco, lo que siempre tenemos en los labios, por lo que parecen perfectamente conocidas, pero son de ordinario muy desconocidas; por ejemplo, el *sér* es una pura determinacion del pensamiento, pero no lo hacemos objeto de nuestra meditacion. Se cree ordinariamente que lo absoluto está fuera de nuestro alcance, y siempre lo tenemos presente, y lo usamos como pensamiento, aunque sin conciencia clara. En el lenguaje se manifiestan con claridad las determinaciones del pensamiento, y los jóvenes al aprender gramática alcanzan, entre otras ventajas, la de prestar atencion á lasdistinciones del pensamiento.

Se dice de ordinario que la lógica trata sólo de formas cuyo contenido pertenece á otras esferas del conocimiento; y sin embargo, los pensamientos lógicos no son formas de contenidos extraños, sino que en todo contenido están esos pensamientos, y son su base (1); siendo propio de una cultura elevada interesarse en esas puras determinaciones, meditando sobre ellas las deducimos del pensamiento, y vemos en ellas mismas su verdad. No tratamos ahora de definirlas intrínsecamente, ni de mostrar su valor comparándolas con las representaciones de la conciencia. Nos apartaríamos al par de la meditacion y de la experiencia diciendo, por ejemplo: por fuerza entendemos esta ó la otra cosa. Se tienen por buenas las definiciones que concuerdan con el objeto tal cual es en nuestra conciencia vulgar, y de este modo la nocion no se determina en sí y por sí, sino por una proposicion que es criterio y medida de su exactitud; pero no se usa tal medida ni criterio cuando dejamos valer por sí las determinaciones que por sí mismas son y viven. Investigar la verdad de las determinaciones del pensamiento debe parecer singular y extraño á la conciencia ordinaria, para la cual estas determinaciones alcanzan su verdad sólo aplicándose á objetos determinados, pues no tendria para ella sentido buscar la verdad fuera de semejante aplicacion; pero en la esfera especulativa es pertinente esa investigacion. A este propósito, es preciso conocer lo que se entiende por verdad: llamamos ordinariamente verdad á la correspondencia de un objeto con el concepto que de él formamos; por lo tanto, se nos dá por sentada la existencia de un objeto, al cual debe ser conforme nuestro

(1) Quiere esto decir que todos los pensamientos presuponen y contienen las ideas lógicas, pues al pensar cualquier cosa, pensamos su sér, su cualidad, etc. *(N. del T.)*

concepto. En sentido filosófico se llama verdad en abstracto, la conformidad de un contenido consigo mismo, lo cual es una acepcion distinta de la palabra verdad. Por lo demás, este significado filosófico se encuentra en parte en el lenguaje ordinario; así, por ejemplo, se habla de un verdadero amigo, entendiéndose por tal al que obra siempre conforme á la idea de la amistad, y del mismo modo se habla de una obra de arte. Se dice falso ó malo lo que no responde á sí mismo, á su esencia; en este sentido se califica de malo á un gobierno: la maldad ó la falsedad consiste principalmente en la contradiccion que se nota entre la determinacion ó la nocion y la existencia del objeto que le corresponde. De un objeto malo no podríamos formar un concepto exacto, porque su contenido es algo que no es verdadero. Podríamos tener llena la cabeza de tales conceptos exactos, que, sin embargo, no son en sí verdaderos. Dios sólo es el acuerdo perfecto de la nocion y de la realidad: todas las cosas finitas tienen en sí algo no verdadero; tienen una existencia que no corresponde con exactitud á su idea, en lo cual consiste su carácter transitorio. El animal, como individuo, tiene su idea en su género, que destruye la individualidad por medio de la muerte.

Considerar la verdad en el sentido que va declarado, constituye el interés particular de la lógica. En la conciencia inmediata ú ordinaria no se presenta la cuestion relativa á la verdad de las determinaciones del pensamiento. El objeto de la lógica puede decirse tambien que consiste en considerar las determinaciones del pensamiento como capaces de comprender y contener la verdad. La cuestion de que se trata puede asimismo formularse de esta manera: determinar cuáles son las formas de lo infinito y cuáles las del infinito. La conciencia ordinaria no percibe el carácter infinito de ciertas determinaciones del pensamiento, y prescinde de él, proviniendo todas las ilusiones de pensar y obrar conforme á tales determinaciones finitas.

ACLARACION TERCERA.

Lo verdadero se puede reconocer de varias maneras, las cuales son de considerar sólo como forma. Lo verdadero se puede reconocer ciertamente por la experiencia; pero la experiencia no es más que una forma. La experiencia depende de quien la hace. Los grandes ingenios hacen grandes experiencias, y ven en el variado juego de la apariencia lo que es real. La idea es persistente y activa, y no se debe considerar sólo como superior ó interna. El grande ingenio de Goëte, por ejemplo, contemplando la naturaleza ó la historia, hace grandes experiencias: reconoce en ambas lo racional, y lo manifiesta. Además, lo verdadero puede reconocerse por la reflexion y determinarse por las relaciones del pensamiento; pero lo verdadero en sí y por sí no se encuentra de ninguno de estos modos en su verdadera forma. La manera perfecta de conocer es la que consiste en determinar la pura forma

del pensamiento. El hombre permanece en ella en verdadera libertad. Es un punto capital de filosofía que la forma del pensamiento es absoluta, y en ella la verdad aparece en sí y por sí. La prueba de esto está en que cualquiera otra forma de conocer es finita. El antiguo escepticismo demostró que todas estas formas encierran en sí una contradiccion. Esta contradiccion, que se manifiesta en las formas de la razon, supone un *quid finitum* (1). Las formas del pensamiento finito se presentarán en el curso del desenvolvimiento lógico segun su necesidad; en esta introduccion deben aparecer de un modo no científico y como hechos accidentales: al exponer la lógica se mostrará, no sólo el lado negativo, sino el positivo de esta forma.

Comparando entre sí estas dos formas de conocer, la primera, esto es, la de la ciencia inmediata, puede aparecer al pronto la más adecuada, la más bella y sublime. En esta forma se tendrá lo que en el aspecto moral se llama inocencia, sentimiento religioso, ilimitada confianza, amor, creencia natural. Las otras dos formas, el conocimiento reflexivo y el filosófico, son distintas de la inmediata y natural; y como tienen de comun querer comprender lo verdadero con el pensamiento, parecerá orgullo humano pretender alcanzar la verdad con sus propias fuerzas. Este punto puede considerarse como el fundamento de la lucha mundanal, como el orígen de todos los males, de todas las desgracias, y áun de la culpa original, y parece, por tanto, que el pensar y el conocer han sido concedidos para alcanzar el perdon y la reconciliacion. La pérdida de la unidad natural, la lucha maravillosa del espíritu, ha sido desde los tiempos más remotos objeto de la conciencia de los pueblos. Esta lucha no se presenta en la naturaleza, y las cosas naturales no obran el mal. El concepto antiguo de la causa y de la consecuencia de esta lucha, es lo que expresa el mito mosáico de la caida en el primer pecado. El contenido de este mito es el fundamento de una creencia religiosa subsistente hoy, á saber: la naturaleza pecaminosa del hombre y la necesidad de la gracia. Me parece que está bien colocado el mito de la caida en el pecado en el principio de la lógica, porque ésta se ocupa del conocer, y tambien en aquél se trata del conocer de su orígen y significacion. La filosofía no recela de la religion, ni cree estar satisfecha sólo con tolerarla: debe además mostrar que esos mitos y conceptos religiosos no pueden destruirse, despues de haber obtenido durante millones de años el respeto de las naciones.

Considerando más de cerca el mito del pecado original, encontraremos en él, como se ha dicho, expresada la relacion universal del conocer con la vida espiritual; ésta en su aspecto inmediato aparece como inocencia y confianza ilimitada. Mas en virtud de la naturaleza del espíritu este estado espontáneo desaparece, y en esto se distingue la vida espiritual de la natural y de la animal; aquella no sólo es en sí, sino tambien por sí; esta distincion desaparece á su vez, debiendo el espíritu volver por sí á la unidad. Esta unidad

---

(1) Esto es, que el escepticismo supone la realidad y permanencia de lo finito, como término opuesto á la idea. *(N. del T.)*

es cosa espiritual, y el principio de esta evolucion está en el pensamiento. El pensamiento hace la herida y la cura. Hé aquí cómo se expresa el mito: Adan y Eva (el hombre), se encontraron en un jardin donde estaba el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Dios mandó al hombre que no comiera el fruto de este árbol; del primero no se hace mencion. De este modo se dice que el hombre no debia aspirar al conocimiento, sino quedar en estado de inocencia. En la profunda conciencia de los otros pueblos hallamos tambien el concepto de que el primer estado del hombre fué de inocencia y de unidad, estado normal que no puede realizarse en el de division en que los hombres nos encontramos. Por otra parte, no es exacto que sea normal la unidad natural é inmediata: el espíritu, además de ser inmediato, encierra en sí esencialmente el momento de la mediacion. La infantil inocencia tiene atractivos conmovedores, pero sólo cuando se consideran las funciones y caractéres propios del espíritu. La unidad que encontramos en el niño debe alcanzarse y ser el resultado del trabajo y de la educacion. Jesucristo dice: Cuando os volvais niños, etc., lo cual no quiere decir que debemos permanecer en estado de infancia. En el mito mosáico se manifiesta además que la ocasion de romperse la unidad es un incentivo exterior (la serpiente), que es la causa de considerarse á sí mismo; eso determina el despertar de la conciencia, historia que se repite en cada hombre. La serpiente promete la divinidad por medio del conocimiento del bien y del mal, y por esto el hombre toma parte en semejante conocimiento rompiendo la unidad de su sér inmediato y comiendo el fruto prohibido. La primera reflexion de la conciencia fué que los hombres advirtieron que estaban desnudos, lo cual es un rasgo ingenioso é importante. El apartarse los hombres de su estado natural y sensible, se funda principalmente en el pudor; los animales no salen de semejante estado porque lo desconocen; en el humano sentimiento del pudor consiste la causa espiritual y moral de vestirse. Las necesidades físicas tienen un carácter secundario, y de esto se sigue la maldicion que se dice dirigida por Dios al hombre, en la que principalmente se revela la oposicion del hombre (el espíritu) y la naturaleza. El hombre debe trabajar con el sudor de su frente, y la mujer parir con dolor. La fatiga es el resultado de la division y de la victoria obtenida sobre ella. El animal encuentra inmediatamente delante de sí lo que há menester para la satisfaccion de sus necesidades; el hombre, por el contrario, tiene que preparar los medios de esa satisfaccion, no dependiendo sino de sí mismo áun en aquello que le es exterior. El mito no termina con el destierro del Paraíso, sino que continúa así: Dios habló y dijo: Adan se ha hecho casi uno de nosotros, porque conoce el bien y el mal. El conocer se tiene ya como cosa divina, y no como ántes que se tenia por un delito; en lo cual se manifiesta la contradiccion que hay en afirmar que la filosofía se refiere sólo al espíritu finito. La filosofía es el conocimiento reflexivo por el cual se realiza la vocacion del hombre de ser imágen de Dios. Cuando el mito de que nos ocupamos añade que Dios arrojó al hombre

del jardin de Edem para que no comiese más del árbol de la vida, dá á entender que el hombre sensible es finito y mortal, aunque infinito en la conciencia.

Es doctrina admitida por la Iglesia que el hombre es malo por naturaleza; esta maldad se atribuye al pecado original, que expresa el concepto extrinseco de que el pecado original proviene de un hecho accidental del primer hombre. En realidad, se deriva de la nocion del espíritu que el hombre sea malo por esencia, y no puede concebirse de otra manera, porque no es posible que el hombre, siendo un sér de la naturaleza, contenga al espíritu como tal. El espíritu debe ser libre y ser por sí mismo lo que es. La naturaleza es sólo para el hombre un punto de partida que debe transformar. La profunda y religiosa enseñanza relativa al pecado original está en oposicion con el moderno iluminismo, segun el cual, el hombre es naturalmente bueno y debe seguir siempre siéndolo. El salir el hombre de su sér natural y sensible, es distinguirse como conciencia del mundo exterior. Esta primordial separacion, que proviene de la nocion del espíritu, no debe ser permanente, porque en semejante estado se produce la completa separacion del pensamiento y de la voluntad; el hombre se considera como fin de sí mismo, y saca de sí la materia de sus acciones; llegado á este punto, no conoce más que á sí mismo, no se determina más que por su individualidad, con exclusion de lo universal; entónces el hombre es malo, y esta maldad es su subjetividad. Aquí tenemos la primera aparicion de un doble mal, siendo ambos la misma cosa. El hombre, en cuanto espíritu, no es un sér de la naturaleza; como sér natural, aspira á la satisfaccion de sus necesidades; la maldad natural del hombre es como el *sér natural* de los animales. El sér natural es una mera individualidad, porque la naturaleza está ó consiste principalmente en las limitaciones de la individualidad. Por tanto, cuando el hombre quiere su sér natural, quiere su individualidad; pero contra estos impulsos é inclinaciones egoistas, está la ley ó la determinacion universal. Esta ley puede ser una fuerza externa, ó tener la forma de autoridad divina. El hombre es siervo de la ley si permanece en su estado natural inmediato. Aunque el hombre siente en sus pasiones é impulsos algo superior al egoismo individual, v. g., afecciones sociales benéficas, compasion, amor, etc., siendo estas inclinaciones inmediatas, su contenido universal tiene siempre la forma de la subjetividad, y en ellas entra el egoismo y la aspiracion al placer.

§ XXV.

La expresion *pensamientos objetivos*, indica que el fin de la filosofía no se limita al conocimiento de un *objeto absoluto;* y al mismo tiempo manifiesta que hay una oposicion entre el

pensamiento y el objeto, y este es el problema que ocupa á la filosofía de nuestra época, y le dá su interés é importancia. Si la oposicion de las determinaciones del pensamiento es insoluble, es decir, si estas determinaciones son finitas, entónces serán inadecuadas á la verdad absoluta, y la verdad no podrá ser conocida por el pensamiento.

El pensamiento que no produce más que determinaciones finitas, y que no puede salir de ellas, es el entendimiento en el sentido estricto de la palabra. La finidad de las determinaciones del pensamiento debe entenderse de dos maneras. Estas determinaciones son finitas cuando no tienen más que un valor subjetivo, y tienen sus contrarias en el objeto; lo son tambien cuando su contenido está limitado á consecuencia de su oposicion recíproca, y más todavía de la oposicion de las determinaciones con lo absoluto.

Vamos á examinar los diferentes modos que ha habido de considerar la relacion del pensamiento con su objeto; este exámen nos conducirá al punto de vista de la lógica y facilitará su conocimiento.

En mi *Fenomenología del Espíritu*, que forma la primera parte del sistema del conocimiento, he considerado el espíritu en su manifestacion más simple, he partido del conocimiento inmediato, á fin de desarrollar su movimiento dialéctico hasta el punto en que principia el conocimiento filosófico, cuya necesidad demuestra este mismo movimiento. Pero no podia limitarme en esta investigacion á estudiar el desarrollo formal de la conciencia, porque el punto de vista del conocimiento filosófico encierra la materia más rica y más concreta; y por consiguiente, esta investigacion presuponia como resultado la aparicion de las formas concretas de la conciencia, de la moral, del arte y de la religion. Hé aquí por qué lo que forma el contenido y el objeto propio del conocimiento filosófico, se encuentra como anticipado en el desenvolvimiento puramente formal de la conciencia; y este desenvolvimiento se cumple, por decirlo así, á pesar de la conciencia misma, por-

que este contenido es su elemento inmediato y virtual (1).

El exámen prévio á que nos vamos á dedicar tiene el inconveniente de ser sólo una exposicion histórica y crítica; pero tiene al mismo tiempo la ventaja de contribuir á que se reduzcan á determinaciones simples del pensamiento las diversas opiniones sobre la naturaleza del conocimiento, de la creencia, etc., que se han tenido ó tienen como exactas y completas. Mas sólo á la lógica toca asignar á estas determinaciones su lugar verdadero y su significacion propia (2).

A.

Primera relacion entre el pensamiento y su objeto (3).

---

§ XXVI.

La primera relacion del pensamiento con su objeto constituye aquel estado natural en que, sin tener conciencia de las oposiciones del pensamiento, se parte de la creencia de que se puede llegar al conocimiento de las cosas por la reflexion, y de que la reflexion nos hace conocer los objetos tales cuales son. La inteligencia se aplica á los objetos con esta conviccion, hace del contenido de sus sentimientos é intuiciones el contenido de su

---

(1) La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel no forma parte de su sistema filosófico; es como su autor le llama, un viaje de descubrimiento en el que al considerar los diversos estados de la conciencia, como éstos son determinaciones de la idea, tiene que tratarse de todas ellas, aunque sólo de una manera externa, formal ó analítica, que por lo tanto, está comprendida en el conocimiento especulativo, que es el verdaderamente filosófico. *(N. del T.)*

(2) Así tiene que ser, porque la lógica es quien determina el valor de las nociones, en que tales opiniones se apoyan. *(N. del T.)*

(3) Primera posicion en que se consideran relativamente el pensamiento y su objeto.

pensamiento, y se detiene con verdadera satisfaccion en este resultado. Toda filosofía y toda ciencia, así como toda actividad práctica y toda operacion de la conciencia, reposan en su orígen en este convencimiento.

§ XXVII.

Como en este estado el pensamiento no tiene conciencia de las oposiciones que encierra, puede, por lo tocante á su contenido, producir una filosofía especulativa, y encontrarse al mismo tiempo en la imposibilidad de salir de las determinaciones finitas, es decir, de conciliar las oposiciones.

En esta introduccion, basta examinar esta posicion del pensamiento en lo que tiene de insuficiente, para apreciar de este modo la filosofía de esta última época.

La aplicacion más rigorosa y más reciente de esta manera de considerar el pensamiento se encuentra en la metafísica, tal como ha sido concebida ántes de Kant. Considerada en la historia de la filosofía, esta doctrina es ya cosa pasada. Si se considera en sí misma y con independencia de esta relacion, se verá que el principio en que reposa consiste en sustituir las concepciones abstractas del entendimiento á las realidades de la razon (1). La apreciacion de sus procedimientos y de sus principios esenciales, tiene por consiguiente un interés de actualidad.

§ XXVIII.

Esta doctrina considera las determinaciones del pensamiento como determinaciones esenciales de las cosas. Partiendo del su-

(1) Esta metafísica, que no se puede elevar á las determinaciones absolutas del pensamiento, y que sólo considera las finitas, tomando por principios de la razon las determinaciones arbitrarias del entendimiento de un modo inmediato, y sin resolver las contradicciones que envuelven, es lo que Hegel llamó dogmatismo, y contiene toda la filosofía moderna espiritualista desde Descartes, aunque el autor se refiere más especialmente á Leibnitz y á Wolf. *(N. del T.)*

puesto de que sólo lo que es puede ser conocido por la razon, su punto de vista es superior al de la filosofía crítica. Pero á estas determinaciones, tomadas en su existencia abstracta, se les atribuye un valor real, y se les considera como predicados de lo absoluto. Así pues, esta metafísica presupone en general que puede llegarse al conocimiento de lo absoluto atribuyéndole predicados; pero no investiga cuál es el contenido y el valor de las determinaciones del entendimiento, ni la forma en que estos predicados se deben afirmar de lo absoluto.

OBSERVACION.

Estos predicados son, por ejemplo, la *existencia*, como en la proposicion *Dios existe;* la *finidad* ó la *infinidad*, como en la cuestion acerca de si el *mundo es finito* ó *infinito;* lo *simple* ó lo *compuesto*, en las proposiciones *el alma es simple*, *la cosa es una*, *la cosa es un todo*, etc. Aquí no se investiga si estos predicados son verdaderos en sí y por sí, ni si el juicio es la forma de la verdad (1).

ACLARACION.

La máxima principal de la metafísica á que nos hemos referido, es la creencia espontánea de que el pensamiento comprende las cosas en *sí*, y que las cosas son verdaderamente como las pensamos. El alma del hombre y la naturaleza son siempre mudables proteos, y por consiguiente, las cosas no son lo que inmediatamente parecen. Aquel punto de vista es opuesto á este, que es el de la filosofía crítica, segun el cual el hombre sólo se alimenta de ilusiones.

La metafísica de que aquí se trata no va más allá del mero pensamiento intelectual; considera inmediatamente sus determinaciones abstractas, y las acepta como predicados de lo verdadero. Cuando se habla de pensamientos, es menester distinguir el pensamiento finito puramente intelectual del infinito y racional. Las determinaciones del pensamiento inmediatas y aisladas,

(1) Esto es, no se deducen estas determinaciones de la idea, en virtud de su propia dialéctica, sino que arbitrariamente se presuponen y aceptan como verdaderas. *(N. del T.)*

son finitas. Lo verdadero en sí es lo infinito, que no se puede conocer ni expresar por lo finito. La expresion *pensamiento infinito* puede parecer ambiciosa, si se acepta la opinion comun de que el pensamiento es siempre limitado. Pero en realidad, el pensamiento es infinito en sí, segun su esencia. Se llama con exactitud finito todo lo que tiene un término, todo lo que es, pero deja de ser allí donde encuentra otra existencia que lo limita; lo finito consiste en la relacion de una cosa con otra que es la negacion de aquella y se presenta como su límite. El pensamiento, por el contrario, es en sí mismo, se contiene en sí mismo, y se tiene á sí mismo por objeto. Cuando tengo por objeto un pensamiento, yo soy mi objeto. El yo, el pensamiento, es por tanto infinito; pues cuando tiene por objeto un pensamiento, él es su propio objeto. El objeto es el *otro* (1), lo negativo opuesto á mí; mas si el pensamiento se piensa á sí mismo, su objeto es la nada; esto es, una cosa trascendente é ideal. Por lo tanto, el pensamiento como tal, el pensamiento puro, no tiene en sí límite. El pensamiento es sólo finito mientras que permanece en las determinaciones limitadas, teniéndolas por definitivas. El pensamiento infinito ó especulativo, que es al mismo tiempo determinado y determinante ó limitador, se eleva sobre aquella esfera imperfecta. La infinidad ó lo infinito, no es una concepcion indefinida que consista en un más allá indeterminado como ordinariamente se cree, sino que es en lo que simplemente dejamos dicho.

El pensamiento de la antigua filosofía era un pensamiento finito, porque trataba de determinaciones cuyos límites se tenian por fijos é inmutables. Así, por ejemplo, se preguntaba: ¿Tiene Dios existencia? Y esta existencia se consideraba como cosa positiva, suprema y perfecta. Veremos luégo que la existencia no es cosa meramente positiva, sino una determinacion que por subalterna es indigna de la Idea de Dios. Se discutia además sobre la finidad ó infinidad del mundo, y planteada la cuestion de ese modo, es fácil ver que el infinito, que debe ser el todo, aparece como una parte limitada por lo finito; y una infinidad limitada, es por lo tanto finita. En el mismo sentido se preguntaba si el alma era simple ó compuesta, como si la simplicidad fuese una determinacion suprema, capaz de abrazar lo verdadero, y lo *simple* es una determinacion abstracta, pobre y unilateral como la *existencia*, que segun veremos adelante, no es en sí verdadera ni capaz de abrazar lo verdadero; si se mirase el alma como simple, por tal determinacion se la consideraria bajo un solo aspecto y se determinaria como finita.

La antigua metafísica mostraba tambien gran interés en conocer si estos predicados se adaptaban á su objeto, y tales predicados son determinaciones intelectuales limitadas que sólo expresan un límite y no lo verdadero.— Y aquí debe advertirse particularmente, que su método consistia en averiguar cómo á determinados objetos, v. g. á Dios, se ajustaban predicados de-

(1) El otro tiene aquí el sentido que le dió Platon en la antinomia del *mismo* y del *otro*.

terminados, v. g. la existencia, la bondad, etc., lo cual era una reflexion exterior sobre el objeto, pues las determinaciones (predicados) existen en mí espíritu y se aplican de un modo exterior al objeto. Por el contrario, el verdadero conocimiento de un objeto debe ser tal que se determine en sí mismo, y no tome extrínsecamente sus predicados. Si se prosiguiera el sistema de agregar predicados para determinar las cosas, se veria que el número de aquellos es inagotable, y bajo este aspecto los orientales llaman con razon á Dios el *Sér* de muchos nombres. El alma no se satisface con esas determinaciones finitas, y por eso la ciencia oriental consistia en una perenne investigacion y busqueda de tales predicados. Las cosas finitas son las que se deben determinar con predicados finitos, y en ellas el entendimiento y su actividad tienen su lugar propio; lo finito reconoce la naturaleza de lo finito; si yo, por ejemplo, llamo á çierta accion hurto, la determino segun su contenido esencial, y basta que el juez la reconozca de esta manera. Del mismo modo las cosas finitas son causa, actividad y fuerza que se desarrollan; y cuando se comprenden bajo estas determinaciones, se conocen en cuanto á su finidad. Pero los objetos de la razon no pueden determinarse mediante tales predicados, y el defecto de la antigua metafísica consistia en intentarlo.

§ XXIX.

El contenido de estos predicados es limitado (1); se vé que no son adecuados á la riqueza de los objetos á que se aplican (Dios, la naturaleza, el espíritu), y que no los pueden comprender. Además, por lo mismo que son predicados de un solo sugeto, tienen un vínculo comun aunque no tengan un mismo contenido. Pero como se les considera de un modo exterior, hay que limitarse á colocarlos unos en pos de otros.

OBSERVACION.

Los orientales quisieron evitar este defecto dando á Dios muchos nombres; pero el número de estos nombres tenia que ser finito, como se ha demostrado en la aclaracion precedente.

---

(1) Porque sólo contienen un aspecto de la oposicion, *(N. del T.)*

§ XXX.

Las investigaciones de esta metafísica tienen por objeto lo general y las existencias concretas que sólo la razon puede alcanzar, á saber: el alma, el mundo, Dios. Pero considera estas existencias tales como las ofrece la representacion, y en las aplicaciones que de ellas hace el entendimiento coloca estas determinaciones, como en un *substratum*, en un sugeto determinado (1), y cuando se trata de saber si los predicados convienen al objeto, busca tambien en la representacion la regla y la medida para resolverlo.

§ XXXI.

Las representaciones del alma, de Dios y del mundo, aparecen al principio en el espíritu bastándose á sí mismas y como si tuvieran una base independiente; pero si se las considera así, se mezclará con ellas un elemento subjetivo, y en este caso podrán tomar significaciones diferentes. El pensamiento es el que determina estas representaciones de un modo preciso. Y esto es lo que expresa cada proposicion, en que el predicado—es decir, una determinacion del pensamiento—indica lo que es el sugeto; es decir, que tales proposiciones son la representacion en su primera aparicion en el espíritu.

OBSERVACION.

En la proposicion *Dios es eterno*, y en las análogas, se prin-

(1) En un sugeto que se dá préviamente como determinado. De suerte que esta metafísica presupone un sugeto, ó lo que es lo mismo, lo acepta tal como aparece, y le junta predicados ó atributos igualmente dados, de manera que la relacion entre unos y otros es meramente exterior y arbitraria. *(N. del T.)*

cipia por poner una representacion, *Dios*, pero se ignora lo que es Dios; el predicado es quien ha de expresarlo. Por consiguiente, en la lógica, donde el contenido está sólo determinado bajo la forma de pensamiento, no sólo es inútil hacer de estas determinaciones predicados de proposiciones, cuyo sugeto sea Dios, ó un absoluto indeterminado, sino que tiene además el inconveniente de no enunciarlas en esta forma de un modo conforme á la naturaleza del pensamiento. La forma de la proposicion ó del juicio, no es propia para expresar el pensamiento concreto (lo verdadero es lo concreto) y especulativo. El juicio es incompleto en cuanto á su forma, y por tanto, insuficiente (1).

ACLARACION.

En esta metafísica el pensamiento no era libre ni objetivo, pues no dejaba determinarse el objeto libremente por sí, sino que lo admitía como presupuesto. Por lo que respecta al pensamiento libre, debemos decir que pensaba libremente la filosofía griega; no así la escolástica, que recibia su contenido como un dato suministrado de ordinario por la Iglesia. Los modernos estamos empapados por toda nuestra educacion en esos conceptos ó datos religiosos, sobre los que es difícil elevarse, porque tienen un contenido profundo. Pero en la antigüedad los hombres estaban circunscritos á las percepciones sensibles, y no tenian por cosa cierta más que la tierra que los rodeaba y el cielo que los cubria, despues de abandonar los conceptos mitológicos; en esta posicion, el pensamiento permanecia libre y replegado en sí mismo, exento de toda materia y puro en sí. Esta pureza es propia del pensamiento libre que se desarrolla libremente, sin tener nada sobre sí, y que avanza hasta la soledad en que quedamos con nosotros mismos.

(1) El sentido de este párrafo es el siguiente. Lo que determina el valor de la proposicion es el predicado que expresa lo que una cosa es, y por lo tanto, dicho predicado es producto del pensamiento reflexivo. En la proposicion *Dios es eterno*, *Dios* es una representacion vaga é indeterminada, ántes que el predicado *eterno* fije su naturaleza y sentido. Pero hay más; como la lógica tiene por objeto las determinaciones generales del pensamiento, y éstas son elementos integrantes de las cosas, es inconveniente tomar una de estas determinaciones y asignárselas á un sugeto, porque esto hace creer que dicho sugeto no es más que un término particular, siendo tambien una determinacion general, pudiendo bajo este aspecto considerársele como predicado. Otro inconveniente estriba en la forma de la proposicion y del juicio, que son un momento ó determinacion necesaria del pensamiento; pero en el juicio el pensamiento aparece incompleto, porque la unidad del sugeto y del predicado se presenta como rota y expresada de un modo exterior por la cúpula. El pensamiento debe elevarse de esta determinacion incompleta, y hallar la unidad interna y la verdad concreta de los términos que el juicio ha separado. (*Nota de Vera.*)

§ XXXII.

Esta metafísica es un *dogmatismo*, porque generalizando la naturaleza de las determinaciones finitas, acepta como principio: que *de dos afirmaciones opuestas* (expresadas en la forma de proposiciones semejantes á las que ántes hemos citado), *la una es necesariamente verdadera, y la otra necesariamente falsa.*

ACLARACION.

El dogmatismo tiene su contrario en el escepticismo. Los antiguos escépticos llamaban dogmática á toda filosofía que presentaba puntos determinados de doctrina, y en este sentido la filosofía especulativa es tambien dogmática para el escepticismo. Pero el dogmatismo en sentido estricto consiste en admitir las determinaciones unilaterales del pensamiento, con exclusion de las opuestas: en esto se fundan las eternas disyuntivas, segun las cuales se dice, por ejemplo, que el mundo es finito ó infinito, que el alma es simple ó compuesta, etc. La verdad, la especulacion, por el contrario, consiste en no admitir estas determinaciones unilaterales como absolutas, aunque las comprende, lo mismo que sus contrarias, en síntesis superiores y más extensas. Sucede con frecuencia en filosofía, que al lado de la totalidad se pone lo unilateral como firme y valedero, y en realidad no lo es, sino que está contenido en aquella de una manera más elevada. El dogmatismo de la metafísica intelectual se contenta con las determinaciones unilaterales aisladas, mientras el idealismo de la filosofía especulativa se funda en el principio de la totalidad y se muestra superior á las determinaciones unilaterales y abstractas del entendimiento. Por esto el idealismo dice: el alma no es finita ni infinita, sino que es verdaderamente ambas cosas, y á la vez una y otra; lo cual quiere decir que tales determinaciones aisladas son inexactas, y sólo valen cuando se deducen de un principio superior. Aun en nuestra conciencia ordinaria tiene lugar el idealismo; así decimos, por ejemplo, que las cosas sensibles son mudables, lo cual significa que les es aplicable, ó que contiene el ser y el no-ser; pero las determinaciones parciales del entendimiento tienen en nosotros más influencia, por lo mismo que siendo determinaciones del pensamiento, las consideramos separadas entre sí como por un abismo; de suerte que las que son opuestas parece que no pueden unirse. Todo el esfuerzo de la razon ha de consistir en elevarse sobre las determinaciones del entendimiento, reduciendo su contradiccion aparente.

§ XXXIII.

La primera parte de esta metafísica contiene la *ontología*, ó *ciencia de las determinaciones abstractas de la esencia*. Pero como carece de un principio que explique la multiplicidad de las formas de la esencia y su limitacion, tiene que enumerarlas por un procedimiento empírico y arbitrario, y dá por fundamento de su contenido la representacion ó una simple afirmacion de la cosa expresada por la palabra, ó las etimologías. Este procedimiento puede servir para demostrar la exactitud del análisis y la realidad de los conocimientos empíricos, por medio de su conformidad con el uso de las palabras; pero es insuficiente cuando se trata de demostrar la verdad y la necesidad interna de estas determinaciones (1).

OBSERVACION.

La cuestion que consiste en averiguar si el *ser*, la *existencia*, la *finidad*, la *simplicidad*, la *composicion*, son nociones verdaderas, debe parecer singular, cuando se asienta el principio de que la verdad no puede enunciarse más que bajo la forma de proposicion, y sólo se debe preguntar si se debe afirmar una nocion de un sugeto con verdad. En este caso lo falso naceria de la oposicion que existiese entre el sugeto dado por la representacion y la nocion que se le agrega como predicado. Pero como la nocion es un principio concreto, y puede recibir todas las determinaciones, es la unidad esencial de las determinaciones opuestas entre sí. De todas maneras, y aunque la verdad no fuese más que la ausencia de la contradiccion, se necesitaria

(1) Como esta metafísica no comprende la nocion sino de un modo incompleto y superficial, desconoce el verdadero é íntimo sentido de las cosas, y todos sus principios tienen por fundamento representaciones, afirmaciones gratuitas ó palabras, y el uso y etimología de éstas. *(N. del T.)*

examinar primero cada nocion para ver si contenia una contradiccion (1).

§ XXXIV.

La segunda parte de la metafísica contiene la *psicología racional* ó *pneumatología*, que investiga la naturaleza metafísica del alma ó del espíritu, considerado como sustancia. En esta parte se examina la inmortalidad del alma cuando se trata de la composicion de las sustancias, del tiempo y de los cambios de calidad y de cantidad.

ACLARACION.

Se llama racional á esta psicología por oposicion, á la que considera empíricamente el desarrollo del alma. La psicología racional estudia el alma en su naturaleza metafísica, tal como está determinada por el pensamiento abstracto, y tiende á conocerla como es en sí, y como es para el pensamiento. Hoy se habla en filosofía poco del alma, y con más frecuencia del espíritu; aquella es una cosa intermedia entre el cuerpo y el espíritu, ó mejor dicho, el vínculo entre una y otro; el espíritu como alma está infundido en el cuerpo á quien vivifica.

La antigua metafísica consideraba el alma como *cosa* ó sustancia. Esta palabra tiene dos significados muy distintos; unas veces expresamos con ella una existencia inmediata, perceptible por los sentidos, y alguna vez se ha hablado del alma en este sentido, por lo que se ha preguntado dónde tenia su asiento. Como extensa, el alma estaria en el espacio, y por lo tanto se podria representar sensiblemente. Por haber considerado el alma como cosa, se ha preguntado tambien si es simple ó compuesta; y esta pregunta era de interés para resolver la cuestion de la inmortalidad, que se hacia depender de la simplicidad. En realidad, la idea de simplicidad abstracta es una determinacion tan poco aplicable al alma, como la de composicion.

---

(1) Quiere esto decir que en rigor, en la metafísica ordinaria, deberia prescindirse del valor propio de los términos de la proposicion; pero como consiste en éstos el valor de la proposicion, resulta que áun admitiendo sólo el principio de la contradiccion, habria que aplicarlo á cada término, y haciéndolo, se veria que cada uno contiene á su contrario, de lo cual se inferirá desde luego que ni la proposicion ni el principio en que se funda, son la expresion de la verdad ni su criterio. *(N. del T.)*

Por lo que respecta á la relacion entre la psicología racional y la empírica, aquella es muy superior á la segunda, pues trata de conocer el espíritu por medio del pensamiento, mientras que la empírica procede por via de observacion, y enumera y describe lo que de ella inmediatamente aparece. El espíritu es actividad en el sentido en que los escolásticos decian que Dios era la *actividad absoluta;* y pues el espíritu es activo, claro es que se desenvuelve; por tanto, no se le debe considerar como un ente sin progreso, como sucedia con la antigua metafísica, que distinguia la íntima inmovilidad del espíritu y su desenvolvimiento. El espíritu debe considerarse esencialmente en su actividad concreta, en su energía, de modo que se reconozca que sus acciones son determinadas por su esencia intrínseca.

§ XXXV.

La tercera parte de la metafísica, la *cosmología*, trata del mundo, de su contingencia y de su necesidad, de su eternidad y de su limitacion en el tiempo. Tambien trata de las leyes que regulan el cambio de las formas, y en fin, de la libertad y del orígen del mal.

OBSERVACION.

Aquí se coloca, como formando una contradiccion absoluta, la contingencia y la necesidad; la necesidad exterior y la necesidad interior; las causas eficientes y las causas finales, ó la causalidad en general; y el fin, la esencia ó la sustancia, y el fenómeno; la forma y la materia; la necesidad y la libertad; la dicha y la desdicha; el bien y el mal.

ACLARACION.

La cosmología tenia por objeto en esta metafísica la naturaleza y el espíritu en su desenvolvimiento externo, en sus fenómenos, y áun la existencia, esencialidad de lo finito; consideraba estos objetos no como concretos, sino como determinaciones abstractas. Se trataba en ella, por ejemplo, la cuestion de si dominaba en el mundo la causalidad ó la necesidad, si el

mundo era eterno ó creado; y principalmente se formulaban las llamadas leyes universales cosmológicas, que eran por el estilo de la siguiente: *natura non fecit saltum;* entendiéndose por salto una diferencia y cambio cualitativo que aparece como inmediato, mientras lo gradual cuantitativo se consideraba como mediato.

Por lo que respecta al espíritu, tal como aparece en el mundo, se ocupaba principalmente la cosmología de la libertad del hombre y del orígen del mal, que son sin duda cuestiones del mayor interés; mas para resolverlas es preciso no considerar como superiores las determinaciones abstractas intelectuales y unilaterales, aceptando una y rechazando la que le es opuesta: este era sin embargo el punto de partida de la antigua metafísica, así en general como en lo relativo á la cosmología, que de este modo no podia corresponder á los fenómenos del mundo. De esta suerte, examinando la diferencia entre la libertad y la necesidad, se aplicaban estas determinaciones á la naturaleza y al espíritu; considerando á la primera sujeta á la necesidad, y al segundo libre. Esta diferencia es en todo caso esencial y tiene su raíz en el mismo espíritu; y sin embargo, la libertad y la necesidad, como conceptos abstractos y opuestos, pertenecen á la esfera de lo finito, y en ella es donde tienen valor. Una libertad que no tenga necesidad, y una pura necesidad sin libertad, son determinaciones abstractas, y por tanto no verdaderas. La libertad es esencialmente concreta, determinada en sí de un modo constante, y por consiguiente necesaria. Cuando se habla de necesidad, se cuida de aplicarla sólo á las determinaciones extrínsecas: así, por ejemplo, en la mecánica finita un cuerpo se mueve cuando otro le impele y en la direccion del impulso: esta es una necesidad extrínseca, y no la verdadera é intrínseca, que es la libertad. Lo mismo puede decirse respecto á la contradiccion del bien y del mal, en la que está, por decirlo así, sumergido el mundo moderno. Si considerásemos el mal como cosa que tiene valor en sí, y que no es el bien, seria natural y justo reconocer la contradiccion, cuya relatividad y apariencia no se pueden entender de modo que el bien y el mal sean la misma cosa, ni como álguien recientemente ha dicho, de manera que el mal no sea más que un modo de ser nuestro. El error está en mirar el mal como una cosa subsistente y positiva; pues es cosa negativa que en sí no tiene firmeza, y aunque tienda á ser por sí, es la absoluta apariencia de la negacion.

§ XXXVI.

La cuarta parte, que es la *teología* natural ó racional, examina la nocion de Dios ó su posibilidad, y expone la prueba de su existencia y sus atributos.

OBSERVACION.

a) En esta investigacion reflexiva sobre Dios se trata principalmente de saber cuáles son los predicados que convienen ó no convienen á lo que nos representamos como Dios. Aquí la realidad y su contrario se presentan formando una oposicion absoluta. De donde se sigue que la nocion de Dios tal como el entendimiento la concibe, es una abstraccion vana de la esencia indeterminada, el producto muerto del análisis moderno (1).

b) La prueba del conocimiento finito trastorna, por decirlo así, la naturaleza de la cosa que quiere demostrar. Porque exige un principio objetivo de la existencia de Dios, y al mismo tiempo representa á Dios, no pudiendo mostrarse al pensamiento sino por el intermedio de otra cosa que no es Dios. Esta prueba que reposa en el principio de la identidad suministrado por el entendimiento, fracasa cuando se trata de buscar una transicion de lo finito á lo infinito. Así que, ó no puede despojar ó separar á Dios del sér finito y positivo del mundo, y en este caso Dios se considera como la sustancia inmediata de las cosas; lo cual es el *panteismo*. O bien deja á Dios como una existencia objetiva en frente del sugeto, y en este caso Dios es un sér finito, y esto es el *dualismo* (2).

c) Los atributos que deberian ser determinados y diferenciados, se convierten tambien á consecuencia de esta concepcion de Dios, en nociones abstractas y vacías, en esencias indeterminadas. Pero como se pone á Dios en frente del mundo y se atribuye á ambos una existencia real, surge la necesidad de ligarlos con diferentes relaciones. Estas relaciones son los atributos: la justicia, la bondad, el poder, la prudencia, la sabiduría, etc., los cuales por lo mismo que están en comunicacion con las cosas finitas, deben participar de su naturaleza; y sin embargo, es necesario aplicándolos á Dios que sean infinitos. En este punto de vista, no hay más medio de salir de la contra-

(1) Porque el análisis destruye la realidad de Dios y del mundo separando al uno del otro. *(N. del T.)*

(2) Llama aquí Hegel conocimiento finito al que no se eleva sobre los conceptos intelectuales destruyendo y sintetizando su contradiccion. *(N. del T.)*

diccion que la solucion oscura é irracional que consiste en el agrandamiento cuantitativo de los atributos, con lo cual se les lleva á la indeterminacion, y á lo que se ha llamado *sensum eminentiorem;* pero de este modo se reducen estos atributos en realidad á una pura abstraccion, ó por mejor decir, á meros nombres (1).

ACLARACION.

En esta parte de la antigua metafísica se establece el modo de elevarse la razon al conocimiento de Dios. Reconocer á Dios por medio de la razon es el más alto don de la ciencia. La religion tiene conceptos de Dios; estos conceptos, tales como se hallan comprendidos en la fé, se enseñan á la juventud formando una doctrina religiosa. El individuo que cree esta doctrina, tiene lo que necesita para ser cristiano. La teología es la ciencia de estas creencias. Pero donde sólo se hace un cuadro y una enumeracion de las doctrinas religiosas no hay ciencia, y tampoco se forma tratando históricamente el asunto; método que está hoy muy en boga y que consiste, por ejemplo, en referir las opiniones de los Santos Padres; la ciencia consiste en elevarse á la nocion universal y comprensiva, lo cual es propio de la filosofía. La verdadera teología es, por tanto, una filosofía de la religion, como lo era en la Edad Media.

La teología racional de la antigua metafísica no era una ciencia racional, sino una mera ciencia intelectual de Dios, y en ella se detenia el pensamiento en determinaciones abstractas. Se trataba de la nocion de Dios; pero era un *concepto* de Dios lo que servia de criterio al conocimiento, y el pensamiento no podia, como debe, moverse en él libremente. A este propósito, debe advertirse que la religion cristiana es la revelacion racional, porque su contenido es conforme al resultado del pensamiento libre, y este acuerdo no se alcanza con la teología racional (de la antigua metafísica), que trataba de determinar el concepto de Dios por medio del pensamiento como una abstraccion positiva y real, de la que se excluye toda negacion, y por consiguiente, se definia á Dios diciendo que era la esencia supremamente real *(ens realisimum)*. Y es fácil ver que esta esencia supremamente real, por lo mismo que excluye toda negacion, es justamente lo contrario de lo que debiera ser y de lo que el entendimiento aspira á determinar, pues no seria la esencia más llena y rica, sino la más vacía á causa de su misma abstraccion. La conciencia aspira con razon á un contenido concreto, y para serlo ha de comprender dicho

(1) Estos atributos tomados empíricamente y alterados despues en su esencia, no son ni significan realmente nada. *(N. del T.)*

contenido la determinacion, ó sea la negacion. Si Dios se considera como sér abstracto, y al propio tiempo como sér supremamente real, Dios será para nosotros un sér inconcebible, porque donde no hay determinacion, no es posible el conocimiento. La pura luz es la tiniebla pura.

Otro objeto de esta teología racional consiste en la demostracion de la existencia de Dios. La prueba en esta esfera puramente intelectual consiste en la dependencia de una determinacion de otra; en semejante prueba, hay que partir de un presupuesto que contiene una consecuencia. Si la existencia de Dios pudiera probarse de este modo, resultaria que el sér de Dios dependeria de otras determinaciones, que servirian de por qué al sér divino, lo cual seria absurdo, pues Dios debe ser el fundamento de todas las cosas é independiente de ellas. Por eso se ha dicho, sin duda, en estos tiempos, que la existencia de Dios no se demuestra, y que es menester conocerla de un modo inmediato. La razon, sin embargo, concibe esta demostracion de un modo muy diverso que lo hacen el entendimiento ó el sentido comun. La demostracion racional parte tambien de una cosa diversa de Dios; pero en virtud de la dialéctica muestra esta cosa diversa, no como un sér inmediato, sino mediato y limitado, y por tanto, concluye afirmando que Dios, supuesto que se eleva sobre la naturaleza de lo mediato, es verdaderamente lo inmediato, lo primero, lo que es en sí. Se dice: contemplad la naturaleza y ella os llevará á Dios; con esto no se dá á entender que Dios sea mediato, sino que nosotros nos elevamos de una cosa á Dios; y aunque Dios aparezca como consecuencia, es y se conoce como fundamento absoluto del término que sirvió de punto de partida, cambiando la posicion del razonamiento y mostrando que es consecuencia lo que aparece como fundamento y vice-versa. Así procede la demostracion racional.

Si consideramos en general el procedimiento de esta metafísica, despues de haber examinado algunas de las cuestiones en que principalmente se ocupa, veremos, como ya se ha dicho, que comprende determinaciones intelectuales finitas, determinaciones abstractas de la razon, y acepta por principio la identidad abstracta. Su infinito intelectual, su sér puro, es en realidad finito, pues excluye la especialidad (lo particular y lo individual), y por lo tanto, se limita y niega á sí mismo. Esta metafísica, en vez de llegar á la identidad concreta, se detiene en la abstracta. Su lado bueno consiste en la afirmacion de que sólo en el pensamiento está la esencia del sér. Los antiguos filósofos, y principalmente los escolásticos, se ocupaban en esta metafísica. En la filosofía especulativa, la inteligencia es un momento en el que no debemos detenernos, pues segun dicha filosofía hay que elevarse á la esfera de la razon, y en este sentido ni Platon ni Aristóteles fueron metafísicos, aunque se crea ordinariamente lo contrario.

B.

Segunda relacion del pensamiento con su objeto.

I.

EMPIRISMO.

§ XXXVII.

La necesidad de encontrar una realidad concreta que oponer á las teorías abstractas del entendimiento, que no sabe pasar de sus generalidades indeterminadas á la determinacion y al particular, de sustituir esta realidad á meras posibilidades y de demostrar todas las cosas sin salir de lo finito y del método que le es aplicable, ha producido el empirismo, que en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento, lo busca en la experiencia, en los fenómenos externos ó internos.

ACLARACION.

El empirismo debe su orígen á la necesidad de un contenido concreto, de algo firme y valedero que hemos notado en el párrafo anterior, y que no puede satisfacer la metafísica abstracta. Por lo que respecta á lo concreto del contenido, importa que el objeto de la conciencia sea conocido como determinado en sí y como unidad de diversas determinaciones, lo cual no era posible, como hemos visto en la metafísica abstracta con arreglo al principio intelectual. El pensamiento intelectual puro es, en cuanto á la forma, lo universal abstracto, y no puede llegar á la especificacion ó determinacion de este universal. Así, por ejemplo, la antigua metafísica se proponia fijar por medio del pensamiento mediato, la esencia ó determinacion fundamental del alma, y decia que el alma es simple, simplicidad que significaba la ex-

clusion de lo diverso, de la diferencia tenida por múltiple, y que se consideraba cual determinacion fundamental del cuerpo y en general de la materia. Por otra parte, la nocion abstracta de lo simple es una determinacion muy imperfecta, en la que no se puede comprender de modo alguno la riqueza del alma, ó mejor dicho, del espíritu. Siendo tan poco satisfactorio el pensamiento metafísico abstracto, hubo necesidad de recurrir á la psicología empírica, pues decia aquella metafísica que el espacio era infinito, que la naturaleza no procedia á saltos, y esto no bastaba á explicar la plenitud de la vida y de la naturaleza.

§ XXXVIII.

El empirismo tiene de comun con la metafísica, que funda su fé en sus definiciones, en sus hipótesis; y la realidad de su contenido es las representaciones, es decir, que este contenido tiene por base la experiencia. Es necesario distinguir la simple percepcion de la experiencia, porque el empirismo dá al contenido de la percepcion, del sentimiento y de la intuicion una forma general, la forma de principios, de leyes, etc. Pero no reconoce á estas determinaciones generales, á la de la fuerza por ejemplo, más valor ni más realidad que las que les dan las percepciones externas, y pretende que todo su valor reposa en su conformidad con los fenómenos. Desde el punto de vista subjetivo, el principio que establece que la conciencia encuentra en la percepcion del fenómeno su objeto propio é inmediato y su certidumbre, dá al conocimiento empírico un apoyo sólido.

OBSERVACION.

En el fondo del empirismo hay un principio importante, á saber: que nada hay verdadero más que lo real y lo que cae en el dominio de la percepcion. Este principio es opuesto al del *deber* con que se enorgullece la reflexion, y desde el cual mira con desden la realidad y lo que existe, á pesar de que este principio, que expresa una realidad indefinida y que no se puede alcan-

zar (1), tiene su existencia y su asiento sólo en el entendimiento subjetivo.

El empirismo, así como la filosofía especulativa, no reconocen más que lo que es (2), y por consiguiente, no admiten lo que debe ser y no es.

Considerado desde el punto de vista subjetivo, se halla tambien en el empirismo el importante principio de la libertad, que consiste en que el hombre puede percibir por sí mismo aquellos conocimientos que tienen un valor real, encontrándose, por decirlo así, á sí mismo en estos conocimientos.

Pero el empirismo que es consecuente, encerrando el contenido del conocimiento en los límites de lo finito, se vé necesariamente arrastrado á negar lo infinito en general, ó al ménos su conocimiento y sus determinaciones, y á reducir todo pensamiento á una abstraccion vacía, á una generalidad y á una identidad puramente formales. El error fundamental en que cae todo empirismo científico, consiste en emplear las categorías metafísicas de materia, fuerza, unidad, pluralidad, universal, infinito, etc., en estas categorías, en unir y aplicar á ellas las formas del silogismo, sin saber que de este modo admite un conocimiento metafísico; lo cual es causa de que emplee y use estas categorías sin discernimiento, y sin tener conciencia de sus operaciones.

ACLARACION.

El empirismo exclama: abandonad las abstracciones vacías; mirad á vuestro alrededor; comprended el presente de los hombres y de la naturaleza; gozad lo que teneis delante; y no debe desconocerse que estas exhortaciones comprenden un momento (de la idea ó del conocer) esencial y exacto; lo presente, lo tangible debia sustituirse á las telas de araña, y á las nieblas del

---

(1) Es decir que esas categorías unilaterales que excluyen y niegan sus contrarias, no tienen realidad, ni en la esfera de la naturaleza ni en la del espíritu; por ejemplo, la igualdad que excluye la diversidad y funda sobre ella la organizacion política, es una creacion fantástica que ha engendrado y engendra los mayores absurdos sin lograr en la realidad de la vida la destruccion de las determinaciones que engendran la variedad dentro de la especie humana. *(N. del T.)*

(2) Es decir que consideran la realidad el empirismo, atribuyéndosela á los fenómenos, la filosofía especulativa viéndola donde realmente está, es decir, en lo permanente y esencial de las cosas. *(N. del T.)*

entendimiento abstracto, porque de esa manera se adquiria la firmeza que se echaba de ménos en la antigua metafísica, esto es, la determinacion infinita. El entendimiento se detenia en determinaciones vacilantes y sin valor, que producian la ruina del edificio que sobre ellas mismas se edificaba. El objeto de la razon consistia principalmente en encontrar una determinacion infinita, y no era todavía posible hallarla en el pensamiento. Este sistema vé la realidad fenomenal, que tiene en sí la forma de la infinidad, aunque todavía no con la verdadera existencia de esta forma. La exterioridad es lo verdadero en sí, porque lo verdadero es real y es menester que exista. La determinacion infinita á que la razon aspira existe en el mundo, aunque en formas individuales y sensibles, y no en su verdad. Por otra parte, habia de comprenderse esta infinidad en forma de observacion, y este es el defecto del empirismo, pues la observacion es siempre individual y fugacísima; el conocimiento que de ella resulta no puede ser sólido; á veces busca el empirismo en las singularidades observadas, lo universal y permanente, y este es el tránsito de la mera observacion á la experiencia. Para experimentar, el empirismo se sirve principalmente del análisis. La observacion tiene un objeto siempre concreto y múltiple, cuyas determinaciones deben separarse unas de otras, como se separan las túnicas de un bulbo. Créese que, en esta separacion de las determinaciones que estaban unidas, no se añade al objeto observado nada más que la actividad subjetiva; mas no obstante, el análisis es el tránsito de la observacion inmediata al pensamiento, pues las determinaciones unidas en el objeto que se analiza, en el mero hecho de separarse, adquieren la forma de la universalidad. Por lo tanto, el empirismo yerra creyendo que analizando el objeto lo deja lo mismo que estaba, porque de hecho lo convierte de concreto en abstracto, y lo vivo aparece muerto, porque sólo en lo concreto, en la unidad, hay vida; sin embargo, la division, el análisis es un momento necesario de la idea, y el mismo espíritu es la division en sí; pero la division no es más que un lado del conocimiento, y el más esencial es la union de lo diverso.

El análisis parte del objeto concreto; pero como se vé por lo dicho, tiene mucho de comun con el pensamiento abstracto de la antigua metafísica. El análisis forma ó crea lo diverso, lo cual es de importancia; pero esta diversidad está constituida por determinaciones abstractas, esto es, por pensamientos; y como estos pensamientos equivalen á lo que es el objeto en sí, reaparece aquella máxima de la antigua metafísica, segun la cual la verdad de las cosas está en el pensamiento.

Si comparamos el punto fundamental del empirismo con el de la antigua metafísica, veremos respecto al contenido que el de ésta eran principalmente las determinaciones universales de la razon, Dios, el alma y el mundo, y su propósito consistia en dar forma de pensamientos á estos conceptos. Asi procedió la filosofía escolástica, para la cual eran los dogmas de la Iglesia cristiana el contenido presupuesto, que se determinaba y sistematizaba por medio del pensamiento. El contenido presupuesto del empirismo es de muy

diversa especie, y consiste en el lado sensible de la naturaleza, y en el contenido del espíritu finito. El empirismo considera lo finito, mientras que la antigua metafísica consideraba lo infinito, aunque á causa de la forma finita del entendimiento, dicho contenido infinito se hacia finito; el empirismo tiene la misma limitacion en la forma, y tambien en su contenido; por lo demás, el método de una y otra manera de filosofar es el mismo y ambas parten de suposiciones como de puntos fijos. Para el empirismo la verdad es lo externo, y segun esta doctrina, aunque se admitiese algo suprasensible no podria ser conocido, pues el conocimiento debe limitarse á lo que proviene de la observacion ó es susceptible de ella. El desarrollo de esta proposicion fundamental dió orígen á lo que se ha llamado materialismo, en cuyo sistema la materia es el último y más alto objeto del conocimiento. Pero la materia es cosa abstracta y no suceptible de observacion; por consiguiente, puede decirse que no hay materia, pues lo que existe (fenomenalmente) es esta ó aquella materia concreta; sin embargo, la materia abstracta, la materia en general, debia ser el fundamento de todo lo sensible, de lo sensible que es la absoluta divisibilidad en sí, y por lo tanto, el sér recíprocamente externo. Siendo para el empirismo lo sensible un dato necesario, su doctrina niega la libertad, pues la libertad consiste en que yo no tenga nada absoluto que se me oponga, y en que yo dependa de un contenido que sea yo mismo. Por otra parte, dado este punto de vista empírico, la razon y la locura son puramente subjetivas, quiere decir, que debemos aceptar el dato sensible tal cual sea, sin que tengamos derecho á preguntar si es racional, y hasta qué punto lo sea.

§ XXXIX.

Se ha hecho con razon sobre el principio de la experiencia—que no se debe confundir con la simple percepcion de los fenómenos individuales —la observacion de que dicho principio contiene dos elementos; el primero es una *materia* múltiple, y que se individualiza hasta lo infinito; el segundo es la *forma*, y las determinaciones de la *universalidad* y de la *necesidad* (1).

El empirismo demuestra la existencia de un gran número de fenómenos semejantes; pero lo universal no es una simple adicion de fenómenos: tambien demuestra la sucesion y la juxtaposicion de los hechos, pero no puede explicar la necesidad de

(1) Kant fué el que estableció esta distincion, y tal es el fundamento de la *Crítica de la razon pura*, la cual no suministra segun Kant al conocimiento más que las categorías ó formas generales del entendimiento.

su conexion. Como en esta doctrina la percepcion de los fenómenos es la condicion de toda verdad, lo universal y lo necesario son elementos vacíos, formas contingentes y subjetivas, meros hábitos del espíritu, cuyo contenido se forma de una manera arbitraria y accidental.

Otra consecuencia importante que se desprende de los principios del empirismo, es que la ley moral, el derecho y la religion, aparecen como cosas accidentales, destituidas de valor objetivo y de verdad interna.

El excepticismo de Hume, á que se aplica especialmente esta observacion, debe distinguirse del excepticismo griego. Hume no reconoce más principio del conocimiento que la experiencia, el sentimiento y la intuicion sensible, y rechaza las determinaciones generales y las leyes del pensamiento, porque no pueden justificarse por la intuicion sensible. El antiguo excepticismo, léjos de erigir en principio del conocimiento el sentimiento y la intuicion, dirigia sus ataques contra los datos de la experiencia. (Sobre el excepticismo moderno comparado con el antiguo, véase el *Diario crítico de filosofía*, publicado por Schelling y Hegel, año de 1802, primer tomo, entrega 1.ª)

§ XL.

FILOSOFÍA CRÍTICA.

La filosofía crítica tiene de comun con el empirismo, que considera la experiencia como la única base del conocimiento; mas para este sistema, el conocimiento se detiene en el fenómeno y no llega á la realidad (1).

Esta filosofía parte en primer lugar de la distincion de los

(1) En el lenguaje hegeliano, realidad y verdad son la misma cosa, pues la idea es la realidad más alta. En el tecnicismo kantiano, la realidad de que aquí se habla es el *noumeno* ó la cosa en sí, y no tal como aparece á nuestra inteligencia, que segun su subjetivismo está fuera de nuestro alcance. *(N. del T.)*

elementos que el análisis separa en la experiencia, que son la *materia* de la sensacion y sus *relaciones generales.* No conteniendo la intuicion sensible, como lo hemos notado, más que elementos individuales y variables, establece como un *hecho* que la universalidad y la necesidad son condiciones esenciales de la experiencia; y como estos elementos no tienen su orígen en la experiencia, se les hace nacer de la espontaneidad del pensamiento, y son lo que llama elementos *á priori.* Estas determinaciones del pensamiento ó nociones del entendimiento forman el elemento objetivo (1) del conocimiento experimental, expresan las relaciones, y dan orígen á los juicios sintéticos *á priori;* es decir, á las relaciones primitivas de los contrarios (2).

Mostrar que las determinaciones de la universalidad y de la necesidad son los elementos del conocimiento, no es más que indicar un hecho que no sirve de refutacion al exceptícismo de Hume. La filosofía de Kant sólo establece un hecho, y puede decirse, usando del lenguajé ordinario de la ciencia, que se limita á dar una explicacion nueva de este hecho (3).

§ XLI.

La filosofía crítica investiga el valor de las nociones del entendimiento en el conocimiento, y en el acto de la facultad representativa. Considera las determinaciones del pensamiento desde el punto de vista de la oposicion de su valor subjetivo y objetivo, sin averiguar cuál es su contenido y su relacion recí-

---

(1) Estos elementos son las categorías ó leyes generales del entendimiento, necesarias para la percepcion de los fenómenos, por lo cual se les llama aquí elemento objetivo. *(N. del T.)*

(2) Refiérese más especialmente este concepto á la categoría de relacion, en la que ó bajo la cual las nociones de causa y de efecto, de sustancia y accidente, etc., aparecen unidas. *(N. del T.)*

(3) Aquí convendria, para aclarar este pensamiento, hacer la crítica del sistema de Kant, punto de partida de la filosofía novísima; pero segun dicho sistema, la impotencia de la razon para llegar al conocimiento es absoluta é irremediable, supuesto que abre un abismo que no se puede salvar entre la realidad y la idealidad, desconociendo que ésta por su propia virtud es el orígen y la esencia de todo. *(N. del T.)*

proca. No considera al principio esta oposicion más que en la diferencia de los elementos que entran en la esfera de la experiencia. Segun ella, lo que constituye el elemento objetivo es la universalidad y la necesidad; es decir, las determinaciones primitivas del pensamiento mismo. Pero al cabo extiende esta oposicion, reune en el sugeto todos los elementos, el subjetivo y el objetivo, y no deja enfrente del sugeto más que la cosa en sí (1).

Las formas que vamos á indicar son las formas puras del pensamiento, las cuales, teniendo una aplicacion objetiva, no son sin embargo más que el producto de la actividad del sugeto, y su sistematizacion es sólo una descripcion psicológica.

ACLARACION PRIMERA.

Sin duda fué un gran paso para la filosofía someter á exámen las determinaciones ó conceptos de la antigua metafísica; el pensamiento espontáneo se encontraba, sin saber cómo, ante ellas, y no reflexionaba sobre el mérito y valor que tenian. Mas pronto se conoció que el pensamiento libre no admite *presupuestos*, y se vió que el pensamiento de la antigua metafísica que los admitia no era libre, pues aceptaba y hacia valer sus determinaciones como axiomas ó verdades *á priori*, que la reflexion no tenia que examinar. La filosofía crítica, por el contrario, intentó determinar hasta qué punto las formas del pensamiento eran capaces de ayudar al conocimisnto de la verdad, y para esto era indispensable examinar la facultad de conocer, y convirtió en objeto de conocimiento las formas del pensamiento, aunque se objetó infundadamente por algunos que era absurdo querer conocer ántes de conocer, lo cual era lo mismo que no quererse echar al agua hasta saber nadar, pues en todo caso las formas del pensamiento no se deben usar sin examinarlas, y este exámen es un conocimiento; además es necesario que en el conocimiento vayan unidas la actividad de las formas del pensamiento y su crítica. Dichas formas deben considerarse en sí y por sí; pues son el objeto y su actividad, que deben determinar por sí su límite. La actividad del pensamiento se considera especialmente como dialéctica, sobre la cual debe aquí advertirse que no se ha de mirar como extrínseca á las determinaciones del pensamiento, sino como inherente á ellas.

(1) Considerando la filosofía crítica lo mismo las sensaciones individuales que las categorías como meramente subjetivas, resulta que al fin quedan frente á frente y sin vínculo alguno que los una el sugeto y la cosa en sí.

Segun la filosofía kantiana, debe considerarse que el pensamiento es capaz de conocer: hoy se quiere pasar adelante, pero este movimiento presenta un doble carácter, pues á veces es un progreso y otras un retraso; habiendo muchos trabajos filosóficos semejantes á los de la antigua metafísica, y que son meditaciones individuales faltas de crítica.

ACLARACION SEGUNDA.

El exámen de las determinaciones del pensamiento, hecho por Kant, tiene el defecto de no considerarlas en sí, sino desde el punto de vista de su subjetividad ú objetividad. En el lenguaje ordinario, se llama objetiva á una cosa puesta ante nosotros, y por tanto observable. Kant dice que á las determinaciones del pensamiento, tales como causa, relacion, etc., conviene la objetividad en este sentido, pues las suministra ú ofrece la observacion; pero como por otra parte son propias del pensamiento y espontáneas en él, en este sentido son subjetivas. Kant llamó objetivo á lo universal y necesario, y subjetivo al sentimiento. Este modo de hablar parece á algunos arbitrario, y se ha hecho á Kant el cargo de confundir las palabras; pero esto no es justo: la conciencia ordinaria cree que lo que es perceptible por los sentidos, v. g., este animal, aquel planeta, es una cosa que existe por sí, y que el pensamiento depende de algo que le es exterior; mas de hecho, las cosas perceptibles por los sentidos son propiamente las que no existen por sí, las que son secundarias, y el pensamiento, que existe por sí, es primitivo. En este sentido llamó Kant objetivo al pensamiento, ó mejor dicho, á sus determinaciones universales y necesarias, y lo hizo con razon. Las cosas sensibles son de todos modos subjetivas, porque no tienen permanencia, siendo pasajeras y fugaces mientras el pensamiento es permanente y estable. La diferencia establecida por Kant entre lo subjetivo y lo objetivo, está hoy aceptada en el lenguaje culto; así, por ejemplo, al juzgar una obra de arte se dice que debe ser objetiva y no subjetiva, lo cual quiere decir que no debe satisfacer sólo á la disposicion especial y transitoria de los sentidos, sino al punto de vista universal, fundado en la esencia del arte. Del mismo modo se puede distinguir un interés subjetivo ú objetivo en los tratados científicos.

Mas por otra parte, la objetividad kantiana del pensamiento es subjetiva; pues segun Kant, los pensamientos, si bien son determinaciones universales y necesarias, son sólo pensamientos nuestros separados por un abismo de la cosa en sí. La verdadera objetividad del pensamiento, consiste en que sus determinaciones son no sólo personales, sino que además constituyen las cosas en sí. Las palabras objetivo y subjetivo son expresiones cómodas, pero usadas con ligereza causan fácilmente confusion. Segun lo que llevamos manifestado, la objetividad tiene tres acepciones: primero sig-

nifica lo que se presenta externamente y es opuesto á las opiniones, sueños é imaginaciones subjetivos: segundo, el significado de Kant, esto es, lo universal y necesario opuesto á lo accidental y particular, que pertenece á nuestro sentimiento; y tercero, el significado, por decirlo así, del pensamiento en sí, de lo que la cosa es, para diferenciarla de lo que aparece en el pensamiento, que se considera diferente la cosa misma.

§ XLII.

a) *Facultad teorítica,* ó sea el conocimiento como tal.

La filosofía crítica dá por base á las determinaciones del entendimiento la *unidad primitiva del yo* en el pensamiento, que es la unidad trascendental de la conciencia de sí. Las representaciones suministradas por la intuicion sensible, son múltiples en cuanto á su contenido; lo son tambien en cuanto á su forma, porque el tiempo y el espacio son dos formas puras que diferencian los datos de la intuicion sensible.

La materia múltiple de la sensibilidad y de la intuicion encuentra su vínculo primitivo y su identidad en la conciencia de sí y en la relacion simple del *yo* consigo mismo (apercepcion pura).

Las diferentes maneras de determinarse esta relacion son las *nociones puras* del *entendimiento* ó *categorías.*

OBSERVACION.

Sabido es que la filosofía kantiana se atribuye el descubrimiento de las categorías. El *yo*, la conciencia de sí, es un principio puramente abstracto é indeterminado. ¿Cómo puede llegarse á las determinaciones del *yo*, es decir, á las categorías? Felizmente se encuentran en la lógica ordinaria las diferentes especies de juicio, obtenidos tambien por un procedimiento empírico. Ahora bien, juzgar es pensar un objeto determinado; por consiguiente, la enumeracion de las diferentes formas del juicio dará todas las determinaciones del pensamiento.

A Fichte toca la gloria de haber asentado como principio, que es necesario deducir las determinaciones del pensamiento, y demostrar su encadenamiento necesario; y su filosofía debió hacer comprender que la lógica era el fundamento del método, ó al ménos que la materia de la lógica ordinaria, las nociones, los juicios, los silogismos, no deben sólo ser percibidos por la observacion y por medio de un procedimiento impírico, sino deducirse de las leyes del pensamiento mismo. El pensamiento no podrá demostrar nada, ni podrá exigirse que la lógica demuestre ó enseñe á demostrar, si no demuestra primero su contenido y la necesidad de sus leyes.

ACLARACION PRIMERA.

Segun opinion de Kant, el *yo* es el orígen de las determinaciones del pensamiento, y por tanto de él proceden las de universalidad y necesidad. Al contemplar los objetos que se presentan á los sentidos, los encontramos múltiples, y las categorías son lo simple á que esta multiplicidad se refiere; lo sensible, por el contrario, aparece segregado, es exterior á sí mismo, y esta es su determinacion fundamental. Así, por ejemplo, lo presente está en relacion con lo que antecede y con lo que sigue, y por ellos es; así tambien existe el color rojo en cuanto se opone al amarillo ó al azul. Este *otro* que determina lo sensible está fuera de él, aunque la existencia de un término exige la del otro. Todo lo contrario sucede con el *yo* y con el pensamiento. El *yo* es idéntico á sí mismo, es el puro sér en sí. Al decir *yo*, doy á entender la relacion abstracta conmigo mismo, y cuanto en él aparece se funde en su unidad y de ella procede. El *yo* es el crisol y el fuego en que se destruye la multiplicidad y se reduce á la unidad; esto es lo que llama Kant apercepcion simple, que se diferencia de la ordinaria en que ésta se detiene en el aspecto múltiple de las cosas. La apercepcion pura es la actividad unificante, y constituye la naturaleza de la conciencia; el principal esfuerzo del hombre consiste en conocer el mundo, apropiándoselo y sometiéndoselo, y para esto es menester destruir su realidad inmediata, ó lo que es lo mismo, idealizarlo. Es de advertir al propio tiempo que no es la actividad de la conciencia la que reduce la multiplicidad á la unidad absoluta, pues esta unidad absoluta es lo absoluto ó la verdad misma, la cual disuelve ó destruye la individualidad y la resuelve en la unidad absoluta.



DILUCIDACION SEGUNDA.

La expresion unidad trascendental de la conciencia, parece absurda y monstruosa, pero es fácil explicarla. Lo que Kant entiende por trascendental, se conoce por lo que difiere de lo que llama trascendente. Lo trascendente es lo superior á las determinaciones del entendimiento, y en este sentido se usa en las matemáticas; así se dice en geometría que el círculo se puede concebir como una infinidad de líneas rectas: aquí se suponen idénticas, determinaciones (lo recto y lo curvo) que para el entendimiento son de todo punto diversas. En este sentido es trascendente la conciencia infinita en sí, é idéntica á sí, á diferencia de lo finito de la conciencia determinada y comun. Kant designó como trascendental la unidad de la conciencia; entendió que sólo era subjetiva y que no correspondia al objeto mismo como es en sí.

ACLARACION SEGUNDA.

Parece extraño á la conciencia natural que las categorías deban considerarse sólo como nuestras ó subjetivas; pero es lo cierto que no están comprendidas en la sensacion inmediata. Considerando, por ejemplo, un pedazo de azúcar, lo hallamos duro, blanco, dulce, etc., y decimos que todas estas cualidades están reunidas en un objeto; pero esta unidad no la produce la sensacion. Lo mismo ocurre cuando consideramos dos sucesos en la relacion de causa y efecto, pues lo que observamos es cada uno de ellos aislado, sucediéndose en el tiempo; pero que el uno sea causa y el otro efecto, no lo demuestra la sensacion, sino que proviene del pensamiento. Aunque las categorías (por ejemplo, unidad, causa, efecto) convengan al pensamiento como tal, de aquí no se sigue de modo alguno que sean nuestros, como una determinacion del mismo sugeto; pero tal es la opinion de Kant, cuya filosofía es un idealismo subjetivo, en cuanto supone que el *yo* (el sugeto que conoce) presta la forma y no la materia del conocimiento, siendo aquella pensante y ésta sensible; por lo tanto, segun esta filosofía, no se puede conocer la cosa en sí, y se infiere de ella que no tiene realidad el objeto, pues su unidad es producto de la actividad del sugeto; y aunque el objeto se considere como existente nada se adelanta, pues aunque las cosas sean, el tiempo las cambia. Segun esta filosofía, el hombre podrá considerarse como una entidad superior; pero la masa de intuiciones simples, que son el mundo en que se agita, se convierte en una mera fantasmagoría. A nada conduce la diferencia establecida entre lo subjetivo y lo objetivo, porque refiriéndose al contenido del conocimiento, lo mismo es éste subjetivo que objetivo; y

siendo objetivo, como mera existencia, viene á ser lo mismo que el delito una existencia negativa, que llega á la verdadera y real existencia por medio de la pena (1).

§ XLIII.

Las categorías dan un valor objetivo á la pura intuicion sensible, y una forma á la experiencia. Pero como no son más que elementos subjetivos de la conciencia, tienen por condicion una materia extraña que se agrega á ellas; en ellas mismas no tienen contenido ni aplicacion ni uso, lo tienen sólo en la experiencia; y el otro elemento de esta, es decir, la intuicion sensible, tiene un valor puramente subjetivo.

ACLARACION.

Es absurdo creer que las categorías son vacías y sin fundamento, puesto que siendo determinadas tienen un contenido, y aunque éste no sea observable sensiblemente, ni caiga en el espacio y en el tiempo, esto debe considerarse como prerogativa suya y no como defecto. Las categorías pasan de la esfera del pensamiento á la de la realidad, porque es propio de las ideas lógicas desarrollarse y determinarse como naturaleza y como espíritu, por lo cual forman la verdadera realidad de ambas esferas (2).

§ XLIV.

Por consiguiente, las categorías no pueden ser determinaciones de lo absoluto, porque lo absoluto no puede ser materia de la intuicion, y el entendimiento ó el conocimiento por las categorías no puede concebir las *cosas en sí mismas*.

---

(1) Para comprender esta última frase, debe conocerse la teoría del delito y de la pena, expuestas por Hegel en su *Filosofía del derecho*. (*N. del T.*)

(2) Y puede añadirse que esta realidad comun de la naturaleza y del espíritu, es lo que hace posible el conocimiento. (*N. del T.*)

OBSERVACION.

La *cosa en sí*—y en esta determinacion se comprende tambien el espíritu, Dios, etc.—es el objeto en que se hace abstraccion de lo que le hace perceptible á la conciencia, de todo elemento sensible y de todo pensamiento determinado. Claramente se vé que despues de esto no queda más que una mera abstraccion, un sér vacío que retrocede indefinidamente y escapa al pensamiento, una negacion de toda representacion, de todo sentimiento y de todo pensamiento determinado ó definido. Pero á este propósito puede hacerse la reflexion de que este resíduo ó *caput mortuum* es producto del pensamiento que forma esta abstraccion pura, ó del *yo* vacío que se dá por objeto la identidad igualmente vacía. La determinacion negativa que contiene como objeto esta identidad abstracta, está enumerada entre las categorías de Kant, y es tan conocida como la identidad abstracta. Debemos, pues, admirarnos de oir que se ignora lo que es la *cosa en sí*, porque no hay conocimiento más fácil (1).

§ XLV.

La razon, que es la facultad de los principios incondicionales, es quien conoce la condicion de la experiencia. Lo que se entiende aquí por objeto de la razon, es decir, por *incondicional* ó por *infinito*, no es más que el ser idéntico á sí, ó bien la identidad primitiva del *yo* en el pensamiento de que ántes se ha hablado (2). La razon es el *yo* abstracto, el pensamiento que se dá á sí mismo por objeto, ó la identidad pura (3). La expe-

(1) La cosa en sí es, pues, la existencia inmediata ó el primer momento de la categoría de *existencia*. (*N. del T.*)

(2) Véase el párrafo XLII. (*N. del T.*)

(3) Esto está conforme con la observacion del párrafo precedente. En efecto, lo *incondicional* ó la *cosa en sí* de Kant, es lo indeterminado, y una repeticion de la identidad abstracta y vacía del *yo* que se dá como *substratum* de las categorías. Habiéndose Kant representado lo incondicional como indeterminado y puramente idéntico, aseveró que no podia alcanzarlo el pensamiento y que es un objeto trascendental; es decir, un objeto absolutamente separado del mundo, y que no tiene con él ninguna relacion de naturaleza ni de esencia. (*Nota de Vera.*)

riencia no puede llegar á esta identidad indeterminada, porque su contenido es determinado. Si se considera que lo incondicional forma el conocimiento real y absoluto de la razon (la idea), el conocimiento experimental no será más que una ilusion y una apariencia.

ACLARACION.

Kant establece la diferencia entre el entendimiento y la razon, diciendo que es objeto del primero lo finito y determinado, y de la segunda lo incondicional é infinito. Aunque deba reconocerse que es un resultado importante de la filosofía de Kant, haber afirmado que es puramente fenomenal el contenido finito de los conocimientos intelectuales que se fundan en la experiencia, dicha doctrina no puede ser definitiva, en cuanto reduce la razon incondicional á la identidad abstracta que excluye toda diferencia, lo cual dá á la razon un carácter puramente negativo. Si la razon es lo que se eleva sobre el entendimiento finito y condicional, se infiere que en ella está tambien lo condicional y finito, porque en realidad lo infinito no es simplemente lo que sobrepuja á lo finito, sino que éste se comprende y está fundido en aquél. Una cosa análoga sucede con las ideas, á las cuales Kant ha asignado como facultad propia la razon, diferenciándolas de las determinaciones intelectuales abstractas y de los conceptos sensibles á que se dá tambien en el lenguaje ordinario el nombre de ideas; pero tampoco las ha comprendido sino por su lado negativo. Es de notar por su importancia el resultado de la filosofía kantiana, concerniente al objeto de nuestra inmediata conciencia, que forma el contenido de los conocimientos experimentales, el cual considera dicha filosofía como mero fenómeno. Para la conciencia comun intelectual y sensible, los objetos conocidos experimentalmente y de un modo analítico aparecen como reales y en sí mismo existentes; y aunque se presentan dependiendo unos de otros, esta relacion se tiene por cosa externa al objeto y no propia de su esencia; cuando por el contrario es preciso reconocer que los objetos inmediatamente conocidos son puros fenómenos, esto es, que no tienen el fundamento de su sér en sí mismos, sino en *algo* que es distinto de ellos, y se formulan segun las determinaciones de ese algo. Las cosas que conocemos son, segun Kant, meras apariencias, y su nocion (su esencia) (su *in se*) es para nosotros un misterio impenetrable. La conciencia espontánea se siente herida de muerte con este idealismo subjetivo, segun el cual el contenido de la conciencia seria sólo creacion nuestra. Lo cierto es que las cosas que conocemos inmediatamente son puras apariencias, no sólo para nosotros, sino tambien en sí mismas, y que lo propio de las cosas finitas consiste en que el fundamento de su sér no está en ellas, sino en la idea di-

vina. Esta manera de ver las cosas es tambien un idealismo, pero no meramente subjetivo como el de la filosofía crítica, sino absoluto, el cual, aunque superior á la conciencia comun, no es exclusivamente propio de la filosofía, pues forma la base de toda doctrina religiosa, que considera lo interno, lo esencial del mundo como creado y dirigido por Dios.

§ XLVI.

Sentimos sin embargo el deseo de conocer esta identidad ó esta *cosa en sí*. Conocer es poseer la ciencia del contenido determinado de un objeto. Pero un contenido determinado tiene numerosas relaciones consigo mismo y con otros objetos. Para determinar lo absoluto ó el *noumeno*, la razon no tiene más medios que las categorías. Pero cuando las aplica á este objeto, se excede á sí misma y se hace trascendental.

OBSERVACION.

Aquí se llega á la segunda parte de la crítica de la razon, la cual es mucho más importante que la primera. La primera, como se ha demostrado ántes, establece que las categorías tienen su orígen en la unidad de la conciencia de sí; y por consiguiente, el conocimiento por las categorías no tiene ninguna significacion objetiva, y el valor objetivo que se les atribuye no es más que cierto estado del sugeto (§. XL y XLI). Bajo este aspecto, la crítica de la razon pura no es más que un idealismo tímido y subjetivo, que no llega al contenido del conocimiento, que no se ocupa más que de las formas abstractas, subjetivas y objetivas del pensamiento, y que en realidad no sale del sugeto y reduce todo conocimiento á un conocimiento puramente subjetivo. Pero en el estudio de la aplicacion que la razon hace de las categorías al conocimiento de su objeto, nos vemos obligados á hablar aunque imperfectamente de su contenido, ó al ménos hay ocasion de hablar de esto. Es interesante ver cómo Kant juzga la aplicacion de las categorías al conocimiento de la incondicional, es decir, de la metafica, y vamos á exponer y á criticar brevemente su procedimiento.

§ XLVII.

a) El primer principio incondicional que debemos examinar es el alma (§ XXXIV). Yo me reconozco constantemente en mi conciencia (a), como sugeto determinante (b), como principio individual y sensible (c), como principio que permanece uno é idéntico, bajo la multiplicidad de los fenómenos de que tengo conciencia (d), como principio pensante que me distingue de las cosas que están fuera de mí.

OBSERVACION.

Puede decirse que el procedimiento de la antigua metafísica consistia en poner, en lugar de estas determinaciones empíricas, determinaciones racionales (1), y categorías de que nacen estas cuatro proposiciones, (a) *el alma es una sustancia*, (b) *el alma es una sustancia simple*, (c) *el alma es en los diferentes momentos de su existencia numéricamente idéntica*, (d) *el alma no tiene relaciones con el espacio.*

Kant hace notar que aquí se confunden dos determinaciones distintas, á saber: las determinaciones empíricas con las categorías *(paralelogismo)*, y que no se puede concluir la una de la otra ni poner una en lugar de otra (2).

Se vé que esta crítica no es más que la observacion de Hume ántes indicada (§ XXXIX), á saber: que las determinaciones racionales, lo universal y lo necesario, no se encuentran en la percepcion sensible, y que la experiencia difiere de ellas por su contenido y por su forma.

Para que el pensamiento pueda encontrar su justificacion en la experiencia, se necesitaria poder demostrar que coincide con la percepcion sensible.

---

(1) La antigua metafísica es en esto más racional que la filosofía kantiana, pues las cuatro proposiciones dichas aparecen enlazadas entre sí.

(2) Así, por ejemplo, de que se piensa la unidad del alma no se deduce su unidad real, porque ésta no está demostrada por la experiencia.

Kant, en su crítica de la *Psicología* racional, para probar que no puede afirmarse ni la sustancialidad ni la simplicidad é identidad del alma, ni la independencia que ésta conserva en sus relaciones con el mundo exterior, se apoya en que las determinaciones del alma que nos revela la experiencia interna, no son exactamente las mismas que las que produce en ella el pensamiento; y sin embargo, el mismo Kant afirma ántes que no hay conocimiento experimental sino en cuanto es pensada la intuicion sensible, ó en otros términos, en cuanto las determinaciones de la percepcion se convierten en percepciones intelectuales.

De todas maneras, debe considerarse como una feliz consecuencia de la crítica kantiana, que las investigaciones filosóficas sobre el espíritu y sobre el alma se hayan desembarazado de las categorías y de las cuestiones relativas á su simplicidad ó composicion, á su materialidad, etc. (1).

Aun para el entendimiento vulgar, la causa de la insuficiencia de estas formas no consiste en que sean simples pensamientos, sino más bien en que son pensamientos que no contienen la verdad absoluta (2).

Si no hay una correspondencia perfecta entre el pensamiento y el fenómeno, podria elegirse entre uno y otro, y ver dónde está la falta y la insuficiencia. En el idealismo de Kant la falta está en la razon y en el pensamiento, porque no son adecuados á la percepcion sensible y á los datos de la conciencia que es meramente sensible, por lo que el pensamiento no está en el fenómeno. No hay cuestion acerca del contenido del pensamiento en sí mismo.

ACLARACION.

Los paralogismos son argumentos falsos, cuyo error consiste en que una misma palabra se usa con diversos significados en cada una de las premisas.

---

(1) Se ha querido fundar la inmortalidad del alma en la identidad del *yo;* pero lo mismo podria decirse del cuerpo, que no es un agregado material y fortuito, y ambos son existencias concretas que pasan por diversos períodos de desenvolvimiento. Kant ha demostrado la insuficiencia de estas pruebas, y por tanto, ha destruido estas categorías; este es el sentido de este párrafo.

(2) Es decir, que no abarcan lo general, lo particular y lo individual, por lo que son meras abstracciones. *(N. del T.)*

Segun Kant, son paralogismos los que empleaba la antigua metafísica en la psicología racional, pues aplicaba las determinacionss empíricas del alma, como si le conviniesen en sí y por sí. Por lo demás, es muy exacto que tales predicados, esto es, la simplicidad, la inmutabilidad, etc., no son adecuados al alma; pero no por el motivo que Kant indica, es decir, porque al hacerlo la razon excederia sus límites, sino porque esas determinaciones intelectuales abstractas son pobres y mezquinas para el alma, pues ésta no sólo es simple é idéntica á sí misma, sino que al mismo tiempo, considerada como activa, es diversa de sí misma; la mera y abstracta simplicidad seria una cosa muerta. Debe, por lo tanto, considerarse como un gran resultado de la polémica de Kant, el haber quitado tales predicados al alma; pero el motivo de esto no se descubrió por este filósofo.

§ XLVIII.

b) Cuando la razon quiere percibir lo absoluto en el segundo objeto de sus investigaciones (§ XXXV), es decir, en el mundo, cae en las antinomias, afirma sobre el mismo objeto dos proposiciones contrarias, y ambas deben necesariamente admitirse. Esta contradiccion no atañe á la existencia sustancial del mundo; por consiguiente, lo que se revela al pensamiento no es dicha existencia, sino una existencia puramente fenomenal. La solucion de las antimonias consiste en que la contradiccion no reside en el objeto, sino en la razon.

OBSERVACION.

Aquí la cuestion versa ya sobre el contenido del conocimiento, porque se trata de las categorías, que producen por sí mismas la contradiccion (1). El pensamiento, que consiste en afirmar que la contradiccion se pone esencial y necesariamente en la razon por las determinaciones del entendimiento, marca el progreso más importante y profundo de la filosofía moderna. Pero siendo muy profundo este punto de vista, la solucion de las antinomias

(1) A la oposicion de lo subjetivo y de lo objetivo sucede aquí la mútua y recíproca contradiccion de las categorías. *(N. del T.)*

es muy superficial. Se ha experimentado hácia el mundo una especie de ternura; se ha creido que la contradiccion seria en él una mancha, y que era menester atribuírsela á la razon, á la esencia del espíritu. Se concederá sin dificultad que el espíritu encuentra contradiccion en el mundo de los fenómenos, es decir, en el mundo tal como aparece al pensamiento subjetivo, á la sensibilidad y al entendimiento; pero cuando se compara la esencia del mundo y la del espíritu, es admirable la especie de bondad y de humildad con que se afirma que no es la esencia del mundo, sino la del espíritu, la razon, la que contiene la contradiccion.

Se tratará de evitar la dificultad diciendo que la razon no cae en contradiccion más que por la aplicacion de las categorías.

Pero debe notarse que esta aplicacion es necesaria, y que la razon no tiene para conocer más determinaciones que las categorías. Conocer es tener un pensamiento determinante ó determinado; una razon vacía, un pensamiento indeterminado, no piensa nada. Si se quiere reducir la razon al pensamiento de una identidad vacía (párrafo siguiente), se le librará, sin duda, de toda contradiccion; pero al mismo tiempo se le despojará de toda realidad y de todo contenido.

Puede notarse además que por no haber examinado con más atencion las antimonias, Kant no enumeró más que cuatro; en esto como en los paralogismos llegó á este número partiendo de su tabla de categorías, donde comienza á hacer aplicacion de su procedimiento favorito, en lugar de deducir las determinaciones de un objeto de su nocion, formando una clasificacion de ellas más completa y más exacta. Por otra parte, yo he demostrado con repeticion en mi *Lógica* las lagunas que hay en la teoría de Kant sobre las antinomias (1).

El punto esencial que aquí debe notarse es que no hay sólo cuatro antinomias sacadas del mundo, sino que las hay en todos los objetos de cualquier naturaleza que sean, en toda representacion, en toda nocion y en toda idea. El objeto esencial de la investigacion filosófica, consiste en determinar y conocer bien esta propiedad de las cosas, que constituye el momento dialéctico de la lógica.

---

(1) Se refiere Hegel á su gran *Lógica*, en cuyo libro 1.º, segunda parte, analiza extensamente varias antinomias, demostrando los vacios que en esta parte tiene la doctrina kantiana. *(N. del T.)*

§ XLIX.

c) El tercer objeto de la razon es Dios (§ XXXVI), que debe ser conocido, es decir, pensado de una manera determinada. Mas para el entendimiento toda determinacion es un límite, una negacion de la identidad simple. Por consiguiente, la realidad absoluta no es para él más que una realidad ilimitada, esto es, indeterminada; y Dios, considerado como formando la esencia de toda realidad, ó como el *sér* más real, se convierte en una mera abstraccion, y para determinarla no queda más que una determinacion igualmente abstracta, el *sér*. La identidad abstracta, que aquí se llama tambien nocion, y el *sér*, son los dos momentos que la razon se esfuerza en reunir (1), y constituyen lo que se llama el *ideal* de la razon.

§ L.

La reunion de estos dos conceptos dá orígen á dos formas y á dos procedimientos. Se puede partir del sér y llegar á la abstraccion del pensamiento (2), ó bien partir de ésta y llegar al sér.

En el primer caso se representa el sér como un sér inmediato, y que tiene infinito número de determinaciones, como un mundo perfecto (3). Determinándolo con más exactitud, se le representará como la coleccion de un número infinito de existencias contingentes (prueba cosmológica), ó como un número infinito de fines y de relaciones conformes al fin (prueba físico-teológi-

(1) La determinacion de Dios, segun la antigua metafísica, era en realidad imposible, porque aplicando á esta idea la categoría de infinito y la de sér de un modo arbitrario, empezaba además por concebir lo infinito como la negacion de todo lo finito; por tanto, lo infinito se convertia en indeterminado: otro tanto sucede con la categoría de *sér*, mera abstraccion desde el momento que excluye los séres individuales. *(N. del T.)*

(2) La reunion de estos dos conceptos es arbitraria, y arbitrarios tambien, y en cierto modo irracionales, los procedimientos á que dá origen. *(N. del T.)*

(3) Perfecto en el sentido de su realidad. *(N. del T.)*

ca). Pensar el sér perfecto (1) es distinguirlo del imperfecto, es despojarlo de toda forma contingente é individual, y concebirlo como una existencia universal y absolutamente necesaria, obrando y determinándose segun fines igualmente universales. Tal es Dios.

La objecion de Kant contra este procedimiento del espíritu, se funda principalmente en que se emplea un silogismo, en el que se pasa de un término á otro de naturaleza diferente. En efecto, las existencias fenomenales y su conjunto, el mundo, no manifiestan lo universal á que el pensamiento eleva su contenido. Por consiguiente, la realidad de lo universal no se confirma por la experiencia. Este es el punto de vista de Hume, quien, como en los paralogismos (véase párrafo 47), se opone al proceder del pensamiento, mediante el cual nos elevamos del mundo de los fenómenos á lo universal, á lo necesario, á Dios, pues segun este punto de vista, semejante tránsito no puede demostrarse.

OBSERVACION.

No se podrá persuadir ni al hombre vulgar que tenga una inteligencia sana, ni al filósofo, que es menester partir del aspecto del mundo fenomenal para elevarse hasta Dios. Porque el hombre es un sér que piensa, y esta elevacion del espíritu no tiene más fundamento que el pensamiento. Ahora bien; pensar el mundo no es tener de él una simple percepcion sensible como la que pueden tener los animales. La esencia, la sustancia, la fuerza universal y la finalidad del mundo no pueden percibirse sino por el pensamiento, y sólo para el pensamiento existen. Lo que suele llamarse prueba de la existencia de Dios, no es más que el análisis y la descripcion de un procedimiento del espíritu, que es un principio pensante y el cual piensa las cosas sensibles. La elevacion del espíritu por cima de las cosas sen-

(1) Nótese la acepcion arbitraria de las palabras perfecto é imperfecto; lo individual ó lo real inmediato no es imperfecto, y debe estar comprendido en la idea de lo perfecto tal como aquí se comprende, en lugar de considerarlo como contrario á ella. *(N. del T.)*

sibles, ese movimiento que le hace salvar los límites de lo finito y le conduce á la region de lo invisible y de lo infinito, todo esto es pensar y nada más que pensar. Cuando no tiene lugar el tránsito de lo finito á lo infinito, se debe decir que no hay pensamiento. Este tránsito no se verifica en los animales, que estando reducidos á la sensacion y á la percepcion sensible, no pueden tener religion (1).

Hay dos observaciones que hacer sobre la crítica de este procedimiento del espíritu. Es la primera, que cuando se le dá la forma de un silogismo (á lo que se llama prueba de la existencia de Dios), su punto de partida, la contemplacion y el aspecto del mundo, se determinan como un agregado de existencias contingentes, de fines particulares y de relaciones de finalidad. Este punto de partida puede parecer al pensamiento que forma el silogismo, sólido é independiente, y que su contenido permanece y se conserva tal como nos lo ofrece la experiencia. De este modo, la relacion del punto de partida con el de llegada, se concibe como una relacion puramente afirmativa, como un tránsito por vía de conclusion de un principio que existe y que no cambia, á otro principio que existe en las mismas condiciones. Pero se forma una nocion falsa del pensamiento cuando no se quiere ver en este proceder más que la forma, bajo la cual el pensamiento se produce aquí en el entendimiento (2). Pensar el mundo fenomenal, es esencialmente cambiar su forma sensible y revestirlo de una forma general; porque el pensamiento ejerce una accion negativa sobre las cosas sensibles, que pierden su forma primera cuando reciben la determinacion de lo universal, y ésta suprime con su forma exterior su contenido (3).

Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios no son, por consiguiente, más que exposiciones, descripciones incompletas de la elevacion del espíritu desde el mundo hasta Dios, pues

(1) Basta pensar, para pensar á Dios, porque pensar verdaderamente, es pensar lo general, lo necesario, lo absoluto, y esto es Dios. Así, pensar el mundo, es en el fondo pensar á Dios, porque pensando el mundo, pensamos lo que hay en él de general y absoluto. *(Nota de Vera.)*

(2) Es decir, que el entendimiento, momento del espíritu inferior á la razon, mantiene la dualidad de los términos, y no los une sino de un modo accidental y exterior; y para que esta prueba sea concluyente es preciso elevarse á la unidad sustancial de dichos términos, lo cual no se alcanza sino en la esfera de la razon ó en la region de la idea absoluta. *(N. del T.)*

(3) Conforme al § XIII.

no expresan el momento de la negacion que está comprendido en esta elevacion. Porque supuesto que el mundo es (1) contingente, sólo tiene una existencia transitoria, aparente, ó por mejor decir, no tiene existencia por sí mismo. El sentido oculto de la elevacion del espíritu, es que el mundo tiene sér, pero más bien la apariencia del sér que el sér verdadero; la absoluta verdad está fuera de esta existencia aparente y reside en Dios, que es el Sér por excelencia. Esta elevacion es un tránsito y un término medio, y al mismo tiempo la supresion del tránsito y del término medio, porque en él se demuestra que la existencia, con cuya ayuda nos elevamos á Dios, es decir, el mundo, no tiene sér. La existencia aparente del mundo es sólo el lazo, el medio que eleva lo finito á lo infinito; pero de tal manera, que el medio mismo desaparece en esta elevacion. Jacobi no percibe más que una relacion afirmativa entre estos dos séres, cuando combate la prueba de la existencia de Dios tal como se produce en el entendimiento, y observa, con razon, que se buscan en esta prueba condiciones (el mundo), para lo incondicional (Dios), y que por lo tanto, se representa lo infinito como un sér dependiente, y que no tiene en sí mismo su razon de sér. Pero esta elevacion, tal como tiene lugar en el espíritu, corrige por sí misma esta apariencia *(Schein)*, ó por mejor decir, no tiene más objeto que hacerla desaparecer, y Jacobi no ha percibido la verdadera naturaleza del pensamiento, que consiste en poner el término medio y suprimirlo al mismo tiempo, lo que le ha conducido á dirigir al pensamiento en general, y por consiguiente al pensamiento racional, un cargo que sólo se aplica á la reflexion del entendimiento (2).

Para esclarecer este punto, citaremos como ejemplo la acusacion de ateismo y de panteismo que se ha dirigido contra el

---

(1) Por mundo debe entenderse aquí el mundo fenomenal.

(2) El entendimiento que reflexiona, esto es, el entendimiento que va de una determinacion á otra sin poder conciliarlas. Véase la segunda parte de la *Lógica*.

En las pruebas de la existencia de Dios, por ejemplo, en la cosmológica, se principia por afirmar el sér del mundo, y de él se concluye el sér de Dios. El mundo es, luego Dios es necesariamente. Jacobi hace notar que concluyendo de la realidad del mundo la realidad de Dios, se hace depender la realidad del segundo de la del primero, y se trasporta á la naturaleza del sér infinito la naturaleza de las cosas finitas, siendo así que la verdadera prueba de la existencia de Dios debia comprender inmediata y directamente esta naturaleza, sin detenerse ni tener en cuenta la naturaleza del mundo; esta opinion se funda en su teoría del conocimiento inmediato. Hegel admite esta crítica, pero con restricciones; es decir, que la admite en el sentido de que en el acto

sistema de Spinoza. Sin duda, la absoluta sustancia no es todavía el espíritu absoluto, y hay razon para pedir que Dios sea determinado como espíritu; pero cuando se dice que Spinoza ha confundido á Dios con la naturaleza (1) y las cosas finitas, se supone que éstas tienen una realidad positiva. Partiendo de este supuesto, se llega fácilmente á la unidad de Dios y del mundo, á un Dios cuya existencia se rebaja al nivel de la existencia de las cosas exteriores, múltiples y finitas. Debe además notarse que Spinoza no define á Dios diciendo que es la unidad de Dios y del mundo, sino diciendo que es la unidad del pensamiento y de la extension (el mundo material); de tal manera, que áun cuando se forme, como en el primer caso, una nocion inexacta del pensamiento, esta unidad probaria que en el sistema de Spinoza el mundo no es más que una existencia fenomenal que no tiene verdadera realidad. Así este sistema, en el que se sienta como principio que sólo Dios existe, no debiera acusarse de ateismo, sino de *acomismo*.

Se dice que tienen una religion los pueblos que adoran monos, bueyes, estátuas de bronce ó de madera. Esto consiste en que el hombre no abandona fácilmente la opinion fundada sobre la representacion sensible, que consiste en creer que el agregado de cosas finitas que se llama mundo tiene una verdadera realidad. Entre Dios y el mundo nos decidiremos más fácilmente por la realidad de Dios que por la del mundo, y sin embargo, se admitirá más fácilmente un sistema que niegue á Dios, que un sistema que niegue el mundo, encontrando más natural negar á Dios que al mundo; y esto no hace ciertamente nuestro elogio.

La segunda observacion es relativa al pensamiento que se ha

---

del pensamiento, mediante el cual el espíritu piensa y comprende el infinito, debe borrarse y desvanecerse toda existencia finita, pero la rechaza si se pretende que podemos elevarnos al infinito sin pasar por el mundo y por las cosas finitas. El mundo y Dios, lo finito y lo infinito, son dos términos unidos por vínculos esenciales y necesarios, y están unidos lo mismo en el pensamiento que en la existencia. Si se considera atentamente la doble relacion de Dios con el mundo en el espíritu, se verá que el pensamiento piensa el mundo y lo niega pensándolo. Comprender este acto y esta relacion eterna é inmutable del pensamiento con el mundo, es pensar á Dios y elevarse hasta él. La prueba filosófica no es más que el análisis y la descripcion de este procedimiento, que se verifica, aunque de un modo oscuro, en todas las conciencias. Esta crítica se relaciona directamente con dos puntos fundamentales de la filosofía Hegeliana: 1.º que no hay sér ni conocimiento que no contenga una mediacion; y 2.º que el mundo y la naturaleza forman la mediacion necesaria y eterna del espíritu. (*N. de Vera.*)

(1) Fenomenal.

elevado hasta Dios (1). Si no se determina á Dios más que como *sustancia* del mundo, como *esencia necesaria*, como *causa providencial* ó *final*, etc., se formará una nocion que no es adecuada á su naturaleza. Cuando no se parte de una opinion preconcebida de Dios, y no se juzga el resultado de la investigacion de la naturaleza divina con arreglo á esta opinion, las determinaciones de *sustancia*, de *esencia*, etc., tienen ya una gran importancia, porque son momentos necesarios de la idea de Dios; mas para elevarse por este camino á su verdadera concepcion, es necesario no partir de las existencias inferiores. Los séres orgánicos y sus determinaciones pertenecen, sin duda, á una esfera más alta, que es la *vida* (2); pero además de que puede alterarse la nocion de la naturaleza viva y las relaciones de finalidad, representándose el fin de un modo incompleto y superficial, no es en la naturaleza viva en donde puede encontrarse á Dios, porque Dios no es sólo un sér vivo, sino que es el espíritu. En el espíritu y en su esencia, es donde hay que buscar á Dios; en ella encontrará el pensamiento su punto de partida más elevado, más verdadero y directo (3).

§ LI.

El otro camino por donde podemos elevarnos á una existencia ideal, mediante la reunion del pensamiento y del sér, va de un pensamiento abstracto á una determinacion que no contiene más que el sér, y en esto consiste la prueba ontológica de la

---

(1) Segun Spinoza, los dos atributos de la sustancia absoluta son el pensamiento y la extension; la última es la esencia de la materia; si la sustancia absoluta ó Dios es la unidad de la materia y del pensamiento, deberá acusarse á este filósofo de absorber el mundo en Dios y de *acomismo*, más bien que de absorber á Dios en el mundo ó de *ateismo*. *(N. de Vera.)*

(2) Si se comprende á Dios como *esencia necesaria*, como *causa*, como *sér vivo*, etc., se tendrán atributos de Dios, pero no á Dios. Por tanto, si en la investigacion sobre la naturaleza divina se parte de una opinion preconcebida, v. gr., de que Dios es la causa ó la esencia, y se juzgan los resultados de la investigacion con arreglo á esta opinion, nos equivocaremos en nuestras apreciaciones. *(N. de Vera.)*

(3) Por consiguiente, las determinaciones intelectuales aplicables á la esfera de la naturaleza, no bastan ni son propias para elevarse á la idea de Dios, idea que no puede alcanzarse sino partiendo de la nocion del espíritu, y que sólo por el espíritu puede ser comprendida; así es que no aparece sino al aparecer el espíritu, esto es, al aparecer el hombre, que por esta razon es un sér esencialmente religioso. *(N. del T.)*

existencia de Dios. La oposicion que produce la abstraccion subjetiva, es la oposicion del pensamiento y del sér; mientras que en el primer caso el sér era comun á los dos términos, y la oposicion sólo consistia en la diferencia entre lo individual y lo general. Pero en el fondo la oposicion es la misma en ambos casos, pues por una parte lo que no se encuentra en lo universal es la experiencia, y por otra lo universal no contiene el elemento que lo determina (1), y este elemento es aquí el *sér*. Lo que equivale á decir que el sér no puede deducirse de la nocion por via de análisis (2).

OBSERVACION.

El motivo del éxito de esta crítica, consiste sin duda en el ejemplo que pone Kant para hacer más sensible la diferencia del pensamiento y del sér. Segun Kant, si sólo se considera su nocion, no hay diferencia entre 100 thalers posibles y 100 thalers reales, mientras que existe muy esencial para el que ha de poseerlos. Parece evidentísimo que lo que yo pienso y me represento, no tiene realidad por el mero hecho de pensarlo y representarlo; ó lo que es lo mismo, el pensamiento, la representacion ni la nocion, no llegan á la realidad y al sér.

Pero en primer lugar, podria con razon llamarse bárbaro el empleo de la nocion para designar 100 thalers ó cosas análogas. Los que tanto insisten en objetar contra la idea la distincion del pensamiento y del sér, deberian suponer que el filósofo no la desconoce, supuesto que no hay conocimiento más vulgar. Pero no debe ignorarse que tratándose de Dios nos hallamos en

(1) Lo determinado ó lo que hay determinado en la nocion. En efecto, una nocion de la que ni siquiera se puede decir que *es*, es un elemento completamente indeterminado. Pero cuando se parte del mundo y no se concede realidad ó sér más que á las cosas finitas se le niega á la nocion, sin reflexionar que el sér de ésta no puede ser el *sér* de las cosas finitas. *(N. de Verá.)*

(2) Para comprender bien este pasaje, es menester penetrarse del pensamiento de Hegel, segun el cual para demostrar la existencia del sér ó de la causa infinita, basta probar la realidad objetiva de estas ideas, porque en este caso bastará pensar á Dios para que se demuestre su existencia.

Ahora bien; en los dos procedimientos que ordinariamente se siguen para llegar á esa existencia, se va desde el mundo á la nocion ó se procura sacar el sér de la nocion

presencia de un objeto muy diferente de 100 thalers y de una nocion ó representacion particular. En el fondo, lo que constituye la finidad de las cosas, es que su existencia se distingue de su nocion; pero respecto á Dios, el pensamiento y la existencia, la nocion y el sér, son inseparables. Precisamente la unidad de la nocion y del sér es lo que constituye la nocion de Dios. Sin duda ésta no es todavia más que una determinacion formal de Dios que sólo contiene imperfectamente la nocion, pero se puede ver con facilidad que ya encierra el sér en su valor abstracto. Porque la nocion constituye al ménos una relacion que se produce por la supresion de la mediacion, como se demostrará más adelante, y por consiguiente una relacion inmediata consigo misma, y esto es el *sér* (1). A nuestro juicio, deberia parecer extraño que la vida íntima del espíritu, la nocion, el *yo*, ó bien la totalidad concreta de los séres, que no es otra cosa sino Dios, no tengan un contenido bastante rico para llegar al sér, que es la más abstracta y vacía de las determinaciones. No hay en efecto nada que tenga ménos contenido que el sér, exceptuando lo que al principio nos inclinamos á tomar por el sér; esto es, una existencia exterior y sensible, el papel, por ejemplo, que está delante de mí. Pero nadie querrá detener un instante su atencion en un objeto finito y transitorio (2).

Por otra parte, la observacion vulgar de la crítica kantiana, que consiste en decir que el pensamiento y el sér son dos cosas distintas, podrá turbar el espíritu, pero no detener el movi-

---

misma. En el primer caso, se tienen por un lado causas y fines particulares y finitos; y por otro una causa, un fin infinito, es decir, el particular y el general; en este caso se atribuye ciertamente el *sér* á los dos términos, pero no de la misma manera, porque se le atribuye una realidad objetiva á lo particular, y sólo abstracta y subjetiva á lo general, y la dificultad consiste en pasar de uno á otro. En el segundo caso nos detenemos en la nocion, á la que se niega el sér y la realidad objetiva, y por lo tanto la dificultad consiste en que no se sabe conciliar la nocion y el sér, ó en que no se sabe pasar de la una al otro; por lo tanto, la dificultad es la misma en los dos casos, pues consiste en no conceder realidad al sér ó la nocion. Conforme con el § CXIII. *(N de Vera.)*

(1) El texto aleman dice «The Natur des Begriffes,» la naturaleza de la nocion, expresion legítima que significa la nocion en su estado abstracto y virtual, la nocion que todavia no se ha desarrollado y no ha *puesto* la esfera total de sus determinaciones. *(N. de Vera.)*

(2) Como se verá más adelante, el *sér* es el concepto más abstracto y por lo mismo el más indeterminado y vacío del pensamiento, por lo cual pone en virtud de la dialéctica de la idea que es su propia dialéctica el no-ser, y es claro que lo ménos que puede admitirse como contenido de la nocion de Dios es su sér, ó mejor dicho, el sér en general. *(N. del T.)*

miento que nos lleva del pensamiento de Dios á la afirmacion de su existencia. La doctrina de la ciencia inmediata ó de la fé, ha restablecido con razon la legitimidad de este tránsito y la indivisibilidad absoluta del sér de Dios y de su pensamiento. Más adelante examinaremos esta doctrina.

§ LII.

En esta teoría la determinacion (1) permanece, respecto al pensamiento elevado á su grado más alto, como un elemento que le es exterior. El pensamiento no tiene más que un valor abstracto, y el pensamiento es aquí la razon, la cual no hace más que suministrar una unidad formal que simplifica y sistematiza los datos de la experiencia; es una regla, y no un instrumento de la verdad, y no puede fundar la ciencia de lo infinito, sino sólo hacer la crítica del conocimiento. Esta crítica llega en último resultado á afirmar que el pensamiento no produce más que una unidad indeterminada, y su actividad es la actividad de esta unidad.

§ LIII.

b) La razon práctica es la voluntad reflexiva (2) que se determina á sí misma, conforme á una ley universal, y debe establecer la ley imperativa y objetiva de la libertad; es decir, la ley que determina cómo se debe obrar. Lo que autoriza en este caso para que se atribuya á la actividad del pensamiento, á la razon, una significacion objetiva, es que la libertad práctica puede demostrarse por la experiencia; es decir, por las manifestaciones de la conciencia.

(1) Es decir, que la teoría kantiana supone que el pensamiento no contiene sus propias determinaciones, y que éstas provienen de la exterioridad, ya siendo ocasion de ellas, ya produciéndolas verdaderamente: si esto fuera así, el pensamiento sería un continente vacío que llenaria la materia de la sensacion, la cual no haria más que adaptarse á dicho continente. (*N. del T.*)

(2) La voluntad pensante.

Pero en contra de esta experiencia interior se suscitan las objeciones que el determinismo saca de la experiencia misma, y todos los argumentos de los excépticos, de Hume por ejemplo, fundados en la diversidad infinita de las opiniones relativas al derecho y al deber; es decir, á las leyes de la libertad, las cuales deberian tener sin embargo un valor objetivo (1).

§ LIV.

Lo que aquí pone la razon práctica como ley, como *criterio* de la voluntad, que se determina á sí misma, es tambien la identidad abstracta del entendimiento, segun la cual no debe haber contradiccion en el principio determinante. Así la razon práctica no sale de los límites del formalismo, aunque éste debiera (2) ser peculiar de la razon teórica (3).

Sin embargo, la razon práctica pone una ley universal, el bien; y para ella el bien no es sólo una existencia abstracta y en sí, sino que está en el mundo; tiene una existencia exterior y objetiva; en otros términos, el pensamiento no tiene aquí un valor puramente subjetivo, sino tambien objetivo. Pronto examinaremos este postulado de la razon práctica.

ACLARACION.

Lo que Kant negó á la razon teórica, la determinacion libre de sí misma, lo concedió expresamente á la razon práctica. Esta parte de la filosofía kantiana es la que dió á su sistema gran éxito, y con justicia. Para valorar el mérito de su doctrina, es menester examinar la filosofía moral que dominaba en su tiempo, la cual consistia en el eudemonismo, el cual, á la pre-

(1) Puesto que tambien son demostradas por la experiencia.

(2) Segun Kant.

(3) El entendimiento, suprimiendo en los principios toda diferencia y toda oposicion, los reduce á simples formas; asi sucede en la doctrina de Kant. Su *imperativo categórico* expresa la forma abstracta de la accion, pero no su contenido. Dicho *imperativo* no es el bien concreto y real que debe manifestarse y realizarse á través de las oposiciones de la naturaleza y del espíritu. (*N. de Vera.*)

gunta ¿cuál es el destino del hombre? respondia que su felicidad; y como por felicidad debia entenderse la satisfaccion de las inclinaciones particulares, de los deseos y necesidades humanas, resultaba que lo accidental y particular se convertia en principio de la voluntad y de su accion. A este eudemonismo, falto de solidez, y que dejaba ancho campo al libertinaje y al capricho, opuso Kant la razon práctica, afirmando que era una determinacion de la voluntad universal, obligatoria para todos. Mientras la razon teórica es, segun Kant, la facultad negativa de lo infinito, sin contenido propio y sin más objeto que uniformar los datos de la conciencia experimental, reconoce la razon práctica como infinidad positiva, y por tanto atribuye á la voluntad el poder determinarse de un modo universal, esto es, pensando; y en efecto, la voluntad tiene este poder; y es importantísimo conocer que el hombre es libre, por cuanto tiene ese poder y de él se sirve en el curso de la vida; pero esta determinacion no constituye el contenido de la voluntad ó de la razon práctica: cuando se dice que el hombre debe tener el bien por contenido de su voluntad, surge inmediatamente la cuestion relativa á la naturaleza de este contenido ó á la determinacion del mismo, la cual no se resuelve con el mero principio de la conformidad de la voluntad consigo misma, ó con la pretension de cumplir el deber sólo porque es el deber.

§ LV.

c) En la crítica del *juicio reflexivo* se supone la existencia de un entendimiento intuitivo; es decir, de un entendimiento en que lo particular, que sólo tiene una existencia contingente respecto á lo general (la identidad abstracta) (1), y que no puede deducirse de ella, es sin embargo determinado por lo general, lo que tiene lugar en los productos del arte y de la naturaleza orgánica (2).

---

(1) Es una identidad abstracta en el sentido de que no contiene la diferencia. (Véase *Lógica*, segunda parte.) (*N. del T.*)

(2) Segun Kant, las leyes de la razon teorética no tienen más que un valor formal y subjetivo, y las leyes de la razon práctica tienen, por el contrario, una aplicacion y un sentido objetivos. Pero la razon especulativa y la razon práctica, que primero se habian separado, se encuentran luego reunidas en el juicio reflexivo, el cual consiste en referir los acontecimientos y los productos contingentes y particulares á un principio general. El principio supremo del juicio reflexivo es el principio de finalidad. Segun este principio, se supone la existencia objetiva de un entendimiento que obra con conciencia, que dispone y arregla interiormente los séres en vista de un fin. Esta finalidad se manifiesta principalmente en la naturaleza, en los séres vivos y orgánicos, y en el

OBSERVACION.

La crítica del juicio tiene de notable que Kant se eleva en ella hasta la *idea*. El *entendimiento intuitivo*, la *finalidad interior*, etc., no son otra cosa sino lo universal en su forma concreta. Sólo en esta parte es donde la filosofía kantiana toma un carácter verdaderamente especulativo. Muchos, y principalmente Schiller, han buscado en la idea del arte el medio de salir de las abstracciones del entendimiento y la unidad del pensamiento y de la representacion sensible. Otros han buscado esta unidad en la intuicion y en la conciencia de la vida, de la vida natural y de la vida intelectual; pero los productos del arte, así como los del individuo vivo, son limitados en cuanto á su contenido (1).

En Kant, por el contrario, la idea abraza la totalidad del contenido en el postulado de la armonía de la naturaleza, ó de la necesidad y del fin de la libertad, y en el principio de que el fin del mundo se encuentra realizado en las cosas. Pero el pensamiento tímido de Kant retrocede ante la alta idea de la finalidad y de su realizacion objetiva, y mantiene la separacion entre la nocion y la realidad. Sin embargo, los séres vivos y orgánicos, así como las obras de arte, prueban, áun en el terreno de la experiencia, la realidad de lo ideal. Las reflexiones de Kant sobre este asunto, son propias para elevar el espíritu al verdadero conocimiento de la idea.

§ LVI.

Kant establece aquí entre lo general, que es objeto del entendimiento, y lo particular, que es objeto de la intuicion, una relacion diferente de la que establece en la razon teorética y en

espíritu en los productos del arte. En el arte se admite como fundamento la realidad objetiva de la idea y la apropiacion de la obra de arte á su manifestacion. Por tanto, la idea de finalidad no es ya aquí una simple forma del pensamiento, sino que tiene un valor objetivo y práctico. Sin embargo, Kant vuelve luego á su primer punto de vista, y niega que haya una finalidad real en el mundo. (*N. de Vera.*)

(1) Porque no contienen la idea sino imperfectamente.

la razon práctica. Pero no fija como principio que lo verdadero reside en esta relacion y en esta unidad; que son dadas por él, tales como se producen en la experiencia y en las manifestaciones finitas. Este hecho experimental es por una parte en el sugeto la señal del genio, que consiste en la facultad de producir ideas estéticas,—esto es, representaciones libres de la imaginacion, cuyo objeto es la manifestacion de una idea,—y que provocan la reflexion, aunque su contenido no se convierta en nocion ni pueda convertirse en ella; por otra parte, el referido hecho experimental es señal del gusto, que consiste en el sentimiento de la conformidad de la libre representacion ó intuicion externa de la idea con las leyes del entendimiento.

§ LVII.

El principio del juicio *reflexivo* (1) se determina despues, con respecto á los productos vivos de la naturaleza como fin, como nocion activa y como principio universal determinante y determinado. Se aparta de este principio toda representacion de finalidad exterior y finita. Porque en esta esfera de la finalidad exterior y finita, el fin no es más que un medio, y la materia en que se realiza no es más que una forma puramente exterior; mientras que en el sér vivo el fin es el principio activo y la determinacion inmanente de la materia, y todos los miembros son á la vez fines y medios unos respecto á otros (2).

---

(1) Kant distingue el juicio reflexivo del determinante; cuando lo general se dá, el juicio que subordina á éste lo particular, es determinante; cuando lo que se dá es lo particular, y lo que hay que buscar es lo general, el juicio es entónces reflexivo. *(N. de Vera.)*

(2) La finalidad en las esferas inferiores de la vida consiste en que cada sér es medio respecto de otro sér; en la vida el sér vivo es ya medio y fin de sí mismo, aunque no medio y fin absoluto, por lo cual ni los individuos ni las especies son permanentes ni tienen en sí su razon suprema de ser, como sucede en la esfera del espíritu. *(N. T.)*

§ LVIII.

Si en la idea de finalidad se suprime la relacion del fin y del medio, del sugeto y del objeto, el fin se convertirá en una causa que no obra ni existe más que en nuestras representaciones; es decir, en una causa puramente subjetiva, y la determinacion del fin será sólo una regla de juicio para el entendimiento.

OBSERVACION.

Es preciso notar que, si conforme al primer resultado de la filosofía crítica, la razon no puede conocer más que los fenómenos, se podrá al ménos elegir, por lo tocante á los séres vivos, entre dos leyes del pensamiento igualmente subjetivas, y será menester, segun la misma exposicion de Kant, admitir para el conocimiento de los productos de la naturaleza, condiciones distintas de las categorías de *cualidad*, de *causa-efecto*, de *composicion*, *de partes*, etc. El principio de la finalidad interna de la naturaleza, seguido y desarrollado con perseverancia en sus aplicaciones científicas, hubiera conducido á consideraciones profundas y de muy distinta significacion.

§ LIX.

El principio de la finalidad interna, considerado en su más alta expresion, deberia conducir al resultado siguiente: lo universal, el fin absoluto, el bien, están realizados en el universo, lo están por un tercer principio, por una fuerza que pone y realiza el fin, esto es, por Dios, en el cual la oposicion de lo universal y de lo particular, del sugeto y del objeto, se borra y pierde toda realidad, y en quien reside la verdad absoluta.

§ LX.

Pero el bien que se pone como fin del universo, no es para Kant más que un bien subjetivo, la ley moral de nuestra razon práctica; por consiguiente, la unidad que de él resulta no pasa de la conformidad de los sucesos y de los estados del mundo con nuestra moralidad (1).

Es necesario notar primeramente que, limitándolos, el fin y el bien se convierten como el deber en una abstraccion indeterminada. Se verá despues levantarse enfrente de esta armonía formal del pensamiento la oposicion que habrá que admitir en el contenido del mundo; de suerte que esta armonía se reducirá á un hecho puramente subjetivo, á una disposicion de la naturaleza que debe realizarse, pero que no tiene existencia actual, á una creencia, á una certidumbre subjetiva que no corresponde á la realidad.

Si se cree disimular la contradiccion haciendo descender la idea al tiempo, y diciendo que la idea se realizará en el porvenir, una condicion sensible, como lo es el tiempo, mantendrá la oposicion léjos de conciliarla, y el *progreso infinito*, concepcion del entendimiento que es su consecuencia, sólo pondrá lo indefinido (2).

Puede tambien hacerse una observacion general sobre el resultado de la filosofía crítica en lo tocante á la naturaleza del conocimiento; observacion relativa á un resultado de este sis-

---

(1) Segun las propias palabras de Kant (*Crítica del juicio*, pág. 427), el fin último no es más que una nocion de nuestra razon práctica, y no hay ningun hecho experimental que autorice su aplicacion al conocimiento especulativo de la naturaleza. Esta nocion (la de finalidad) no tiene uso más que en la razon práctica y en la ley moral, y el fin de la creacion es la disposicion del mundo conforme con lo que nosotros estamos obligados á considerar como determinado por leyes, es decir, con el fin de nuestra razon práctica; pero esta conformidad no va más allá de estos límites. (*N. de Hegel.*)

(2) Véase sobre el progreso infinito, lo que se dice en la *Lógica*. Hegel quiere decir que el entendimiento, en lugar de resolver la contradiccion percibiendo la relacion y la unidad de los dos términos, la mantiene indefinidamente, poniendo indefinidamente los mismos términos. (*N. de Vera.*)

tema, que puede colocarse entre las preocupaciones, ó si se quiere, entre las hipótesis de la ciencia de nuestra época.

El principal vicio de todo sistema dualista, y particularmente del de Kant, proviene de la inconsecuencia, que consiste en que para llegar al conocimiento, ya se reune lo que un momento ántes se habrá considerado que no podia estar unido, y ya despues de haber fundado lo verdadero en la reunion de dos elementos, se le hace consistir en su separacion y se niega la verdad á los dos elementos juntos. Los que siguen semejante marcha en sus investigaciones filosóficas, no observan que esta alternativa ó tránsito entre dos determinaciones opuestas, prueba que ni una ni otra determinacion contiene la verdad.

La causa de este vicio procede en su orígen de la imposibilidad de conciliar dos pensamientos, porque sólo hay dos en el punto de vista de la forma (1). La mayor de las inconsecuencias consiste en afirmar primero que el entendimiento no puede conocer más que los fenómenos, y en considerar despues este conocimiento como un conocimiento absoluto, diciendo que la inteligencia no puede ir mas allá, y que en él está el límite natural y necesario de la ciencia humana. Pero sólo las cosas de la naturaleza son limitadas; y no son cosas de la naturaleza sino porque ignoran su límite, porque su determinabilidad es un límite para nosotros y no para ellas. No se conoce, no se siente una falta ó un límite, sino cuando se va más allá de la falta ó del límite. Los séres que están dotados de vida tienen sobre los que carecen de ella la prerogativa del dolor; en aquellos toda determinacion individual produce un sentimiento de negacion, porque como séres vivos encierran el principio universal de la vida, que, por lo mismo que traspasa los límites de la existencia individual, pone en estos séres la negacion y la contradiccion. La contradiccion proviene de que en un mismo sugeto hay dos elementos; la universalidad del sentimiento de

(1) Porque en cuanto á la forma, se pueden reducir todos á dos términos ó pensamientos contrarios.

la vida, y, enfrente de este sentimiento, su individualidad. Así el conocimiento no es limitado é imperfecto, sino porque se le compara con la idea de la ciencia universal y perfecta. No se ha examinado suficientemente este asunto, si se ignora que designar un objeto como finito ó limitado, es suministrar la prueba de la presencia real de lo infinito y de lo ilimitado; porque no se puede asignar un límite, sino llevando en su conciencia lo ilimitado.

Podria añadirse á estas consideraciones sobre la teoría de Kant, la observacion de que su filosofía no ha podido ejercer ningun influjo en las demás ciencias, porque ha dejado las categorías y el método ordinario del conocimiento en el mismo estado en que ántes estaba; y si en estos últimos tiempos se ha puesto alguna proposicion de la filosofía kantiana al frente de algunas investigaciones científicas, se vé desde luégo que no es más que un adorno supérfluo, y que suprimiéndolo se llegaria á los mismos resultados (1).

Si se compara la filosofía de Kant con el empirismo, que no rechaza ni niega absolutamente la metafísica, se verá que el empirismo de buena fé, no reconociendo como signo de lo verdadero más que la percepcion sensible, concede cierta realidad al espíritu y al mundo inteligible, sea por otra parte cual fuere la naturaleza de esta realidad y tenga su orígen en el pensamiento ó en la imaginacion, etc. El empirismo puro no reconoce más realidad que la que atestigua la percepcion externa; pero el empirismo moderado admite, en los límites de la forma, la realidad de los datos del espíritu. El empirismo consecuente y rigoroso combate esta especie de dualismo, y niega la realidad y la independencia del principio pensante y del mundo es-

(1) En el *Manual de Métrica* de Herman se comienza por algunos párrafos de la filosofía de Kant, y la consecuencia que de ellos se saca en el § VIII, es que las leyes del ritmo deben ser: 1.º objetivas; 2.º formales, y 3.º *á priori*. Compárense estas proposiciones y los principios de *causalidad* y de *reciprocidad* de *accion*, que se deducen de ellas ulteriormente, con lo relativo á la medida de los versos, y se verá que dichos principios formales ó categorías, no han ejercido ninguna influencia en esta última parte. (*N. de Hegel.*)

piritual que en él se desarrolla; este empirismo es el *materialismo* y el *naturalismo*.

La filosofía de Kant opone á este empirismo el pensamiento y la libertad, y entra en la categoría del empirismo moderado, aunque no arranca del mismo principio ni del mismo punto de vista. La percepcion sensible y el entendimiento son los elementos de este dualismo; de ellos sale un mundo puramente fenomenal, que en el fondo se apoya sólo en una simple denominacion y en una determinacion formal, porque el orígen de los fenómenos, su contenido y la forma, bajo la cual los piensa el espíritu, son en este sistema una misma cosa (1).

Por otra parte, Kant proclama la independencia del pensamiento y de la libertad, y estos principios son comunes á su sistema y á la antigua metafísica; pero los ha despojado, por decirlo así, de su sustancia, sin haberles podido dar otra nueva quitando al pensamiento, á que dá el nombre de razon, toda determinacion y toda autoridad. El resultado de la filosofía de Kant consiste en haber despojado á la razon de toda determinacion exterior y de toda autoridad, y en haberle dado la conciencia de su absoluta independencia; y, aunque por virtud de su carácter puramente formal y abstracto no puede tener aplicacion alguna ni producir conocimientos reales ni leyes prácticas, tiene, sin embargo, el mérito de resistir y oponerse á toda influencia extraña á la razon. La independencia absoluta de la razon es desde Kant el principio esencial de toda filosofía, y una de las creencias universales de los tiempos modernos (2).

ACLARACION PRIMERA.

Pertenece á la filosofía crítica el gran mérito de haber corroborado la creencia de que las determinaciones intelectuales finitas y los conocimientos

(1) Es decir, que todo esto no son más que formas ó maneras de ser subjetivas, y no la cosa misma ó maneras de ser de la cosa.

(2) Sobre la doctrina de Kant, véanse las *Lecciones sobre la filosofía de Kant*, por M. Cousin, etc.

que á ellas se refieren, no bastan para el descubrimiento de la verdad. Pero como esta filosofía es unilateral (incompleta), funda la finidad de las determinaciones intelectuales en que son pensamientos subjetivos, por lo que la cosa en sí es un *más allá* absoluto, imposible de ser conocido. De hecho el sér finito de las determinaciones intelectuales no consiste en su subjetividad, sino en que son en sí finitas, y el sér finito debe mostrarse en ellas mismas. Segun Kant, lo que pensamos es falso, por lo mismo que lo pensamos. Mayor defecto de esta filosofía es el no hacer más que una descripcion histórica del pensamiento, y una mera enumeracion de los momentos de la conciencia; esta enumeracion es, sin duda, exacta, pero en ella no se trata de la necesidad del asunto, que sólo se ha comprendido empíricamente. Resulta de este punto de vista, que el contenido de lo que conocemos es mera apariencia. Sin embargo, esta apariencia no es todo lo que existe, hay una esfera más elevada; pero segun la filosofía de Kant, esa esfera es para nosotros inaccesible.

ACLARACION SEGUNDA.

Aunque en la filosofía kantiana se establece de un modo formal el principio de que el pensamiento se determina á sí mismo, no se manifiesta el modo de esta determinacion del pensamiento. Fichte reconoció esta falta y trató de resolver la cuestion, que envuelve la deduccion de las categorías, tomando el *yo* por base del desenvolvimiento filosófico, y afirmando que las categorías eran el resultado de la actividad del *yo;* pero en este sistema el *yo* no aparece como actividad libre y espontánea, sino como excitado por la impresion externa; el *yo* oponiéndose lo exterior adquiere la conciencia de sí; la naturaleza del contexto ó relacion del *yo* y de lo exterior sigue siendo una incógnita externa, y el *yo* es siempre un condicionado que tiene enfrente de sí otra cosa (el *no-yo*). El resultado de la filosofía de Fichte es lo mismo que el de la de Kant; esto es, que, segun ambos, sólo lo finito puede conocerse, y que lo infinito excede al pensamiento. Lo que para Kant es la cosa en sí, es para Fichte la relacion de la cosa externa, abstraccion de una cosa diversa del *yo* que no tiene más que una determinacion negativa y que principalmente consiste en ser el *no-yo*; se supone que el *yo* está en relacion permanente con el *no-yo*, y de esta relacion proviene su actividad determinante, de modo que el *yo*, es la actividad contínua que procura librarse del contacto de la exterioridad sin lograrlo, y si faltase este contacto, el *yo* desapareceria; el resultado de esta actividad del *yo* no es distinto de la experiencia usual, y por lo tanto es pura apariencia.

C.

Tercera posicion del pensamiento con respecto á su objeto.

LA CIENCIA INMEDIATA.

§ LXI.

La filosofía crítica concibe el pensamiento como un principio subjetivo, cuya última y más elevada determinacion es la universalidad abstracta, la identidad formal. El pensamiento se opone, por lo tanto, á lo verdadero, es decir, á la universalidad concreta y real. El conocimiento de este principio universal es obra de la razon, constituye su grado más alto, donde no pueden ya tener aplicacion las categorías (1).

El punto de vista opuesto á este último es el que considera el pensamiento como un principio que sólo puede concebir lo particular (2), y que es, por lo tanto, impotente para percibir lo verdadero y la razon de las cosas.

§ LXII.

El pensamiento considerado como principio activo cuyo conocimiento no se extiende más allá del particular, no tiene más producto ni más resultado que las categorías. Estas, tales como las concibe el entendimiento, son determinaciones limitadas,

(1) Es decir, que para percibir lo universal y lo infinito es menester elevarse por cima de las categorías. Hegel empieza á exponer aquí la teoría de Jacobi.

(2) Por particular entiende aquí Hegel las categorías, las cuales no son nada más que determinaciones particulares.

formas del sér condicionado, finito y limitado. Lo infinito y lo verdadero no existen para el pensamiento que se encierra en estos límites, no hay tránsito posible de estos límites á lo infinito (objecion contra la prueba de la existencia de Dios). Estas determinaciones del pensamiento se llaman tambien nociones, y tener nocion de una cosa es concebirla bajo una forma condicionada y mediata; por lo tanto, lo verdadero se hace en cierto modo falso, y lo que hay de incondicionado é infinito en la verdad, se hace finito y condicionado.

OBSERVACION.

Tales son en resúmen las objeciones que han dado orígen á la doctrina, segun la cual no se puede conocer lo verdadero ni Dios, sino por la conciencia *inmediata*. Se habia ántes separado de Dios toda representacion antropomórfica como indigna del sér infinito, reduciéndole así á una existencia vacía; pero no se habian considerado las determinaciones del pensamiento como representaciones antropomórficas (1). El pensamiento se consideraba, por el contrario, como el principio que aleja de lo absoluto toda señal de finidad, y esto estaba de acuerdo con la opinion de todos los tiempos que hemos recordado, segun la cual no se llega á la verdad sino por la reflexion; pero aquí el pensamiento se presenta como el orígen del antropomorfismo, y su actividad como si diera por único resultado alterar lo infinito haciéndolo descender á lo finito.

Los argumentos de Jacobi sobre esta materia se encuentran expuestos con mucha claridad en el Apéndice 7.° de sus cartas sobre Spinoza. Por lo demás, estos argumentos están sacados de la misma doctrina de Spinoza, y los dirige contra el conocimiento. Segun Jacobi, el conocimiento reflexivo y por nociones no puede salir de la esfera de lo finito. Conocer de este modo es recorrer una série de términos que se condicionan unos á otros, y por consiguiente, el término que hace primero el pa-

(1) Así es como considera estas determinaciones la doctrina de la ciencia inmediata, pues no vé en ellas más que formas ó leyes exclusivas de la inteligencia humana.

pel de condicion, es á su vez condicionado. Resulta una série de términos condicionantes y condicionados, en la que explicar y comprender es demostrar un término por el intermedio de otro; por consiguiente, todo conocimiento tiene un contenido particular, condicional, finito. Lo infinito, la verdad absoluta, Dios, en fin, están por cima de este mecanismo de nociones en que se halla aprisionado el conocimiento reflexivo.

Importa notar que en la filosofía de Kant la finidad de las categorías depende de no considerarlas más que como determinaciones formales del pensamiento subjetivo, mientras que aquí se consideran las categorías en sí mismas, y su finidad se atribuye á su propia naturaleza.

Lo que principalmente ha preocupado á Jacobi en esta polémica, son los brillantes resultados de las ciencias exactas en su aplicacion al conocimiento de las fuerzas y de las leyes de la naturaleza. Sin duda encerrándose en esta esfera no se descubrirá lo absoluto, y esto recuerda la expresion de Lalande, el cual decia que habia buscado á Dios en toda la extension del cielo sin poder hallarlo. Este punto de vista ha hecho considerar lo universal como un conjunto indeterminado de cosas exteriores y finitas, lo cual es la *materia*, y Jacobi tuvo razon para decir que desde este punto de vista no hay medio de salir de la esfera del conocimiento mediato (1).

§ LXIII.

Sin embargo, se admite en esta doctrina que la inteligencia puede conocer la verdad por medio de la razon, que es la fuente de todo conocimiento y la que únicamente puede damos la ciencia de Dios; y como el conocimiento *mediato* es limitado á un objeto finito, el conocimiento por la razon es un conocimiento *inmediato*.

---

(1) Esto es, que el conocimiento matemático puro ó aplicado á la naturaleza no puede conducir á la unidad y á lo absoluto, y que sólo conduce á la indeterminacion, á una unidad exterior ó á un agregado ó conjunto; y Jacobi tuvo razon para decir que la ciencia no puede en este terreno pasar de los límites de la mediacion y de la finidad; pero de aquí no se sigue que la mediacion no sea un momento necesario del conocimiento y de las cosas, y que no haya una ciencia que demuestre la necesidad de la mediacion y la manera de elevarse sobre ella. *(N. de Vera.)*

OBSERVACION.

Ciencia, *creencia*, *pensamiento*, *intuicion*, tales son las categorías correspondientes á este punto de vista. Como se supone que son muy conocidas, se emplean con frecuencia estas palabras de un modo arbitrario y fundándose en simples observaciones y distinciones psicológicas; respecto al punto esencial, que es determinar cuál sea la naturaleza y la nocion de estas categorías, nada dice este sistema. Así que se considera á veces la ciencia como opuesta á la creencia, y al mismo tiempo se define la creencia diciendo que «es una *ciencia* inmediata,» lo que equivale á considerar la creencia como una especie de ciencia. En este sistema se presenta igualmente como un hecho experimental el principio de que lo que se *cree* está en la conciencia, porque se tiene de lo creido una especie de ciencia; ó bien que el objeto de la *creencia* aparece en la conciencia con el carácter de la certidumbre, porque se le *conoce* como cierto. Tambien se considera el pensamiento como opuesto al conocimiento inmediato y á la creencia, y particularmente á la intuicion. Pero si por intuicion se entiende la intuicion intelectual, será siempre una intuicion del pensamiento, á no ser que cuando Dios es el objeto del pensamiento, la intuicion intelectual no sea más que una representacion de la imaginacion.

En el lenguaje de esta filosofía, la palabra *creencia* se emplea tambien para designar los objetos ordinarios de la percepcion sensible. «Creemos, dice Jacobi, que tenemos un cuerpo, creemos en la existencia de las cosas sensibles;» pero no debiera olvidarse que cuando la creencia se aplica á lo absoluto y á lo eterno, y llegamos á Dios por la intuicion y el conocimiento inmediato, no hay en este proceder objeto sensible, sino sólo lo general, y un objeto que no puede percibirse más que por el pensamiento reflexivo. Añádase que el mismo individuo, la personalidad, el *yo* en sí, esto es, un *yo* que no es objeto de experiencia, y sobre todo la personalidad divina, son nociones puras y universales, cuyo conocimiento corresponde exclusivamente al pensamiento.

Por otra parte, el pensamiento puro y la intuicion pura son

una sola y misma cosa. La intuicion y la fé tienen ciertamente por objeto, en su acepcion ordinaria, representaciones tambien ordinarias que se distinguen del pensamiento, y esta distincion se comprende sin dificultad; pero aquí la intuicion y la creencia deben entenderse en un sentido más elevado, porque se trata de la creencia en Dios y de la intuicion intelectual de Dios. Se debe, por tanto, hacer abstraccion de todo lo que motive alguna diferencia entre la intuicion, la creencia y el pensamiento; y en efecto, no se puede decir en qué se diferencian la creencia, la intuicion y el pensamiento en este punto de vista (1). Por lo tanto, se dá á distinciones vanas una importancia que no tienen; se rechazan unas determinaciones del pensamiento y se admiten otras, viéndose luego que las que se rechazan son enteramente idénticas á las que se admiten. Sin embargo, la palabra *creencias* tiene la ventaja particular de recordar las del cristianismo y de parecer que las contiene y se identifica con ellas, lo cual dá á esta filosofía cierto aire de piedad, y de piedad cristiana, de que se aprovecha para atribuir más autoridad y peso á sus opiniones; pero es necesario no dejarse engañar por las apariencias y por la identidad de nombre, porque entre ambas cosas (entre esta filosofía y el cristianismo) existe una diferencia real. La creencia cristiana admite la autoridad de la Iglesia; mientras que la creencia, en el sentido de esta doctrina, no tiene más autoridad que la que va unida á las manifestaciones del pensamiento subjetivo (2). Además, la creencia cristiana tiene un rico contenido, un sistema de enseñanza y de conocimientos, mientras que la doctrina de esta filosofía es tan indeterminada, que podrá muy bien estar conforme con el cristianismo y admitir al mismo tiempo que Dios es el Dalailama, el toro, el mono, etc., ó la esencia más elevada. La misma creencia, en el sentido de esta filosofía, no es más que una vana abstraccion del conocimiento inmediato, una determinacion puramente formal, que no tiene nada de comun con las riquezas espirituales de la creencia cristiana por lo tocante á

(1) Hegel dice que en el conocimiento de que aquí se trata, es decir, en el conocimiento más elevado de Dios, no puede haber diferencia entre la creencia, la intuicion y el pensamiento. Todas estas consideraciones tienen por objeto demostrar la indeterminacion de esta doctrina. *(N. de Vera.)*

(2) Es subjetiva, porque rechaza el conocimiento por medio de las ideas que forman el contenido objetivo y racional del pensamiento. *(N. de Vera.)*

su enseñanza y á las disposiciones del corazon de sus fieles, en el que habita el Espíritu Santo.

La inspiracion, las revelaciones del corazon, las nociones que ha puesto la naturaleza en el espíritu de todos los hombres, ó bien lo que se llama el buen sentido, el sentido comun, *common sense*, son facultades que se confunden aquí con la creencia y con la ciencia inmediata, porque todas erigen en principio de la ciencia la forma inmediata del conocimiento (1).

§ LXIV.

El principal conocimiento que pretende establecer esta filosofía, es que lo infinito, lo eterno, Dios, que existen en nuestra representacion interna, tienen tambien una existencia real, porque esta representacion está ligada en la conciencia de un modo inmediato é indivisible con su existencia.

OBSERVACION.

Sin duda puede ocurrirse á los filósofos el deseo de refutar estas proposiciones; pero más bien deberán ver con agrado que los antiguos principios de la ciencia, que contienen lo que en ella hay más universal, pasen, aunque representados en una forma poco científica, al dominio de la opinion comun. Debemos admirarnos, por consiguiente, de que se consideren como contrarias al conocimiento filosófico, proposiciones como estas: *lo verdadero tiene su asiento en el espíritu, el espíritu es la razon y el fin último de lo verdadero.*

Bajo el punto de vista formal, el principio de la filosofía de la creencia tiene una verdadera importancia, porque expresa la conexion inmediata é indispensable del pensamiento de Dios y de su sér, del estado subjetivo del pensamiento y de su estado objetivo. Y esta filosofía lleva tan adelante su principio, que no

(1) El conocimiento inmediato rechaza y niega en realidad la ciencia, la cual se funda esencialmente en el razonamiento, la deduccion y la reflexion, y conduce á la teoría superficial y vulgarísima de la inspiracion y del sentido comun. *(N. de Vera.)*

sólo establece un lazo necesario entre el pensamiento de Dios y su sér, sino tambien entre el pensamiento de los cuerpos y de las cosas exteriores y su existencia.

La filosofía especulativa se ha esforzado para establecer la unidad del pensamiento y del sér; y cualquiera que sea el valor de los argumentos que le suministre la teoría de la ciencia inmediata, debe darse por satisfecha al ver que se admite este principio como un hecho de conciencia, conforme con la experiencia. La diferencia que en este particular existe entre la ciencia inmediata y la filosofía especulativa, consiste en que la primera se coloca en un terreno estrecho y exclusivo, ó en que se presenta como enemiga de la verdadera filosofía.

El principio sobre que gira esta nueva filosofía, ha sido expresado por su autor bajo una forma inmediata, *cogito ergo sum*. Esta proposicion podria considerarse como un silogismo, porque tiene el signo de la conclusion *(ergo)*. ¿Pero dónde está en ella el término medio, que es el elemento más esencial del silogismo? Si para justificar esta denominacion se llama en la proposicion de Descartes á la union de los dos términos un silogismo inmediato, tendríamos una forma inútil del pensamiento, en la cual se hallan dos determinaciones distintas *reunidas*, no se sabe por qué principio ó término; añádase que en este caso la conexion del sér y de nuestro pensamiento, que constituye el principio fundamental del conocimiento inmediato, no será tampoco más ni ménos que un silogismo.

En la disertacion de Hotho sobre la filosofía cartesiana, publicada en 1826, se halla este pasaje, en que el mismo Descartes dice que la proposicion *cogito ergo sum* no es un silogismo; los sitios en que se encuentra este pasaje son: *Resp. ad* 2.ª *objec.* y *De mettodo K. I.*, Epístola 118. En la primera obra encuentro estas expresiones: nuestra esencia está en el pensamiento, y este es *prima quædam notio, quæ ex nullo sillogismo concluditur*. Descartes añade despues estas palabras: *neque cùm quis dicit, «cogito ergo sum, sive existo,» existentiam ex cogitatione per sillogismum deducit*. Y como Descartes no ignora cuáles son las condiciones del silogismo, hace notar que si esta proposicion fuera obtenida por deduccion, seria preciso suponer que estaba sacada de la mayor, *illud omne quod cogitat est, sive existit;* pero añade que esta última proposicion está más bien sacada de la primera.

Las palabras de Descartes sobre la indivisibilidad del sér y del pensamiento, sobre la intuicion simple de esta unidad en la conciencia, sobre la certidumbre y evidencia de este principio, evidencia tal que no hay escepticismo que la destruya, todo esto es tan completo y concluyente, que Jacobi y otros filósofos modernos no han hecho más que reproducir sus argumentos.

§ LXV.

Sin embargo, esta doctrina no se limita á establecer que el conocimiento mediato, considerado en sí mismo, no contiene lo verdadero; el punto que particularmente trata de demostrar es que sólo el conocimiento inmediato puede contenerlo. Pero excluyendo el conocimiento mediato, esta doctrina se confunde con la metafísica del entendimiento, y por consiguiente cae en la esfera de las contradicciones, de las relaciones exteriores y de las determinaciones incompletas y finitas, por cima de las cuales pretende elevarse. No nos extenderemos sobre este punto, limitándonos en esta introduccion á considerar la ciencia inmediata como un hecho y desde el punto de vista de la reflexion exterior (1), pues en la lógica es donde hay que tratar y se tratará de la forma inmediata y de la forma mediata del conocimiento. La filosofía de la ciencia inmediata no quiere considerar las cosas segun su naturaleza; es decir, segun su nocion, porque colocándose en este punto de vista, somos conducidos á la mediacion, y por ella al conocimiento. Este punto de vista tiene su sitio natural en la lógica; cuya segunda parte, que trata de la esencia, demuestra cómo se produce la unidad de la forma mediata y de la forma inmediata en el conocimiento (2).

---

(1) Es decir, que la ciencia misma, á medida que se desarrolla, demuestra la insuficiencia de esta doctrina, lo cual sólo de una manera exterior puede aquí hacerse. *(N. de Vera.)*

(2) En efecto, la primera parte de la lógica trata del *Sér inmediato*, y la segunda de la *Esencia*, que forma una especie de mediacion entre la primera y la tercera, que tiene por objeto la *Nocion*. *(N. del T.)*

§ LXVI.

Si admitimos que el conocimiento inmediato debe considerarse como un hecho, nos colocamos bajo el dominio de la experiencia y de los fenómenos psicológicos.

Recordaremos primeramente á este propósito un hecho de la experiencia vulgar, á saber: que los conocimientos que son resultado de las investigaciones más complicadas, se presentan inmediatamente al espíritu de quien está familiarizado con ellos. El matemático, el sabio, tiene á su disposicion inmediata soluciones, á las que ha llegado en virtud de un detenido análisis. Cualquier persona instruida encuentra inmediatamente en su espíritu una multitud de puntos de vista que son producto de la reflexion y de una larga experiencia; y la facilidad que tenemos para una ciencia, un arte ó una obra mecánica, consiste precisamente en encontrar inmediatamente estos conocimientos, estas formas de la actividad, así como los medios de ejecucion exterior. En todos estos casos no sólo el conocimiento inmediato no excluye el conocimiento mediato, sino que aquél es producto y resultado de éste.

Puede tambien verse esta conexion en las cosas más comunes y ordinarias, en la vida, por ejemplo. La existencia inmediata es en efecto inseparable de una mediacion; los gérmenes y los padres son existencias primitivas é inmediatas con relacion á los productos y á los hijos que engendran; pero los gérmenes y los padres son tambien engendrados, y si se hace abstraccion de la mediacion que ha producido su existencia, los hijos se encuentran en un estado inmediato, puesto que existen. Yo estoy en Berlin, este es un hecho inmediato; pero yo no estoy en este punto sino de resultas y en virtud de un viaje.

§ LXVII.

Por lo que respecta al conocimiento inmediato de Dios, de lo justo, del bien, llámesele *instinto*, *idea primitiva* é *innata*, *sentido comun* ó *razon natural*, es un hecho atestiguado por la experiencia universal, que no se manifiesta en la conciencia sino á condicion de la educacion y del desenvolvimiento intelectual. La reminiscencia platónica supone esta condicion, y el bautismo, aunque es un sacramento, contiene la obligacion ulterior de una educacion cristiana. Queremos decir con esto que la religion y la moralidad, aunque se funden en una creencia y en un conocimiento inmediato, suponen una mediacion; esto es, el desarrollo, el ejercicio y la educacion de nuestras facultades.

Se hace respecto á las ideas innatas una objecion sacada de la oposicion de determinaciones incompletas. Esta oposicion consiste en que por un lado el alma se encuentra inmediatamente en relacion con nociones generales, mientras que por otro esta relacion parece que no se establece sino con el intermedio de las cosas y de las representaciones exteriores. Se objeta tambien á la teoría de las ideas innatas, que si fueran tales, todos los hombres deberian conocerlas; esta objecion se funda en una mala inteligencia, porque cuando se dice que las determinaciones generales del pensamiento son innatas, no se pretende que se hallen en el espíritu bajo la forma de ideas ó de representaciones acompañadas de conciencia. Pero se dirige con justicia dicha objecion á la filosofía del conocimiento inmediato, que habla de estas determinaciones como si estuviesen presentes á la inteligencia, en forma de ideas ó de conocimientos reflexivos.

Tal vez concederá esta filosofía que es necesaria una educacion cristiana ó piadosa para que se afirmen las creencias religiosas; pero no se alcanza entónces la razon de negar esta ne-

cesidad para toda especie de creencias, ó será preciso decir, de esa filosofía que ignora que admitiendo la necesidad de la cacion, reconoce la necesidad del conocimiento mediato.

ACLARACION.

Al decir la filosofía platónica que recordamos las ideas, dá á entender que las ideas están en el hombre y no provienen del exterior como cosas externas, segun afirmaban los sofistas. Pero admitiendo la doctrina platónica, no se excluye el desarrollo de lo que los hombres tienen en sí, y este desarrollo es una mediacion; lo mismo puede aplicarse á las ideas innatas de Descartes y de la filosofía escocesa, que las considera como disposiciones espontáneas del hombre.

§ LXVIII.

La teoría de la ciencia inmediata se apoya en los hechos experimentales que mejor se enlazan con esta manera de conocimiento. Pero suponiendo que sólo haya entre estos hechos experimentales un vínculo ó una relacion puramente exterior, será preciso admitir siempre que esta relacion es esencial é indivisible, supuesto que es invariable, y habiendo relacion hay mediacion. Además, si se considera en sí misma la ciencia inmediata, dentro de los límites de la experiencia, teniendo por objeto á Dios y las cosas divinas, se verá que no hace más que elevar el alma por cima de las cosas sensibles y finitas de los deseos y de las inclinaciones corporales. Así es como el alma se eleva á la esencia de Dios y se detiene en ella, de tal manera, que esta creencia se convierte en conocimiento inmediato y en certidumbre; pero no deja de suponer un trabajo mediante el cual el espíritu se eleva hasta Dios.

Se ha notado ya (§ L) que las pruebas de la existencia de Dios, que parten de la observancia de las cosas finitas, no hacen más que expresar esta elevacion del espíritu, que no son

descubrimientos del arte y de la reflexion, sino procedimientos naturales y necesarios de la inteligencia, aunque en las formas en que se presentan no conserven su valor y su significacion perfectos y primitivos (1).

§ LXIX.

El tránsito de la idea subjetiva al sér, de que hemos tratado en el § LXIV, es el principio fundamental de la teoría del conocimiento inmediato. Segun esta teoría, hay entre la idea y el sér una conexion esencial, primitiva, y que no es producto de ninguna mediacion. Se vé á primera vista que no se trata aquí de una conexion exterior y empírica; pero si se considera en sí misma esta conexion, se encontrará en ella una verdadera mediacion, es decir, una mediacion que no une términos exteriores y extraños entre sí, sino términos que se suponen y se llaman mútuamente.

§ LXX.

El principio de este punto de vista es que ni la idea, como puro pensamiento subjetivo, ni el sér separado de la idea, constituyen lo verdadero; no siendo un sér en sí mismo, ó por mejor decir, un sér sin la idea, más que una cosa sensible ó finita (2).

---

(1) Toda esta discusion se funda en el punto de vista que es la base de la doctrina hegeliana, á saber: que si hay mediacion en el pensamiento y en su desarrollo, la hay tambien en las cosas, no habiendo conocimientos inmediatos, es decir, conocimientos que no impliquen una mediacion, ni séres inmediatos, esto es, séres que no contengan una diferencia y una negacion. *(Nota de Vera.)*

(2) La traduccion literal de esta frase es como sigue: «un sér que no es el sér de la idea, es el sér sensible y finito del mundo.» Tal es el pensamiento de Hegel, que no puede comprenderse sino considerándolo en el conjunto de su sistema. El sér y la idea, en el grado más alto de la existencia, es decir, en Dios, y en el acto de la inteligencia que se eleva hasta él, se llaman mútuamente, recíprocamente se suponen, y están contenidos uno en otra, formando una unidad indivisible. En efecto; cuando se dice que Dios es el sér, no se quiere decir que es este ó aquel sér particular, porque en tal caso sería sólo un sér perecedero y finito, sino que es el ideal ó la misma idea del sér;

De aquí deducen los partidarios de este sistema, que la idea no constituye lo verdadero sino con la ayuda del sér, ni el sér tampoco lo constituye sino con la ayuda de la idea. La doctrina de la ciencia inmediata tiene razon en no reconocer lo verdadero en un principio inmediato, vacío é indeterminado, tal como el sér abstracto ó la unidad pura, y en buscarlo en la unidad de la idea y del sér; pero no deberia ignorar que la unidad de dos determinaciones distintas no es una unidad inmediata, es decir, una unidad vacía é indeterminada, sino que está constituida de tal manera, que una de las determinaciones no constituye lo verdadero sin el concurso de la otra.

Por tanto, se puede establecer como *hecho* que todo conocimiento y todo principio inmediato contiene una mediacion, y la doctrina de la ciencia inmediata pedirá en vano al entendimiento objeciones para destruir la mediacion. Es en efecto propio del entendimiento vulgar separar el elemento mediato y el elemento inmediato del conocimiento, atribuyendo á cada uno existencia absoluta é independiente; lo cual hace que tropiece con una dificultad insuperable cuando los quiere reunir, dificultad que, como se acaba de ver, no existe en los hechos, y que por otra parte desaparece en el movimiento de la nocion especulativa.

§ LXXI.

Despues de haber discutido los principios de esta doctrina,

---

así la idea y el sér son inseparables, el sér es la idea y la idea es el sér. ¿Pero cuál es el vínculo que une la idea y el sér? Segun Hegel, la *idea en sí* y *por sí*, porque el sér es una idea lo mismo que otra cualquiera. Mas ¿qué es la idea en sí y por sí ó la idea absoluta, principio que constituye la unidad de las ideas y del sér, y la de todas las cosas en general? Este principio es el espíritu. La idea del espíritu encierra todas las demás ideas, pues en ella todas se producen y todas tienen su relacion y su unidad. No puede decirse que la idea está en la naturaleza, sino sólo que la idea se comunica á la naturaleza, en la cual existe de un modo fraccionario; por lo cual en la naturaleza hay séres, pero no el sér, esto es, el sér en su idea, y por eso además la naturaleza no es capaz de pensamiento. En la idea de espíritu es donde están reunidos é identificados el pensamiento y el sér, la inteligencia y lo inteligible. Por lo demás, no debe olvidarse que lo mismo en Dios que en las cosas, el *sér* es lo más elemental y externo. Véase *Lógica*, primera parte. *(Nota de Vera.)*

vamos á indicar las principales consecuencias que se desprenden de ella. En primer lugar, como no se coloca el criterio de lo verdadero en la naturaleza misma del contenido del conocimiento, sino en un hecho de conciencia, el conocimiento se funda únicamente en una afirmacion, en una certidumbre subjetiva (1). Segun esto, lo que cada uno encuentre en su conciencia lo extenderá á la conciencia de todos los hombres y lo convertirá, en cierto modo, en esencia del conocimiento.

OBSERVACION.

Hace mucho tiempo que se enumera entre las pruebas de la existencia de Dios el consentimiento de los pueblos, y esta es la prueba que, entre otros, preferia Ciceron. El consentimiento de los pueblos tiene grande autoridad, y el encontrarse un conocimiento en la conciencia de todos los hombres, es motivo natural para deducir que este conocimiento tiene su raíz en la naturaleza misma de la conciencia y que es un elemento necesario de ella. Lo esencial en la categoría del consentimiento universal consiste en el hecho de que áun en las inteligencias más incultas, existe la conviccion de que una creencia individual sólo tiene un valor contingente y limitado; pero si no se busca la naturaleza, la esencia misma de esta conviccion, es decir, si no se distingue lo que hay en ella de absoluto y de universal, de lo que tiene de individual y de contingente, de lo que sólo puede ser obra de la reflexion, el consentimiento será una opinion que deberá tenerse en cuenta, supuesto que se apoya en la naturaleza misma de la conciencia; pero no podrá satisfacer completamente el pensamiento, que además de la *universalidad*, quiere conocer tambien la *necesidad* de las cosas. Por otra parte, admitiendo que la universalidad de un hecho sea una prueba suficiente, en el que nos ocupa la universalidad seria destruida por la experiencia, pues hay individuos y pueblos en los que no se encuentra la creencia

(1) Y segun Hegel, todo conocimiento debe poder demostrarse, siendo éste el carácter distintivo de su necesidad y de su realidad objetiva; claro es que en todo esto no se trata de la demostracion ordinaria, sino de la demostracion hegeliana ó conforme á la idea. *(Nota de Vera.)*

de la existencia de Dios (1). Lo más sencillo y natural en este asunto, es decir que el *yo* encuentra en sí mismo conocimientos y la certidumbre de su verdad, y que esta certidumbre no pertenece al individuo, sino que tiene su raíz en la naturaleza misma del espíritu.

§ LXXII.

La ciencia inmediata, considerada como criterio de lo verdadero, nos lleva á esta segunda consecuencia: todas las supersticiones y todos los cultos se deben considerar verdaderos; y por lo tanto, se justificarán las acciones más injustas y más inmorales. No es el conocimiento mediato, el raciocinio ó el silogismo, lo que hace que los indios adoren un buey, un mono ó un

---

(1) Para determinar con exactitud experimentalmente los límites del ateismo y de la creencia en Dios, importa saber si se ha de tener por bastante poseer la nocion general de Dios, ó si es necesrio un conocimiento más exacto de la divinidad. En las sociedades cristianas no se admite que los dioses de la India, de la China, ni áun los de Grecia, y todavía ménos los fetiches de África, sean el verdadero Dios; por consiguiente, los que creen en estos dioses no creen en Dios. Si por el contrario se considera comprendida la creencia en Dios, en la creencia en muchos dioses á la manera que el género existe en los individuos, el culto que se dirige á muchos dioses se dirige tambien á Dios. Los atenienses tenian por ateos á los poetas y á los filósofos, especialmente á los últimos, porque creian que Júpiter y los demás dioses sólo existian en la imaginacion del vulgo, y probablemente admitian un Dios único.

El punto de vista en que nos debemos colocar respecto á esta materia, no es el de saber lo que está contenido en un objeto, sino la manera de existir este objeto en la conciencia; pues de otro modo se confundirian todas las nociones de la divinidad, tendrian el mismo valor, y las más groseras representaciones materiales constituirian una religion, porque en esas representaciones como en todo producto del espíritu hay un principio, una virtualidad que, desarrollada y purificada, puede llegar á ser una religion; pero una cosa es tener los gérmenes de una religion, y otra muy distinta tener en efecto religion. Algunos viajeros, los capitanes Ross y Parry, por ejemplo, en época reciente, han hallado pueblos (los esquimales) que no tienen ninguna religion; pero en ellos puede descubrirse alguna vislumbre de ella, y esto mismo se observa en los mágicos de África, *los Goeten* de Herodoto. Por otra parte, un inglés que pasó en Roma el primer mes del último Jubileo, dice en la narracion de su viaje, que en dicha ciudad el pueblo es supersticioso, y que las personas ilustradas son por punto general ateas. Por lo demás, la acusacion de ateismo es ménos frecuente en esta época, porque las exigencias en materia de religion y el contenido de la religion misma, se han reducido, por decirlo así, á su *minimum*. Véase § LXXIII. *(Nota de Hegel.)*

En esta nota el autor trata de probar cuán indeterminados son los conocimientos inmediatos, es decir, los conocimientos que no se fundan en el pensamiento reflexivo y en la ciencia.

brahmin; su adoracion se funda en una creencia. Los deseos, las tendencias naturales dan orígen espontáneamente á movimientos interesados en la conciencia, en la que se producen tambien pensamientos culpables de un modo inmediato. Además, segun esta doctrina, el carácter, bueno ó malo, expresará siempre la verdadera naturaleza de la voluntad, y bastará sólo conocer los móviles inmediatos que la determinan.

§ LXXIII.

Por último, el conocimiento inmediato de Dios puede á lo más decirnos que existe, pero no nos dice lo que es, porque este conocimiento sólo puede adquirirse por la reflexion. Así el objeto de la religion, Dios, se reduce á la nocion de Dios en general, á una existencia suprasensible indeterminada, y la religion se despoja de este modo de su contenido.

OBSERVACION.

Si realmente fuera necesario hacer tan grandes esfuerzos para establecer ó conservar la creencia en la existencia de Dios, seria preciso lamentar una época que considera como una gran conquista la más vana de todas las doctrinas religiosas, y que admite en su Iglesia el altar que se elevó en Atenas en otro tiempo al *Dios desconocido*, al *Deus incognitus*.

§ LXXIV.

Tales son en resúmen los caractéres distintivos y generales del conocimiento inmediato.

Como este modo de conocer es incompleto, su contenido es tambien incompleto y finito. Lo universal, como este sistema lo concibe, no es más que una abstraccion, y Dios una esencia in-

determinada (1). Pero Dios es espíritu, y no tiene conciencia de sí mismo sino porque encierra una mediacion. Sólo con esta condicion es Dios un espíritu y un sér vivo y concreto; por consiguiente, la ciencia de Dios, lo mismo que su sér, debe contener una mediacion.

El conocimiento (2) inmediato concede á lo particular una existencia absoluta é independiente, y lo concibe como no teniendo relacion ninguna consigo mismo, siendo lo propio de lo particular y de lo finito estar en relacion con un principio que en ellos no se contiene.

El conocimiento inmediato, por lo mismo que percibe de un modo incompleto el contenido del pensamiento, es, por decirlo así, indiferente á este contenido, y las determinaciones más opuestas, el bien y el mal, le parecerán iguales (3).

No existiendo lo particular por sí mismo (4), sino á consecuencia de una mediacion, es finito é imperfecto. De aquí se infiere que el contenido de lo particular encierra una mediacion, y que el conocimiento que tiene por objeto lo particular, es igualmente un conocimiento mediato. Desde el punto de vista del conocimiento absoluto, sólo es verdaderamente conocido lo que no tiene mediacion extraña, lo que no es finito y reune en sí el doble momento de la mediacion y de la relacion inmediata consigo mismo (5).

Así es que esta doctrina, que pretende libertarnos del conocimiento finito y de los principios de la antigua metafísica,

---

(1) En efecto; si nada se puede afirmar de Dios, Dios es un sér indeterminado y vacío (sin contenido); y si le atribuyo un predicado, lo determino en virtud de una mediacion. *(Nota de Vera.)*

(2) El texto dice la forma de la inmediatidad; y en efecto, la intuicion ó percepcion inmediata de lo particular y de las cosas finitas las presenta como subsistentes por sí, y poseyendo una existencia independiente, sólo la reflexion ó el conocimiento mediato demuestra su dependencia. *(Nota de Vera.)*

(3) Tal es en efecto el carácter de la indeterminacion. *(Nota de Vera.)*

(4) Esto es, existiendo mediatizado por otro. *(Nota de Vera.)*

(5) Esto es lo que constituye el conocimiento especulativo. Estas observaciones tienen en el pensamiento de Hegel grande importancia, pues la necesidad del momento inmediato y del momento mediato del conocimiento y su indivisibilidad, constituye el método especulativo. Por otra parte, la forma y el contenido son inseparables en el conocimiento absoluto. *(Nota de Vera.)*

estableciendo como criterio de la verdad el conocimiento inmediato, no hace más que reproducir bajo nueva forma el principio de la identidad abstracta del entendimiento. *Pensamiento abstracto* (forma de la metafísica de la reflexion) é *intuicion abstracta* (forma de la ciencia inmediata), no son más que una misma y sola cosa (1).

§ LXXV.

La crítica de la tercera posicion que toma el pensamiento para llegar á la verdad, no podia hacerse sino siguiendo el procedimiento de la doctrina de la ciencia inmediata; es decir, que no se puede establecer sino como *hecho* (2) el error de esta doctrina, que pretende que hay un conocimiento inmediato, un conocimiento que no contiene mediacion, ya sea esta mediacion una relacion del objeto del conocimiento con otro objeto, ya se encuentre esta relacion del objeto en su propia naturaleza. Tambien se ha establecido como *hecho* lo erróneo de la opinion que establece que el pensamiento se detiene en determinaciones, que estando marcadas por una mediacion (3),—determinaciones finitas y condicionadas,—no encuentran en esta mediacion misma la supresion de la mediacion. La lógica, ó por mejor decir, la filosofía entera, nos ofrece un ejemplo de que el conocimiento se compone de dos elementos, uno mediato y otro inmediato.

---

(1) Pues ni una ni otra pueden conciliar la forma mediata y la forma inmediata del conocimiento. La metafísica de la reflexion pasa de una determinacion á otra sin poder conciliarlas. Sobre la reflexion véase la segunda parte de la *Lógica*. *(Nota de Vera.)*

(2) Porque no se puede demostrar rigorosamente la verdad ó el error fuera de la ciencia, sino sólo mostrar la verdad ó la falsedad del hecho. *(Nota de Vera.)*

(3) Quiere esto decir que el momento mediato y el momento inmediato del conocimiento son inseparables, y que dado el uno se dá tambien el otro. *(N. de Vera.)*

§ LXXVI.

La ciencia inmediata parte del mismo punto que la filosofía cartesiana; ambos sistemas sientan como principios:

1.° La indivisibilidad del pensamiento y del sér en el sugeto pensante. *Cogito ergo sum*, la conciencia nos revela inmediatamente el sér, la realidad, la existencia del *yo*. Descartes dice expresamente que por pensamiento entiende la conciencia, y que esta indivisibilidad es el conocimiento primero, el conocimiento más evidente, y por lo tanto, no tiene necesidad de demostrarse.

2.° La indivisibilidad del pensamiento de Dios y de su existencia, de tal manera, que el pensamiento de Dios contiene su existencia, la cual es necesaria y eterna (1).

3.° Tener conocimiento inmediato de la existencia de las cosas exteriores es tener el conocimiento sensible de ellas, pero este es apenas un conocimiento. Lo que importa saber es que el conocimiento inmediato de las cosas exteriores no es más que ilusion y error, que no hay realidad en estas cosas, y que no son más que existencias contingentes transitorias y simple

---

(1) Descartes, *Princ. phil*, 1, 15: Magis hoc (Ens summe perfectum) existere credit, si attendant, nullius alterius rei ideam apud se invenire, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;—intelliget, illam ideam exhibere veram et inmutabilem naturam, quæque non potest non existere, cum necessaria existentia in eo contineatur.—Las consideraciones que Descartes añade á esto, y á las que dá la forma de prueba, no aumentan ni cambian el valor de esta proposicion fundamental. Tambien Spinoza pone como principio que la esencia, esto es, el pensamiento abstracto de Dios, contiene la existencia y define primero á Dios, diciendo que es *causa sui*, porque es un sér *cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest concipi nisi existens*, definicion que se funda en el principio de la indivisibilidad de la nocion y del sér. ¿Pero cuál es la nocion cuyo carácter consiste en no poder ser separada de la existencia? Sin duda no es la nocion de las cosas finitas, porque el carácter de éstas es la contingencia. Que en Spinoza la proposicion 11.ª *Dios existe necesariamente*, y la 20.ª *La existencia y la esencia son en Dios una y sola cosa*, vayan acompañadas de pruebas, no es más que un procedimiento formal y supérfluo del que demuestra. La demostracion: *Dios es la substancia y la substancia única; la substancia es causa sui, luego Dios existe necesariamente*, equivale á la proposicion: *Dios es el sér, cuya nocion es inseparable de la existencia. (Nota de Hegel.)*

apariencia, existencias cuya propiedad esencial consiste en poder ser separadas de su nocion y de su esencia.

§ LXXVII.

Estas doctrinas difieren, sin embargo, en los puntos siguientes:

1.° La filosofía cartesiana parte de principios indemostrados y que se consideran como indemostrables para aplicarlos y llegar á conocimientos ulteriores, y así ha fundado la ciencia de los tiempos modernos. La filosofía de la ciencia inmediata, por el contrario, ha llegado al resultado importante, de que el conocimiento que no se apoya más que en determinaciones finitas no puede salir de la esfera de lo finito, y no es en realidad un verdadero conocimiento: aspira por consiguiente al conocimiento de Dios; pero este conocimiento no es en ella más que una aspiracion, porque se detiene en una creencia puramente abstracta (1).

2.° La doctrina de la creencia no cambia en nada el método que Descartes siguió, y lo aplica de la misma manera al conocimiento experimental y finito; pero rechaza este método, ó por mejor decir, todos los métodos, pues no quiere seguir ninguno, cuando se trata del conocimiento de lo infinito. De este modo se abandona á los movimientos indisciplinados de la imaginacion y de la sensibilidad, á una moralidad arbitraria y de convencion, á juicios y á opiniones que no se fundan en ningun principio, y que son los enemigos más temibles de la filosofía. La filosofía no puede admitir afirmaciones gratuitas, producto de la imaginacion, ni esas vacilaciones y cambios de opiniones y pensamientos.

---

(1) San Anselmo dice por el contrario: *Negligentiæ mihi viditur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere;* por lo tanto, San Anselmo ha impuesto al cristianismo un cargo mucho más difícil y muy diferente del que le asigna la nueva teoría de la creencia. *(Nota de Hegel.)*

§ LXXVIII.

No puede tratarse aquí de la oposicion de dos términos independientes; de un conocimiento inmediato por una parte, y de una mediacion que no pudiera conciliarse con aquél por otra, porque esta oposicion no seria aquí más que un simple supuesto, una afirmacion enteramente arbitraria (1). Tambien es preciso rechazar al principiar el estudio de la ciencia las opiniones ó conocimientos preconcebidos, ya provengan de la experiencia, ya del pensamiento, porque sólo á la ciencia toca estudiar estas determinaciones, su carácter y naturaleza, así como la naturaleza y carácter de sus contrarias.

OBSERVACION.

El escepticismo, considerado como ciencia negativa que se extiende á todas las formas del conocimiento, podria servirnos de introduccion, en la que se demostraria la insuficiencia de estas suposiciones; pero seria un medio poco tranquilizador para el espíritu, y además supérfluo, porque, como se verá, el método dialéctico contiene dos momentos, el afirmativo y el negativo del conocimiento. Además, el escepticismo no podria hallar las formas finitas del conocimiento (2) más que por un procedimiento puramente empírico (3), y las presentaria tales como las suministra la experiencia. El escepticismo perfecto no difiere de la ciencia que pone como principio la duda universal, es decir, de la ciencia que rechaza toda hipótesis y no admite más que lo que está demostrado. Esta ciencia tiene por principal fundamento la resolucion libre de atenerse sólo al pensamiento puro, al pensamiento que prescinde de los elementos contingentes y extraños, y que considera su objeto en su mayor simplicidad ó del modo más simple.

---

(1) Conforme con lo que se dice en el § LXV.

(2) Toda forma es finita si se considera aislada. *(Nota de Vera.)*

(3) Porque las tomaria fuera de la ciencia misma. Sobre estos puntos véase mi Introduccion á la *Filosofía de Hegel*. *(Nota de Vera.)*

LÓGICA.

NOCIONES MÁS DETERMINADAS Y DIVISION DE LA LÓGICA.

§ LXXIX.

La idea lógica, desde el punto de vista de la forma, presenta tres aspectos:

1.° La idea lógica *abstracta*, que constituye la lógica del entendimiento.

2.° La idea *dialéctica*, ó la lógica de la razon negativa.

3.° La idea *especulativa*, ó la lógica de la razon positiva.

Estas tres fases de la lógica no constituyen tres partes separadas y distintas, sino que son tres momentos de toda realidad lógica; es decir, de toda razon y de toda verdad. Podria considerárselas separadamente, y colocarlas todas bajo el primer momento del entendimiento, pero entónces no se abarcarian en toda su verdad (1).

Sólo por anticipacion, y de un modo por decirlo así histórico, exponemos aquí el plan y la division de la lógica.

---

(1) Considerando separadamente estos momentos, aparecen como determinaciones abstractas y de la naturaleza de las que son propias del entendimiento: en la esfera de la razon estos tres aspectos son inseparables, y por su propia dialéctica se determinan; pero es menester para comprenderlos así, estudiarlos dentro de la misma ciencia de la lógica. *(N. del T.)*

§ LXXX.

a) El pensamiento, considerado como entendimiento, se detiene en las determinaciones invariables (inmóviles) y en sus diferencias, y mira estas abstracciones limitadas como si tuvieran una existencia independiente y bastándose á sí mismas.

ACLARACION.

Cuando se habla del pensamiento, ó mejor de las nociones, se cree de ordinario que se tiene ante los ojos la actividad del entendimiento; y aunque el pensamiento es siempre intelectual, no siempre se limita á serlo, y las nociones no son sólo meras determinaciones intelectuales. La actividad del entendimiento consiste principalmente en dar á su contenido la forma de la universalidad; pero lo universal del entendimiento es lo universal meramente abstracto que se une al particular, y por lo mismo se determina como particular. Cuando el entendimiento lo divide y abstrae del objeto, se produce lo opuesto á la intuicion inmediata ó al sentimiento, los que se relacionan con lo real y concreto, quedando el entendimiento en la esfera de lo universal abstracto.

La conocida censura que se dirige al pensamiento, porque se dice que es inflexible, unilateral y que conduce á consecuencias y resultados fatales y perniciosos, se funda en la oposicion del entendimiento y de la intuicion ó sentimiento; á esta censura debe responderse que sólo cuadra al pensamiento intelectual, pero no al racional. Sin embargo, ante todo es preciso reconocer su valor é importancia al pensamiento intelectual, que consiste en que lo mismo en la esfera teórica que en la práctica, no se llegaria á nada estable sin el entendimiento. Sabido es que la reflexion empieza por considerar su objeto en sus diferencias determinadas: así, por ejemplo, en la contemplacion de la naturaleza se consideran separadamente la materia, la fuerza, las distintas especies de séres naturales, cada una en sí ó con separacion de las otras. En este caso, el pensamiento obra como entendimiento, cuyo principio es la identidad, la simple relacion consigo mismo. En la meditacion la identidad es la condicion necesaria para el tránsito de una determinacion á otra; de este modo en las matemáticas la determinacion de que se procede y de que arrancan las demás, es la de tamaño; por eso en la geometría se comparan y superponen las figuras para determinar su igualdad ó equivalencia. Aun en otras materias de meditacion, por ejemplo en la ju-

risprudencia, se procede tambien por medio del principio de identidad; pues en dichas esferas se deducen unas determinaciones de otras, y el silogismo es un proceso ó camino en que el principio de identidad es el que guia é impele. Así como en las cosas teóricas, no se puede prescindir en las prácticas del entendimiento. Para la conducta ó direccion de la vida es necesario el carácter, el cual consiste en determinar por el entendimiento un fin especial y seguirlo con persistencia. El que aspira á alguna cosa grande, debe saber limitarse á ella, como dice Goëte; porque el que lo quiere todo, no llega á ser nada. Hay en el mundo muchas cosas interesantes, v. g., la poesía española, la química, la política, la música; pero si se quiere llegar á algun resultado, es menester consagrarse á una idea y no emplear su fuerza en muchas direcciones. Del mismo modo, en cualquier especialidad es necesario hacer las cosas con inteligencia; así, por ejemplo, el magistrado debe atenerse á las leyes y juzgar segun ellas, sin que influyan en su ánimo motivos ni presiones de ningun género. Además, la inteligencia es un momento esencial de la civilizacion. El hombre culto no permanece en la incertidumbre ni en la indeterminacion, sino que considera los objetos en su determinacion más precisa, mientras que el inculto logra dificilmente formarse idea de la cosa de que se habla, y tener ante los ojos el punto determinado de que se trata.

En vista de las anteriores y sucesivas discusiones, no debe considerarse la lógica como producto de la actividad subjetiva, sino como lo puro universal, y por lo tanto como ciencia objetiva que se aplica al entendimiento, siendo intelectual la primera forma de la lógica. En esta esfera, el entendimiento debe considerarse como correspondiente á lo que se llama bondad de Dios, cuando ésta se entiende en el sentido de que las cosas finitas existen y tienen consistencia. Así, por ejemplo, en la naturaleza se reconoce la bondad de Dios, en que los diferentes géneros y especies tienen todo lo que necesitan para su conservacion y reproduccion. Lo mismo sucede respecto á los hombres considerados como individuos ó como pueblos, los cuales encuentran cuanto es necesario á su sér y desarrollo, parte en forma de circunstancias inmediatas (v. g. el clima, la feracidad y el producto de la tierra, etc.), y parte en forma de disposiciones naturales (talentos, aptitudes, etc.). En este sentido se encuentra la inteligencia en todas las esferas del mundo objetivo, y es necesaria á la perfeccion de cada objeto; así un Estado es imperfecto cuando en él no existe una determinada distincion de posiciones y de ejercicios, ó cuando no están organizadas las funciones políticas y judiciales conforme á su nocion, como están las diversas funciones de nutricion, de relacion, etc., en un organismo desarrollado. Con arreglo á estas consideraciones, debe afirmarse que no puede faltar la inteligencia ni áun en aquellas esferas de la actividad de que se cree ordinariamente más distante, y que si en efecto faltara, esta circunstancia seria una imperfeccion; lo cual más principalmente ha de aplicarse al arte, á la religion y á la filosofía. Muéstrase inteligencia en el arte cuando las diversas formas de la be-

lleza, áun en su variedad, se fijan y representan segun su nocion, lo mismo en el arte en general que en cada una de las artes particulares; así conviene á la belleza y perfeccion de una obra dramática que los caractéres de los personajes sean determinados y precisos, para que sus fines y sus intereses ó pasiones aparezcan bien definidos. Examinando las religiones y prescindiendo de su contenido, se vé la ventaja que la mitología griega tiene sobre la del Norte; pues en la primera los dioses tienen una forma plástica, mientras que en la segunda se confunden en las nieblas de una indeterminacion oscura. Con lo dicho basta para que se comprenda que la filosofía no puede prescindir de la inteligencia. Para filosofar es menester, ante todo, comprender cada pensamiento con entera precision, para que no se evapore en la vaguedad é indeterminacion.

Pero la inteligencia no es lo supremo de las cosas, porque es finita, y cuando llega á su apogeo engendra la contradiccion. Es propio de la juventud vivir en la esfera de las abstracciones del entendimiento; pero el hombre experimentado no se complace en la vaga contradiccion de esta esfera, sino que busca lo determinado y concreto.

§ LXXXI.

b) Estas determinaciones finitas se suprimen á sí mismas, pasando á sus contrarias, y esto es lo que constituye el momento *dialéctico*.

OBSERVACION.

1.° El momento dialéctico, considerado separadamente por el entendimiento, produce de ordinario en la ciencia el escepticismo, que no contiene como resultado de la dialéctica más que la negacion pura (1).

2.° Se considera por lo comun la dialéctica como un artificio exterior, que produce arbitrariamente la confusion de nociones determinadas y una contradiccion aparente (2). Segun esto, la negacion no estaria en tales determinaciones, sino en esa apariencia, y por el contrario lo verdadero residiria en las nocio-

(1) Pues el entendimiento pone los contrarios y no los concilia.
(2) Esta opinion es de Kant.

nes del entendimiento. Tambien se considera frecuentemente la dialéctica como una série de razonamientos que adelantan y retroceden, pero que no tienen realidad alguna (1), y cuya sutileza deslumbra y oculta su pobreza. Pero la dialéctica reside en la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, así como en la de lo finito y de las cosas en general. El movimiento de la reflexion consiste primero en ir más allá de estas determinaciones aisladas, para ligarlas entre sí; pero despues de haber establecido relaciones entre ellas, se las aisla de nuevo y se les concede en este estado de aislamiento un valor absoluto. La verdadera dialéctica es por el contrario el tránsito inmanente y progresivo de un término á otro, tránsito en el que la finidad y la imperfeccion de las determinaciones del entendimiento se manifiestan tales como son; es decir, conteniendo su propia negacion. Lo propio de todas las cosas finitas es anularse á sí mismas (2). El elemento dialéctico es por consiguiente el alma del movimiento de la esencia, es el principio que introduce en su contenido la necesidad y la conexion inmediata de sus partes, y la que la eleva, no de una manera aparente, sino real, por cima de lo finito.

ACLARACION PRIMERA.

Es de la mayor importancia comprender bien lo que es la dialéctica, la cual constituye esencialmente el principio de la vida del movimiento y de la actividad en la esfera de la realidad, por lo cual la dialéctica es el alma de todo conocimiento verdaderamente científico. En la conciencia ordinaria (vulgar), la inconsistencia de las determinaciones intelectuales abstractas aparece como racional, segun lo demuestra el adagio vulgar, *vive* y *deja vivir*, *lo mismo vale una cosa que su contraria*. Lo cierto es que lo finito no sólo está limitado por las cosas exteriores, sino que por su propia naturaleza se anula y pasa á su contrario. Así, por ejemplo, se dice que el hombre es mortal, y se considera que la muerte es una cosa que tiene su fundamento en circunstancias exteriores al hombre; y segun esto, el hombre tiene dos propiedades particulares, la de sér viviente y mortal. Pero el que comprende la verdad sabe que la vida lleva en sí el gérmen de la muerte y que lo finito se contradice á sí mismo, y por lo tanto se anula.

(1) Esta es la opinion vulgar.

(2) Porque presuponen determinaciones superiores en que se absorben y resuelven. *(N. del T.)*

No debe confundirse la dialéctica con la sofística; consiste la esencia de ésta en dar á las determinaciones intelectuales abstractas valor, consideradas aisladamente, tomando interés por el individuo y por su posicion: por ejemplo, respecto á la conducta individual, el existir es un momento esencial, así como el tener medios de existencia; pero cuando hago valer por sí sola tal consideracion y saco de ella la consecuencia de que puedo robar y hacer traicion á mi patria, esto es un sofisma; del mismo modo en mi conducta es un elemento importante mi libertad subjetiva, pues en cuanto hago, mis intenciones y mis convicciones son un principio esencial; pero si tengo sólo en cuenta este principio y me determino por él, esto será un sofisma que destruye todo fundamento de la moral. La dialéctica procede de otro modo muy diverso, pues considera las cosas en sí y por sí, poniendo de manifiesto lo finito de las determinaciones unilaterales del entendimiento. Por lo demás, la dialéctica no es nueva en la filosofía; entre los antiguos puede considerarse á Platon como su inventor, con tanto más motivo, cuanto que en sus obras es donde por primera vez se presenta en su forma científica propia, y por tanto objetiva. Sócrates empleaba principalmente su dialéctica, que tiene un carácter subjetivo, contra la conciencia vulgar, y más aún contra los sofistas. Procuraba dirigir sus preguntas de modo que parecia que sólo deseaba enterarse bien de lo que se hablaba, llevando por este medio á su interlocutor á lo contrario de lo que en el principio le parecia exacto. Cuando, por ejemplo, los sofistas se llamaban maestros, Sócrates, por medio de una série de preguntas dirigidas á Protágoras, le obligó á que concediese que toda enseñanza consistia en despertar recuerdos. Platon, en sus diálogos eminentemente científicos, demostró la finidad de todas las determinaciones intelectuales, principalmente por medio de la dialéctica; en el Parménides, por ejemplo, deduce del uno lo múltiple, y muestra sin embargo que lo múltiple debe determinarse de la misma manera que la unidad; tan magistralmente usó Platon de la dialéctica. En los últimos tiempos Kant resucitó la dialéctica, poniendo de manifiesto su valor con ocasion de las antinomias de la razon, de que ya hemos hablado (§ XLVIII), en las cuales no se fundó en errores ni en hechos subjetivos, sino que demostró que una mera determinacion intelectual tomada tal como es, dá orígen ó suscita inmediatamente su opuesta. Aunque el entendimiento tienda á protestar contra la dialéctica, ésta no sólo aparece en la conciencia filosófica, sino que se halla demostrada en la conciencia comun y en la experiencia universal. Todo lo que nos rodea se puede considerar como un ejemplo de dialéctica. Sabemos que todo lo finito, léjos de ser una cosa subsistente, es variable y pasajera; y esta es precisamente la dialéctica de lo finito, por la cual el movimiento íntimo de los objetos externos consiste en que pasan de lo que son inmediatamente á lo que aparece como su contradiccion ó negacion; la vida pasa á la muerte, el calor al frio, etc.

Se ha dicho ántes que el entendimiento debe considerarse como contenido en el concepto de la bondad de Dios: con mayor razon debemos decir que

la dialéctica en el mismo sentido objetivo corresponde al concepto del poder de Dios; así decimos que todas las cosas, esto es, lo finito como tal, están sometidas á su juicio, y con esto damos á entender que todo cae bajo la dialéctica, que es aquella fuerza universal é irresistible á la cual nada puede sustraerse por estable y sólido que parezca. Esta determinacion no es comprensiva de toda la esencia divina, no corresponde por completo á la nocion de Dios, pero forma un momento esencial de la conciencia religiosa. Además, la dialéctica se vé en todas las esferas del mundo natural y espiritual; por ejemplo, en el movimiento de los cuerpos celestes, un planeta está en un lugar del espacio, pero por su naturaleza debe tambien estar en otro, y realiza este deber, que es su esencia, moviéndose; por lo tanto, los elementos físicos se muestran como dialécticos, y el *pròceso meteorológico* es la apariencia ó forma exterior de la dialéctica de dichos elementos. El mismo principio sirve de fundamento á todos los ulteriores procesos de la naturaleza, y en virtud de él ésta se eleva sobre sí misma (para pasar á la esfera del espíritu).

Por lo que respecta á la realizacion de la dialéctica en el mundo del espíritu, y precisamente en la esfera del derecho y de la moral, conviene recordar que, segun demuestra la experiencia, lo extremo de una posicion ó de un hecho engendra su contrario, como lo expresan muchos proverbios, v. g., *summum jus, summa injuria;* lo cual quiere decir que el derecho abstracto llevado al extremo, se convierte en iniquidad; es además sabido que en política los extremos de la anarquía y del despotismo se tocan y confunden. La conciencia de la dialéctica en la esfera moral se manifiesta en estos conocidos adagios: la soberbia procede de debilidad; lo demasiado agudo se hace obtuso; áun los sentimientos corporales ó espirituales tienen su dialéctica; sabido es que los extremos del dolor y de la alegría se confunden; el corazon lleno de alegría prorumpe en llanto, y una profunda angustia se manifiesta por la risa.

ACLARACION SEGUNDA.

No debe considerarse el escepticismo como una mera doctrina de duda, sino más bien como la certidumbre de la nada de las cosas finitas. El que duda espera que su duda se resuelva, y que una de las determinaciones entre las cuales vacila aparezca subsistente y verdadera, mientras que la propiedad del escepticismo consiste en la conviccion de que el entendimiento es incapaz de conocer la verdad de donde procede un sentimiento de imperturbabilidad y de calma; este antiguo y sublime escepticismo lo vemos realizado en Sexto Empírico, y sirvió en los últimos tiempos de Roma de complemento á los sistemas dogmáticos de los estóicos y de los epicureistas. Este escepticismo no debe confundirse con el que examinamos en el § XXXIX;

esto es, con el de la escuela crítica y de las que de ella se derivan; el cual consiste en negar la verdad y certidumbre suprasensibles, afirmando que debemos atenernos á lo sensible, á las percepciones inmediatas del sentimiento.

Por lo demás, cuando hoy se considera el escepticismo como el enemigo irresistible de los conocimientos positivos, y tambien de la filosofía que trata de conocimientos positivos, debe advertirse que sólo un pensamiento intelectual abstracto y finito puede temer el escepticismo, contra el cual es impotente; pues la filosofía (1) comprende la *scepsis* como un momento, y como un momento propio dialéctico; pero la filosofía no se detiene en el resultado negativo de la dialéctica, como lo hace el escepticismo, sino que reconoce el resultado de aquella y sólo lo considera como mera negacion abstracta; pues si la dialéctica dá por resultado lo negativo, éste es al mismo tiempo positivo, y contiene aquel resultado de un modo más elevado y conteniendo ambos momentos. Esta es la determinacion fundamental de la tercera forma de la lógica; esto es, de la especulativa, ó sea de lo positivo-racional.

§ LXXXII.

c) El momento especulativo percibe, comprende, se apodera de la unidad de las determinaciones en su oposicion. En esto consiste la afirmacion que contiene su conciliacion (su solucion) y su tránsito á otra determinacion.

1.° La dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado, ó porque su verdadero resultado no es la *nada vacía* y *abstracta*, sino la negacion de determinaciones reflexivas (ciertas) (2), las cuales están por lo mismo contenidas en el resultado que no constituye un *no-sér* inmediato, sino un verdadero resultado.

2.° Este producto verdaderamente racional, si bien es resultado del pensamiento abstracto, es al mismo tiempo un todo concreto, porque no es la unidad simple y puramente formal,

---

(1) Tal como la entiende Hegel.

(2) Por lo tanto, estas determinaciones no son extrañas á las cosas, no las pone en ellas el sugeto, sino que constituyen la esencia de aquellas. La dialéctica, negando estas determinaciones, las contiene y unifica; por lo tanto, el resultado dialéctico es positivo. *(N. del T.)*

sino la unidad de dos determinaciones diferentes. Así es que la filosofía no se ocupa de puras abstracciones y de pensamientos formales; su objeto es el pensamiento concreto.

3.° La lógica del entendimiento está comprendida en la lógica especulativa, que podria componerse con los mismos elementos que aquella; lo que hay demás en esta última es el elemento dialéctico y racional, lo cual hace que se convierta respecto á la lógica ordinaria en una exposicion de las determinaciones del pensamiento, determinaciones que se enlazan por medio de relaciones necesarias, destruyendo su finidad (1).

ACLARACION.

Por lo que se refiere á su contenido, el racionalismo no es propiedad exclusiva de la filosofía, pues es propio de todos los hombres, cualquiera que sea el grado de civilizacion y de desarrollo intelectual que tengan, por lo cual desde la más remota antigüedad hasta hoy se han distinguido los hombres por su esencia racional. La manera universal y empírica de conocer lo racional se manifiesta principalmente en forma de *prejuicios* y de máximas, y el carácter de lo racional es, segun hemos expuesto (§ XLV), el sér incondicionado, y encerrar en sí mismo su determinacion; en este sentido el hombre conoce ántes que otras cosas lo racional, pues conoce á Dios como sér simple determinado por sí. Del mismo modo es tambien racional el conocimiento que cada ciudadano tiene de su patria y de las leyes que en ella rigen, pues para él son incondicionales y absolutas, debiendo sujetar á ellas su voluntad; el conocimiento del niño es tambien racional en el mismo sentido, pues conoce la voluntad de sus padres y la obedece. Por lo demás, lo especulativo no es más que lo racional, ó mejor dicho lo positivo racional, como pensamiento. En el lenguaje ordinario, la palabra especulacion se usa en un sentido vago y humilde; y cuando se habla de especulaciones domésticas ó comerciales, por una parte se dá á entender que es menester elevarse sobre lo que es inmediatamente fácil, y por otra, que lo que en tales especulaciones se contiene es subjetivo, pero no permanecerá como tal, pues debe realizarse ú objetivarse.

Sucede con esta acepcion de la palabra especulacion, como con la de la pa-

(1) Por las razones expuestas, la lógica hegeliana contiene la lógica antigua ó formal; pero dándole otra significacion, la cual se deduce de la determinacion y deduccion racional, esto es, necesaria, de los conceptos puros ó categorías ántes aceptadas, arbitraria ó empíricamente. (*N. del T.*)

labra idea, segun ya hemos dicho; habiendo muchas personas que pasan por instruidas, que hablan de la especulacion como de una cosa meramente subjetiva, esto es, que creen que pueden comprenderse bien ciertas circunstancias y relaciones naturales y espirituales, sin que sean conformes con la experiencia y sin que se puedan realizar. Mas debe decirse, por el contrario, que lo especulativo, segun su verdadero significado, no es subjetivo, sino precisamente lo que contiene de un modo más elevado los principios contradictorios (y por tanto, lo subjetivo y lo objetivo), en que se detiene el entendimiento, y por lo tanto lo especulativo es concreto y aparece como totalidad. Si decimos, por ejemplo, que lo absoluto es la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, diríamos bien; pero seria un concepto unilateral, pues enunciaria sólo la identidad, y de hecho lo subjetivo y lo objetivo no sólo son idénticos, sino tambien diversos.

Respecto del significado de lo especulativo, es de notar que debe entenderse bajo tal nombre lo mismo que se ha llamado misticismo con relacion á la conciencia religiosa y á su contenido: cuando se emplea la palabra misticismo, se quiere dar á entender lo misterioso é incomprensible que, segun la diversa educacion, se tiene por unos como lo verdadero y propio, y por otros como supersticiones é ilusiones; sobre lo cual debe considerarse que de todas maneras lo místico es misterioso; pero sólo para el entendimiento, cuyo principio es la identidad abstracta, y la mística (como sinónimo de lo especulativo y de identidad concreta), es una determinacion que el entendimiento no puede comprender, sino en su distincion y oposicion. Cuando los que reconociendo el misticismo como verdadero, juzgan sin embargo que es puramente tenebroso, hablan como si el pensamiento no significase más que la identidad abstracta, y por consiguiente creen que para alcanzar la verdad es necesario anular el pensamiento, ó como suelen decir, encadenar la razon. Mas como se ha visto, el pensamiento intelectual abstracto está tan léjos del sér consistente y supremo, que más bien aparece como el constante destructor de sí mismo, pasando á su contrario, mientras que lo racional como tal es subsistente y comprende en sí aquellos momentos ideales opuestos. Por tanto, el racionalismo tiene carácter místico, con lo cual está dicho que es superior al entendimiento, pero no que sea inenarrable é incomprensible para el pensamiento.

§ LXXXIII.

La lógica se divide en tres partes:

1.ª La ciencia del *sér*.

2.ª La ciencia de la *esencia*.

3.ª La ciencia de la *nocion* ó de la *idea*.

Ó en otros términos, la lógica encierra la ciencia del pensamiento:

1.° En su estado *inmediato* ó *en sí*.

2.° En su *reflexion* ó *mediacion*, que es el *sér por sí* y el *aparecer* de la nocion.

3.° En su vuelta sobre sí mismo y en su desarrollo dentro de sí mismo, que es la nocion *en sí* y *por sí* (1).

ACLARACION.

La division referida de la lógica, así como cuanto hasta ahora hemos dicho sobre el pensamiento, ha de considerarse como una anticipacion; la significacion y la prueba de ella resultarán del estudio del mismo pensamiento, porque en filosofía probar es poner de manifiesto la manera como el pensamiento es, por sí mismo y en sí mismo, lo que es. Las relaciones que tienen entre sí los dichos tres grados del pensamiento ó de la idea lógica deben entenderse de modo que sea la primera en órden la nocion, que es lo verdadero, y de ella salga la verdad del *sér* y de la *esencia*, las cuales aisladas no se deben considerar como verdaderas, porque el *sér* es sólo lo inmediato, y la esencia es sólo mediata. Podrá preguntarse: ¿por qué siendo esto así se principia por lo no verdadero? A lo que puede responderse que áun la verdad como tal ha de demostrarse, y esta demostracion lógica consiste en manifestar que la nocion es lo inmediato en sí y por sí, esto es, lo necesariamente inmediato. En la forma real y concreta se vé la relacion de los tres

(1) Al decir Hegel que la primera parte de la lógica constituye la *ciencia* inmediata, no dá á entender que no haya mediacion en la esfera del sér, pues en ella existen diferencias y oposicion, y por lo tanto hay mediacion; lo que eso significa es que el *sér* y sus determinaciones forman un momento inmediato respecto á la *esencia*, la cual es á su vez mediacion y tránsito respecto á la esfera de la nocion. Segun Hegel, la lógica debe obrar la fusion del *sér* y de la *nocion*, de modo que el sér aparezca como nocion pura, y la nocion como el sér más real y verdadero; el sér y la nocion son los dos momentos de la lógica, pero deben considerarse inseparables y no en el aislamiento y separacion con que aparecen en la conciencia. La nocion se divide en nocion del sér *(seyender Begriff)* ó *nocion en sí*, y en nocion como tal ó *nocion por sí*. La primera se aplica ó es propia de la naturaleza inorgánica, y la segunda corresponde á los séres orgánicos, á los animales y al hombre; pero como estos dos momentos que constituyen la unidad y la totalidad de la nocion se diferencian, deben unirse por un término medio. El tránsito del sér inmediato á la nocion se verifica á través de una série de determinaciones reflexivas, en las que el sér toca, por decirlo así, á la existencia interna de la nocion, pero sin elevarse completamente hasta ella, por lo que en esta esfera no es todavía la nocion *por sí*, y tiene sólo con el sér inmediato una relacion externa.—*Gran Lógica*. Divis. p. 30-52, conforme con el párrafo 92 de la segunda parte. La tecnología de este pasaje y el pasaje mismo, se explicarán en adelante.

grados de la idea lógica, de modo que Dios, que es la verdad, en tanto es conocido por nosotros en su verdad, esto es, como espíritu absoluto, en cuanto reconozcamos como no verdadero el mundo criado por él, la naturaleza y el espíritu finito distintos de Dios (1).

PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA.

LA CIENCIA DEL SÉR.

§ LXXXIV.

El sér es la nocion en sí. Es propio de sus determinaciones, en primer lugar *sér* ó (existir), despues diferenciarse, y pasar luégo de una á otra diferencia; tal es la forma de la dialéctica. Este movimiento progresivo produce el desenvolvimiento de cada determinacion y de la nocion *en sí*, y de este modo el sér *desciende*, por decirlo así, á sí mismo y á sus profundidades. El desarrollo de la nocion en la esfera del sér produce la totalidad de sus determinaciones, pero al mismo tiempo ocasiona la supresion del sér en su forma inmediata.

(1) Conviene fijarse atentamente en esta aclaracion, que demuestra cuán injustos son los cargos que se hacen á Hegel, diciendo que ha fundado su sistema en el vacío, pues no otra cosa es la identidad del sér y del no-sér. Los que tal dicen, confunden el no-sér con la nada, y además olvidan la diferencia sustancial que no puede ménos de haber entre la lógica y los grandes momentos del sistema, de los cuales se deduce que todo parte de la realidad concreta de la Idea, que es la realidad objetiva de Dios.

(N. del T.)

§ LXXXV.

El *sér*, lo mismo que toda determinacion lógica en general, puede considerarse como una definicion de lo absoluto, como una definicion metafísica de Dios; pero si se quiere hablar con exactitud, deberá decirse que lo que constituye estas definiciones es siempre la primera determinacion simple, y la tercera, que es la vuelta de la diferencia á una relacion consigo misma; porque dar una definicion metafísica de Dios es expresar su naturaleza en el pensamiento como tal pensamiento, y la lógica abraza todos los pensamientos en su estado de pensamientos puros. La segunda determinacion, que constituye la esfera de la diferencia, contiene las determinaciones de lo finito (1). Sin embargo, si para expresar á Dios ó lo absoluto se emplea la forma de la definicion, se representará ésta conteniendo un *substratum* (sujeto del juicio); y por consiguiente, lo *absoluto*, que debe expresar á Dios segun la significacion y la forma del pensamiento, permanecerá tambien en relacion con su predicado, que es la expresion verdadera y determinada del pensamiento, como un pensamiento que se funda sólo en la opinion, como un *substratum* indeterminado; pero supuesto que el pensamiento, que es el objeto único de la lógica, no se encuentra

(1) Se dice que la segunda esfera de la idea lógica contiene las determinaciones de lo finito, porque los términos en su estado de oposicion se limitan mútuamente. En cada determinacion de la idea hay tres momentos: el inmediato, que puede llamarse de la virtualidad ó de la identidad é infinidad abstractas; el mediato ó dialéctico, que es el de la finidad, y el momento que es á la vez inmediato y mediato, que es el especulativo ó de la finidad concreta ó positivo-racional. Estos momentos son inseparables, forman una totalidad y constituyen la idea en su acepcion científica. Como son determinaciones absolutas del pensamiento, cada momento puede considerarse como una definicion de Dios; pero el primero, y sobre todo el tercero, expresa mejor el infinito, porque contiene los dos anteriores en una unidad superior. Es menester, sin embargo, comprender y tener siempre presente que el segundo momento de la idea lógica, ó sea el momento dialéctico, es tan absoluto y necesario como los otros dos, pues las leyes que determinan las relaciones finitas de los séres son tambien invariables, universales y absolutas. *(Nota de Vera.)*

sino en el predicado, la forma de la proposicion y el sugeto de ella son enteramente supérfluos (1).

ACLARACION.

Cada esfera de la idea lógica debe mostrarse como una totalidad de determinaciones, y como representacion de lo absoluto; así el sér encierra en sí los tres grados de cualidad, cantidad y medida. La cualidad en particular es una determinacion idéntica al sér, y expresa que una cosa si pierde su cualidad deja de ser lo que es. La cantidad, por el contrario, es una determinacion extrínseca respecto al sér, y por lo mismo indiferente; así, por ejemplo, una casa es siempre una casa, sea grande ó pequeña, el rojo sigue siendo rojo, sea más claro ó más subido. El tercer grado del sér, que es la medida, es la unidad de los dos primeros, esto es, la cantidad cualitativa. Todas las cosas tienen su medida, esto es, son cuantitativamente determinadas, y es indiferente que sean mayores ó menores; pero esta diferencia tiene un límite, pasado el cual la cosa deja de ser lo que es. La medida es la determinacion que sirve de transicion á la segunda esfera fundamental de la idea, que es la esencia.

Las tres referidas formas del sér, siendo las primeras, son las más vacías y abstractas. La conciencia sensible é inmediata, como pensamiento, se limita á las determinaciones abstractas de la calidad y de la cantidad. Suele considerarse la conciencia sensible como la más concreta y rica; y aunque lo sea respecto á la materia, respecto al contenido de la materia es la más pobre y abstracta.

---

(1) En las proposiciones *el sér tiene esta ó aquella cualidad*, *lo absoluto es el sér*, el predicado expresaria la diferencia, y por tanto la finidad; pero la forma de proposicion no es adecuada á la expresion de lo verdadero, porque en la proposicion y en la definicion el elemento determinante y determinado es el predicado, y el sugeto sólo aparece como cosa indeterminada; por lo tanto, en esta esfera de la idea lógica es menester que el espíritu se aparte de esas formas del pensamiento, y que no se represente el movimiento de las determinaciones lógicas como una série de proposiciones, siendo necesario procurar que los pensamientos puros se comprendan en sus relaciones y desarrollos necesarios. Las palabras sugeto y predicado no tienen, como es sabido, el mismo valor é importancia en la lógica hegeliana que en la ordinaria.

(Nota de Vera.)

A.

Cualidad.

A.—EL SER.

§ LXXXVI.

Debe principiarse por el *sér puro*, porque el sér puro es tambien pensamiento puro, sér inmediato, simple é indeterminado, y el principio, sin estar mediatizado, debe poderse determinar ulteriormente.

OBSERVACION.

Todas las dudas y objeciones que pueden presentarse contra el principio de la ciencia por el *sér puro* y abstracto, nacen de que no se forma una idea clara de la naturaleza de este principio. Se podrá determinar el sér como *yo=yo*, como *indiferencia* ó *identidad absoluta*, etc. Se podrá partir igualmente de una verdad incontestable, de la certidumbre de la propia existencia, de una definicion ó de la intuicion de una verdad absoluta, y podrá considerarse que estas formas ú otras análogas constituyen el principio de la ciencia; pero como contienen un término medio, no pueden formar el verdadero principio. Porque hay mediacion en un término que proviene de otro término, y que pasa á otro término ó que sale de términos diferentes. Y aunque, si se tomara como punto de partida el *yo=yo* ó la *intuicion intelectual*, no se encontraria en esta forma pura

é inmediata nada más que el sér, el sér puro no seria aquí realmente el sér abstracto, sino el sér ó el pensamiento puro ó la intuicion, que contienen ó encierran la mediacion.

Si se considera el sér como uno de los predicados de lo absoluto, se tendrá esta definicion: «*lo absoluto es el sér;*» esta es la definicion más elemental, más abstracta y más vacía; es la definicion de los Eleatas, y tambien la famosa definicion por la que Dios se representa como *la esencia* (Integriff) *de todas las realidades*, en la cual se hace abstraccion de la limitacion que se encuentra en toda realidad, y Dios es pensado como el *único sér real*, como el *sér que constituye el fondo de toda realidad*, y como la *sola realidad*. Pero como la realidad contiene ya una determinacion reflexiva, esta definicion es la del Dios de Spinoza, que segun Jacobi *es el principio del sér en todas las existencias*, en todos los séres determinados.

ACLARACION PRIMERA.

Cuando comenzamos á pensar, sólo tenemos el pensamiento en su pura indeterminacion; pues la determinacion consiste en ser una cosa otra, y al principio el pensamiento no tiene otro (1). Lo indeterminado, tal como ahora lo consideramos, es lo inmediato, y no la indeterminacion mediata que consiste en elevarse sobre toda determinacion, sino meramente la inmediatidad (2) de la indeterminacion, la indeterminacion de toda determinacion, el *non plus ultra* de lo indeterminado; y á esto es á lo que llamamos el *sér*, lo cual no se puede sentir, no puede ser objeto de intuicion ni puede concebirse, pero es el pensamiento puro, y como tal constituye el principio (ó primer momento lógico). Tambien la esencia es lo indeterminado; pero lo indeterminado que habiendo pasado ya por la mediacion, encierra ó comprende la determinacion, aunque resuelta ó destruida.

ACLARACION SEGUNDA.

Los diferentes grados de la idea lógica se encuentran en la historia de la filosofía bajo la forma de sistemas distintos y opuestos, á los cuales sirve

(1) Pues es el pensamiento su mismo objeto inmediato. *(N. del T.)*

(2) Esta palabra, que no tiene uso en nuestra lengua, es de buena formacion, y la única que puede expresar el pensamiento del autor. *(N. del T.)*

de base una definicion particular de lo absoluto; y así como el desarrollo de la idea lógica se presenta como un tránsito de lo abstracto á lo concreto, así en la historia de la filosofía los primeros sistemas son los más abstractos y al par los más pobres. La relacion que existe entre los primeros y los últimos sistemas, es en general la misma que hay entre los primeros y los últimos grados de la idea lógica; de suerte que los últimos contienen á los primeros de un modo más elevado. Tal es el verdadero significado de las contradicnes que se notan en la historia de la filosofía, donde vemos que un sistema se opone á otro, y el último á los precedentes. Cuando se contradice ó ataca una filosofía, se acostumbra á expresar sólo en abstracto su significado negativo, para que la filosofía impugnada aparezca destruida y sin valor alguno. Si esto fuese cierto, el estudio de la filosofía debiera considerarse como un asunto baladí; mas en realidad ese estudio enseña que todos los sistemas filosóficos que han aparecido en el curso del tiempo han encontrado ó suscitado su contradiccion; pero es necesario confesar que si los sistemas han sido contradichos ó impugnados, la filosofía no lo ha sido ni ha podido serlo, y esto por un doble motivo; primero, porque toda filosofía que merece este nombre, tiene por contenido principal la idea; y segundo, porque cada sistema filosófico representa un momento particular ó un grado propio en el proceso del desarrollo de la idea. Contradecir un sistema filosófico, es traspasar sus límites y elevar su principio determinado á un ideal más alto. Por lo tanto, la historia de la filosofía, segun su contenido esencial, nada tiene que ver con el pasado, sino sólo con lo eterno puramente presente, no siendo su resultado una exposicion de las aberraciones del espíritu humano, sino un panteon de figuras divinas, las cuales son los diversos grados de la idea, tales como se suceden en el desarrollo dialéctico. Siendo asunto propio de la historia de la filosofía mostrar con mayor precision y exactitud cómo el desarrollo de su contenido, en parte es conforme y en parte se separa del desarrollo de la pura idea lógica, debemos notar ahora que el principio de la lógica es idéntico al principio de la historia de la filosofía. Este principio lo vemos en los Eleatas, y más propiamente en la filosofía de Parmenides, que comprende lo absoluto como sér, diciendo: «sólo el sér es, y la nada no es». Esto debe considerarse como el primer paso de la filosofía; pues si la filosofía consiste en conocer pensando, en este sistema se fijó y estableció por primera vez el pensamiento puro. Sin duda que los hombres han pensado desde su orígen, pues se distinguen de los animales por el pensamiento; pero pasaron siglos ántes de llegar á conocer el pensamiento en su pureza y como simple objeto. Los Eleatas son famosos por sus pensamientos atrevidos; mas á pesar de su renombre, debe observarse que se excedieron al reconocer el sér como verdadero, negando que lo fuese todo lo demás que es objeto de nuestra conciencia; pues ninguna cosa se concreta ó reduce al puro sér, aunque no se pueda considerar el contenido actual de nuestra conciencia como extraño al sér. Lo que sobre este punto es exacto debe formularse así. El sér como tal, el mero sér, no es per-

manente ni supremo; por su propia dialéctica pasa á su contrario, que considerado inmediatamente es la nada. Con todo esto, el sér es el primer pensamiento, y cualquier principio que adoptemos (*yo=yo*, la absoluta indiferencia ó el mismo Dios) será un concepto, pero no un pensamiento, y reducido á su contenido real, no es más que el sér puro (esto es, el ser abstracto y vacío) (1).

§ LXXXVII.

El sér puro no es más que la abstraccion pura, y por consiguiente la negacion absoluta (*das absolute negative*), la cual considerada en su estado inmediato es el *no-sér*.

OBSERVACION.

1.° De aquí se saca esta segunda definicion: «*Lo absoluto es el no sér.*» En el fondo esto es lo que significan las siguientes palabras: «*La cosa en sí es indeterminada y enteramente desprovista de formas y de contenido*,» ó bien «*Dios es la esencia más alta y no es nada más que esto;*» porque de esta manera se representa á Dios como una negacion. La nada de los budhistas, que es el principio y fin de las cosas, expresa la misma abstraccion.

2.° Cuando se oye enunciar la oposicion del sér y del no sér bajo esta forma inmediata, se encuentra tan extraordinaria que se le niega la realidad, y por otra parte se admira que no se procure más bien fijar el sér é impedir su tránsito á su contrario (al no sér). Segun este punto de vista, la reflexion deberia empeñarse en encontrar en el sér una determinacion absoluta, por la cual se distinguiera de la nada. De este modo

(1) Como se dice en el final de la segunda aclaracion, el principio del sistema de Fichte, *yo=yo*, ó el del sistema de Schelling, que es la *intuicion intelectual*, no pueden ser verdaderos puntos de partida de una filosofía, porque contienen el sér y la mediacion, es decir, conceptos que ya no son simples; el más abstracto y simple, como queda dicho, es el sér puro, por lo cual es el único y solo que puede servir de comienzo á la verdadera filosofía; lo mismo debe decirse de Dios, que si se considera como *ens realisimus*, es el término y no el principio de la ciencia, y si como mero *sér*, no corresponde á su verdadera nocion. *(N. del T.)*

se llega á confundir el sér con la materia, por ejemplo, que es susceptible de un número infinito de determinaciones, y permanece invariable bajo todos los cambios, ó á considerar el sér como una existencia individual, como el sér sensible ó espiritual más perfecto. Pero estas son determinaciones ulteriores y más concretas del sér. El sér en sí mismo, tal como se le considera aquí, al principio y en su estado inmediato, no es más que el *sér puro;* sólo en este estado de indeterminacion es la *nada* una cosa que no puede nombrarse, y su distincion del sér no es más que una mera opinion. El punto esencial de que es menester penetrarse bien, es que lo que forma ó constituye el principio (1) son estas abstracciones vacías, y que cada una de ellas (el *sér* y el *no-sér*) es tan vacía como la otra. El deseo de encontrar en el *sér* y en el *no-sér* una significacion determinada, es la misma necesidad que engendra las determinaciones ulteriores del *sér* y del *no-sér*, y les dá un valor más real y más concreto (2). El desarrollo y la exposicion de estas determinaciones, forman el objeto de la lógica. La reflexion que encuentra en el *sér* y en la *nada*, determinaciones más profundas, es el pensamiento lógico que las produce, no de una manera accidental, sino en virtud de una necesidad real.

Todas las determinaciones ulteriores del *sér* y de la *nada*, pueden considerarse por lo tanto como determinaciones más exactas y definiciones más verdaderas de lo absoluto. En ellas lo absoluto no será, como aquí se considera, una abstraccion vacía, sino una existencia concreta en que el *sér* y el *no-sér* no son más que momentos de lo absoluto.

La forma más elevada de la *nada* por sí, será la libertad; pero esta es la negacion que ha alcanzado su mayor grado de intensidad, y que es al mismo tiempo una afirmacion absoluta.

ACLARACION.

El *sér* y la *nada* deben ser distintos; es decir, envuelven en sí la distincion, pero todavia no *puesta* (ó no realizada, porque es la distincion

(1) El principio es aquí el punto de partida de la lógica y de la ciencia. *(N. del T.)*

(2) Ese prurito es la fuerza dialéctica, que obra lo mismo en el pensamiento que en la realidad, produciendo las determinaciones de ambas cosas, que en el fondo son una misma. *(N. del T.)*

abstracta). Cuando se habla de distincion se presuponen dos cosas, á una de las cuales conviene una determinacion que no se encuentra en la otra. Mas el *sér* es la completa falta de determinacion, y la *nada* es la misma falta de determinacion; la distincion entre ambos es la más abstracta de las diferencias, y por lo tanto no es diferencia. En toda distincion efectiva y real hay siempre una cosa comun á los términos que se distinguen. Si se habla de dos especies, éstas tienen de comun el género; tambien se dice que hay esencias naturales y espirituales que tienen de comun el ser esencias. Por lo que respecta al *sér* y á la *nada*, la diferencia no tiene límite; por lo tanto, es nula, porque el *sér* y la *nada* son determinaciones que no tienen fondo. Podria decirse que el *sér* y la *nada* son pensamientos, y que ambas cosas ó determinaciones tienen de comun el pensamiento; pero debe reflexionarse que el *sér* no es un pensamiento determinado y particular, sino absolutamente indeterminado, y por lo tanto imposible de distinguir de la *nada*. Preséntase sin duda el *sér* como la perfeccion absoluta, y la *nada* como su contrario; pero si decimos contemplando el universo que es el *sér*, y *nada* más que el *sér*, en ese caso destruimos toda determinacion y tenemos, en vez de la plenitud absoluta, el vacío absoluto. Lo mismo sucede respecto á la definicion de Dios como sér puro, la cual corresponde á la definicion de los budhistas, segun la cual Dios es la nada, y segun ella el hombre destruyéndose, aniquilándose, se hace Dios (1).

§ LXXXVIII.

El *no-sér* en cuanto forma una cosa inmediata é idéntica á sí misma, no difiere del *sér*. La verdad del *sér* y del *no-sér* se encuentra por consiguiente en la unidad de ambos, y esta unidad es el *venir á ser*, *el acontecer* (el *devenir*).

OBSERVACION.

1.° La proposicion «*el sér y la nada son una misma y sola*

(1) Es de la mayor importancia fijarse en estos fundamentos de la lógica, que lo son al propio tiempo de la realidad; el *sér* abstracto es la indeterminacion absoluta, y por lo tanto coincide con el *no-sér* ó con la nada, formando ambas determinaciones de la razon una antinomia, la primera y más vacía de todas; la razon pasa necesariamente y va con una fuerza irresistible de un término á otro, y esta fuerza es la dialéctica, propiedad inherente á la razon y á la idea, agente universal que se determina cada vez más concretamente en su desenvolvimiento, y que repugna que sea producto de una facultad distinta de la razon misma, de la voluntad, por ejemplo, como supone Schelling en su segundo sistema, y como con ménos aparato científico lo afirma Schopenhauer. *(N. del T.)*

cosa,» parece tan absurda á la facultad representativa y al entendimiento, que no puede creerse que se haya de tomar en serio. Y en efecto, este es el punto más difícil que ha de comprender y atravesar el pensamiento; porque el *sér* y la *nada* constituyen la oposicion en su forma enteramente inmediata, lo cual hace creer que no hay en ninguno de los dos términos determinacion alguna que le ponga en relacion con el otro. Pero hemos demostrado en el párrafo anterior que esta determinacion existe y es idéntica en ambos términos. La deduccion de su unidad es por consiguiente puramente analítica, y en general el desarrollo del pensamiento filosófico, que se verifica segun el método, es decir, conforme á la necesidad interior de las cosas, no consiste más que en *poner* lo que está ya contenido en una nocion.

Tan cierto es decir que el *sér* y la *nada* son idénticos, como decir que difieren, y que el uno no es lo que es el otro; sólo que, como el *sér* y la *nada* están aquí en su estado inmediato, y la diferencia áun no está determinada, ésta no es (en términos que se ponen de esta manera) más que un pensamiento que no se puede expresar ni definir.

2.° Es gastar inútilmente el ingenio poner en ridículo esta proposicion *«el sér y la nada no son más que una misma y sola cosa*,» alegando consecuencias absurdas que se suponen sin razon, deducidas de esta proposicion. Se dice si el *sér* y el *no-sér* son idénticos; mi casa, mi fortuna, el aire con respecto á la respiracion, tal ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, son y no son, y me es indiferente que sean ó no sean.

Pero en primer lugar, en estos ejemplos se sustituye al *sér* y á la *nada* puros y abstractos, fines particulares y cosas que tienen para mí una utilidad, y se pregunta luego si tal cosa que me es útil, me es indiferente que exista ó no, que sea ó no. De hecho la filosofía es precisamente la ciencia que debe libertar al hombre de ese gran número de fines y de consideraciones particulares, colocándole en un estado de indiferencia tal, que sea para él lo mismo que esta clase de objetos exista ó no.

Además, en estos ejemplos se trata de objetos que no existen más que por su relacion con otras existencias y otros fines; los cuales se supone que tienen realidad, y de estas suposiciones se hace depender la diferencia del *sér* ó del *no-sér* de un objeto determinado, sustituyendo así á la diferencia abs-

tracta del sér y de la nada, la diferencia de existencias concretas.

Hay sin duda fines esenciales, existencias, ideas absolutas, que vienen en parte á colocarse bajo las determinaciones del sér y de la nada; pero estos objetos concretos tienen otras determinaciones además que las del sér y del no-sér, que son las más pobres, por lo mismo que forman el principio de todo conocimiento, lo que hace que sean inadecuadas para expresar la naturaleza de estos objetos, cuya realidad está muy por cima de estas abstracciones y de su oposicion. Sustituyendo un objeto concreto al sér y á la nada puros, se cae en el vicio habitual del pensamiento, que consiste en representarse las cosas de una manera diferente de como son, en confundir objetos distintos y en hablar de unos como se deberia hablar de otros; esto es lo que sucede en este caso, en el que no se trata sino del sér y de la nada abstractos.

3.° Se dirá que no se puede comprender la unidad del sér y de la nada; hemos demostrado, sin embargo, en los párrafos precedentes cuál es la nocion de esta unidad, y esta nocion no es más que la que hemos dado. Concebir esta unidad de una manera conforme á la nocion, es entenderla; pero por entender, no se comprende ordinariamente conocer por la nocion propia de la cosa; se quiere además de la nocion un conocimiento más rico y variado, un conocimiento que pueda representarse y en que pueda encontrarse la nocion como uno de los hechos concretos, á los cuales se aplica ordinariamente el pensamiento. Supuesto que esta dificultad de comprender consiste en que no se tiene la costumbre de conservar los pensamientos abstractos puros de toda mezcla sensible, ni de percibir el sentido, la significacion íntima de las proposiciones especulativas, todo lo que puede decirse sobre este asunto es, que el conocimiento filosófico no es el conocimiento vulgar, y que no se obtiene por los mismos procedimientos que se emplean de ordinario en las demás ciencias. Si cuando se asegura que no se puede comprender la unidad del sér y de la nada, lo que se quiere decir es que no se puede representar, en este caso se está tan léjos de la verdad, como que en el número infinito de representaciones no hay una en que no esté contenida esta unidad; y diciendo que no es posible representarla, no se puede decir otra cosa sino que no se encuentra la nocion de

esta unidad en cada representacion particular, por decirlo así, en estado de ejemplo. Considérese el *venir-á-ser* (el devenir); cualquiera puede representarse el *venir-á-ser*, y se convendrá en que esta es una misma y sola representacion. Tambien se convendrá en que analizando esta representacion se encuentra en ella la nocion del sér, y al propio tiempo su contraria, la nocion de la nada; se convendrá por último en que estas dos nociones están reunidas en una sola representacion. El *venir-á-ser* es por consiguiente la unidad del sér y de la nada. El *principio*, el comienzo, suministra un ejemplo semejante al anterior; una cosa no es todavía cuando va á comenzar; sin embargo, su principio no es una pura nada; pero la nada forma tambien el sér del principio. El principio es el *venir-á-ser*, que expresa una relacion con un desenvolvimiento ulterior.

Para acomodarse á la marcha ordinaria de la ciencia, se podria comenzar la lógica por la representacion del pensamiento puro del principio; es decir, del principio considerado como principio, analizando despues esta representacion. Quizá por este medio se llegaria á demostrar de un modo más fácil y satisfactorio la indivisibilidad del sér y de la nada en una tercera nocion.

4.° Debe tambien notarse que nos chocan con razon las expresiones siguientes: «*el sér y la nada son una misma y sola cosa; la unidad del sér y de la nada, del sugeto y del objeto.*» En efecto; se pone en ellas, como constituyendo la unidad, un término que contiene la diferencia (por ejemplo, la diferencia del sér y de la nada, cuya unidad seria este término); despues se suprime ó no se reconoce esta diferencia, y se hace abstraccion de esta diferencia, como si no estuviese contenida en la proposicion. Esto es lo que hay de equívoco y de inexacto en las expresiones citadas. La verdad es que una determinacion especulativa no puede expresarse con exactitud en forma de proposicion. En estas determinaciones es necesario percibir juntamente con la unidad la diferencia que está en ella puesta y contenida. El *venir-á-ser* es la verdadera expresion del resultado de las determinaciones del sér y de la nada, en cuanto este resultado forma la unidad de dichas determinaciones; y no es sólo la unidad del sér y de la nada, sino la unidad esencialmente móvil, es decir, la unidad que no forma una relacion inmóvil consigo misma, sino que por virtud de

de la diferencia del sér y de la nada que dicha relacion contiene, se niega á sí misma conservando su unidad.

La *existencia* es por el contrario esta *unidad*, ó el *venir-á-ser* bajo esta forma de unidad, y por lo tanto es limitada y finita, encontrándose en ella la oposicion, como si hubiera desaparecido contenida virtualmente en su unidad, pero no puesta en ella, ó lo que es lo mismo, no manifiesta en dicha unidad (1).

5.° En oposicion á esta proposicion «*el venir-á-ser sirve de tránsito del sér á la nada y de la nada al sér*,» se encuentran las siguientes proposiciones: «*ninguna cosa puede venir de la nada, lo que es no puede venir más que del sér;*» las cuales establecen la eternidad de la materia y son el fundamento del panteismo. Los antiguos hicieron ya la siguiente reflexion, á saber: que en el fondo estas proposiciones destruyen el *venir-á-ser* ó lo contingente; y en efecto, lo que viene á sér, y aquello de que viene á sér, serian una misma y sola cosa. Estas proposiciones se fundan en la unidad abstracta del entendimiento, y debemos admirarnos de ver que se admitan en nuestra época con entera confianza, sin notar que son el orígen del panteismo, y sin saber que los antiguos determinaron definitivamente el valor y el sentido de estas proposiciones.

---

(1) De la antinomia del *sér* y de la *nada* fundidos en el devenir, que es su unidad, pasa la razon al sér determinado abstracto, ó sea á la existencia: este tránsito constituye el desarrollo de la nocion, el cual se verifica pasando de la virtualidad á la realidad; cada determinacion de la idea pone ó realiza un momento virtual de la nocion, y forma el momento virtual de otra determinacion ulterior; el *devenir*, por ejemplo, pone ó realiza la unidad del sér y de la nada, y contiene además virtualmente la existencia, y ésta á su vez realiza y pone una determinacion y contiene virtualmente otra, y así sucesivamente. Sobre esta parte dice Hegel en la *Gran Lógica*, págs. 79-108: «No seria difícil probar que la unidad del sér y de la nada se encuentra en todos los acontecimientos, en todos los objetos y en todos los pensamientos; debe decirse del sér y de la nada, lo mismo que de la forma inmediata y de la mediacion de las cosas, á saber: que no hay nada en la tierra ni en el cielo que no las contenga. Cuando se habla de cosas reales, el sér está representado por el elemento positivo, y la nada por el negativo, determinaciones reflexivas que tienen por fundamento la nada y el sér inmediatos. En Dios mismo la cualidad, la actividad, la creacion, el poder, etc., contienen esencialmente determinaciones negativas; por ejemplo, la produccion diferente de él.» Y más adelante añade: «Alguien se representará tal vez el sér puro bajo la imágen de la luz pura, y la nada bajo la imágen de la pura oscuridad. Mas aplicando estas imágenes sensibles al sér y á la nada, se verá que en la claridad absoluta se vé tan poco como en las absolutas tinieblas. Luz pura y oscuridad pura son determinaciones igualmente vacías. Sólo en la luz determinada, y la luz se determina por la oscuridad como ésta por aquella, se pueden distinguir los objetos; porque la luz oscurecida y la oscuridad iluminada contienen una diferencia que les dan existencia determinada.» (*N. de Vera.*)

ACLARACION.

El *devenir*, el venir-á-ser *(fieri)* es el primer pensamiento concreto, y por consiguiente la primera nocion en que el sér y la nada son abstracciones vacías. Cuando se habla de la nocion del sér, dicha nocion no puede ser concreta sino en cuanto sea un *devenir*, pues el *sér* (abstracto) no es más que la nada (abstracta), y la nada es el sér. En el sér está la nada, y en la nada el sér. Este sér que en sí tiene la nada es el *devenir*, en cuya unidad no está destruida la diferencia de ambos términos, porque si lo estuviese se reduciria el devenir al sér abstracto. El devenir contiene (pone) lo que el sér es conforme á la verdad (1).

Se ha creido que el pensamiento es lo opuesto al sér, y respecto á esta conviccion hay que preguntar qué se entiende por sér. Si el sér se considera tal como la reflexion lo determina, podremos llamarle la pura identidad afirmativa; y considerando el pensamiento, no puede ménos de reconocerse que tambien es la identidad pura consigo mismo. Al sér y al pensamiento convienen idénticas determinaciones. La identidad del pensamiento y del sér no es concreta, pues no se puede decir que la piedra como sér sea lo mismo que el hombre pensante, pues lo concreto (lo real, tal como aparece en la naturaleza) es muy distinto de las determinaciones abstractas; y cuando se habla del sér no se habla de un sér concreto, pues el sér es la abstraccion pura. De aquí se infiere cuán fútil es la pregunta relativa al sér de Dios, pues Dios es en sí lo infinitamente concreto.

El *devenir* es el primer momento concreto, y por lo tanto, la primera determinacion verdadera del pensamiento. En la historia de la filosofía, el sistema de Eráclito representa este grado de la idea lógica. Al decir Eráclito que todo era flúido (πάντα ῥεῖ), reconoció el devenir como la determinacion fundamental de cuanto existe, mientras los Eleatas, como ántes se ha dicho, comprendieron como única verdad el sér vacío y abstracto. Refiriéndose al principio de los Eleatas, dijo Eráclito: «el sér no vale más que el no sér» (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί), en cuya expresion se reconoce la negatividad (el carácter negativo) del sér abstracto y su identidad con la nada tambien abstracta, comprendidas ambas en el devenir. Aquí se ofrece un ejemplo de la verdadera oposicion de un sistema filosófico respecto á otro, oposicion que surge de que contradicho el principio de la filosofía, se eleva impulsado por su dialéctica á un momento ideal superior, á una forma más alta y concreta de la idea. Por otra parte, el devenir por sí y en sí es todavía una determinacion pobrísima que debe profundizarse y concretarse; el devenir de-

(1) Es decir, que el *devenir* es el sér real, el sér concreto ó determinado, ó lo que es lo mismo, el *sér* y su determinacion. *(N. del T.)*

terminándose llega á la vida, pero el devenir no satisface por sí la nocion de la vida; tambien es una forma más elevada del devenir el espíritu, pero más intensa y rica que el mero devenir lógico. La unidad de los momentos que constituyen el espíritu, no comprende las meras abstracciones del sér y de la nada, sino el sistema de la idea lógica y de la naturaleza (1).

C.

La existencia ó el sér determinado.

---

§ LXXXIX.

El sér y la nada, en cuanto no forman más que una cosa en el *venir-á-ser*, desaparecen. El *venir-á-ser*, á consecuencia de la oposicion del sér y de la nada que en él se contiene, llega á la unidad en que los dos contrarios se encuentran suprimidos, y el resultado de este tránsito es la *existencia*, ó más propiamente, el sér determinado, el sér fijo, *daseyn*.

OBSERVACION.

Recordaremos aquí de una vez para siempre lo que se ha dicho en el § LXXXV y en la observacion á él referente; esto es, que la marcha y el desenvolvimiento de la ciencia tiene su fundamento en el resultado, y que el resultado es lo que debe establecerse en toda su verdad. Cuando se encuentra en una nocion ó un objeto la contradiccion,—y no hay objeto en que no pueda encontrarse una contradiccion,—es decir, dos determi-

(1) La idea, saliendo de la esfera lógica, se hace primero exterior á sí misma, constituyendo la naturaleza, y luégo vuelve á sí despues de recorrer todas sus determinaciones finitas, y entónces constituye el espíritu. (*N. del T.*)

naciones opuestas y necesarias, no siendo un objeto sin contradiccion más que una pura abstraccion del entendimiento, que mantiene con cierta especie de violencia una de las dos determinaciones, y se esfuerza por alejar y por ocultar á la conciencia la determinacion opuesta que contiene la primera; cuando se encuentra, decimos, una contradiccion, se tiene la costumbre de concluir (ó afirmar) que dá por resultado la nada. Por este motivo sostenia Zenon que no habia movimiento, porque el movimiento contiene una contradiccion, y los antiguos filósofos pretendian que nada *nace* ni nada *pasa* (y estas son dos formas del venir-á-ser), no pudiendo lo *uno* ni lo *absoluto* nacer ni pasar. Esta dialéctica se detiene en el lado negativo del resultado, haciendo abstraccion de un elemento que está realmente contenido en el resultado, y que hace que sea un resultado determinado. Aquí se trata de la nada, pero de la nada que contiene el sér, y recíprocamente del sér que contiene la nada. Así es: 1.° que la *existencia* es la unidad del sér y de la nada, en cuya unidad la forma inmediata de estas determinaciones y su oposicion desaparecen en su relacion; es una unidad, de la cual el sér y la nada no forman sino dos momentos. 2.° Como el resultado es la contradiccion borrada ó suprimida, toma la forma de *unidad simple*, ó si se quiere, del sér; pero del sér que contiene una negacion ó una determinabilidad (1), lo cual es el (devenir) *venir-á-ser*, puesto bajo la forma de uno de sus momentos, esto es, bajo la forma del sér.

ACLARACION.

De este concepto se infiere, por tanto, que cuando existe un devenir (venir-á-ser), se deriva de él alguna cosa; y por tanto, que el devenir tiene un resultado. Se preguntará: ¿por qué el devenir no permanece siendo un mero devenir, sino que tiene un resultado? á lo cual responde lo que ya se ha demostrado respecto al devenir. Encierra ó contiene el devenir el sér y la nada; pero de tal modo que el uno se confunde con la otra, destruyéndose mútuamente. El devenir ó venir-á-ser se presenta en este caso como un movimiento que no puede sin embargo permanecer como movimiento abstracto, porque desapareciendo el sér y la nada en el venir-á-ser, en el deve-

(1) *Determinabilidad* y no *determinacion*, porque aquí se trata de la posibilidad de diferentes determinaciones. *(N. del T.)*

nir, la idea del venir-á-ser ó devenir es semejante á un fuego que se extingue, consumiendo su propia materia. El resultado de este proceso no es la nada abstracta, sino el sér idéntico á su negacion, á lo que llamamos sér determinado; el cual, segun su significacion, muestra que el sér se ha hecho (1).

§ XC.

a) El sér determinado, la *existencia*, es el sér con una determinabilidad, pero con una determinabilidad inmediata, y en la que no hay mas que el sér; esto es lo que constituye la *cualidad*. La existencia que se refleja en esta determinabilidad sobre sí misma (2), es el *sér existente* en general, el *algo* (3).

Ahora es menester indicar sumariamente las catogorías que se desenvuelven en la *existencia*.

ACLARACION.

La cualidad es principalmente la determinacion inmediata idéntica al sér, á diferencia de la cantidad, de que luégo hablaremos, que es tambien una determinacion del sér, pero no ya inmediatamente idéntica con el mismo, sino indiferente y exterior á él. Una cosa es lo que es por su cualidad y per-

---

(1) El sér determinado, la existencia, el *daseyn*, es el sér y la nada, que han venido á ser, ó en otros términos, el sér y la nada *in fieri*; pero la union del sér y de la nada es todavía en este caso una unidad abstracta de la que sólo puede decirse que *es*. *(N. del T.)*

(2) Ya hemos dicho que en este grado de la idea lógica la existencia es el sér determinado ó el sér con cualidad en general, es decir, el sér diferenciado y con una negacion. Mientras la diferencia subsista, la existencia no será más que existencia inmediata; pero como la negacion es inherente á la existencia, ésta niega las demás existencias, ó lo que es lo mismo, se niega á sí misma, reflejándose en las demás existencias; y en virtud de este movimiento propio de la negacion, esto es, mediante la negacion de la negacion, la existencia se transforma en el sér existente, por lo cual dice Hegel en la *Gran Lógica*: «La existencia, la vida, el pensamiento, etc., se determinan esencialmente como séres que existen, como séres vivos. Esta determinacion es de la mayor importancia, porque respecto á Dios, y para alcanzar su nocion, no basta atribuirle generalidades como la *existencia*, la *vida* ni áun la divinidad.

(3) El algo de que aquí se trata es el *quid* de los latinos, la primera nocion del espíritu subjetivo, cuando en relacion con la exterioridad se afirma vagamente como distinto de ella ó como un algo que es, y en este momento el algo es una indeterminacion que apenas ofrece carácter de realidad. *(N. del T.)*

diéndola deja de ser lo que es, porque en este grado lógico sólo consideramos el sér calificado en general ó en abstracto, que debe distinguirse de las determinaciones más elevadas de causa, sustancia, etc., y de las cosas y sus propiedades. La cualidad es esencialmente una categoría de lo finito, por lo cual tiene su aplicacion propia en la naturaleza; por eso en la esfera química, por ejemplo, los cuerpos simples ó elementos, el oxígeno, el hidrógeno, etc., deben considerarse como puras cualidades existentes. En la esfera del espíritu, la cualidad es cosa secundaria y no constituye una forma esencial y determinada del espíritu. Considerando el espíritu subjetivo que es objeto de la psicología, podemos decir que lo que se llama el carácter es cualidad del espíritu subjetivo; pero no constituye una determinacion idéntica al espíritu, no es inherente al alma, como su cualidad lo es al oxígeno y á los demás elementos químicos. Sin embargo, la cualidad se muestra en el espíritu más determinada, más unida á él, en circunstancias anormales; cuando éste pierde su libertad, como en el caso de la pasion y de la locura. Puede decirse de un insensato dominado por los celos ó por el temor, que su conciencia está determinada por la cualidad (1).

§ XCI.

La cualidad, en cuanto determinabilidad que posee el sér (2) relativamente á la negacion (negacion que está contenida en la determinabilidad, pero que se distingue de ella), es la *realidad* (3). La negacion, que no es ya la nada abstracta, sino que está aquí puesta como *existencia determinada*, no es más que una forma nueva de esta existencia, es *otra existencia*. Como esta otra existencia es una determinacion de la cualidad, dá lugar á una nueva categoría, la categoría del *sér por otro*, que no es más que una extension de la existencia determinada. El sér de la cualidad, como tal, constituye respecto de esta relacion el *sér en sí*.

---

(1) Para comprender mejor esto, véase la *Filosofía del Espíritu*, § 409. (*N. del T.*)

(2) La determinabilidad que posee el sér ó determinacion positiva.

(3) La realidad en este momento lógico es la oposicion del algo y del otro, ó lo que es lo mismo, del sér determinado y del no-sér tambien determinado; en este momento, como en el anterior, la oposicion del algo y del otro engendra un movimiento idéntico al que tiene lugar entre el sér y la nada abstractos; y así como en este caso este movimiento engendra el sér determinado, en la oposicion del algo y del otro se llega al otro del otro, que es el sér *en sí*, ó realidad inmediata, que es una realidad tal como la de un proyecto ó propósito de que se habla en la aclaracion correspondiente á este párrafo. (*N. del T.*)

ACLARACION.

El fundamento de toda determinacion es la negacion: «*Omnis determinatio est negatio*,» como dice Spinoza: una opinion inconsecuente é inexacta considera las cosas determinadas como simplemente positivas, y las cree subsistentes bajo la forma del sér; mas con el mero sér no se llega á nada, pues como ya hemos visto es el puro vacío, y por tanto no tiene subsistencia. Por otra parte, en el ya mencionado tránsito del sér abstracto al sér determinado ó á la existencia va inclusa y como velada la negacion, cuyo momento se desarrolla y llega á su colmo en el sér por sí. Si consideráramos el sér determinado ó la existencia como una determinacion positiva, ésta no seria lo que se entiende por realidad: cuando por ejemplo se habla de la realidad de un proyecto ó de un propósito, no se dá á entender que sea una cosa meramente subjetiva, sino que ya se ha convertido en sér determinado, que ya tiene existencia, que ya es algo, aunque no haya alcanzado su realizacion; en este sentido se puede decir que el cuerpo es la realidad del alma, un derecho dado la realidad de la libertad, y el mundo la realidad de la nocion de la divinidad. Mas la palabra realidad se usa tambien en el sentido de que las cosas son conforme á su nocion, como cuando se dice: este es un asunto real, este es un hombre real; en estos casos no se trata de la determinacion extrínseca é inmediata del sér, sino más bien de la conformidad del sér determinado con su nocion. Comprendida así la realidad, no es muy diversa de la idealidad, que enseñaremos á comprender como sér por sí.

§ XCII.

b) Si se considera al sér en sí como si no contuviese ninguna determinabilidad, ó como diferente de la determinacion, no se tendrá más que la abstraccion vacía del sér; pero en la existencia ó sér determinado, la determinabilidad se identifica con el sér, y esta determinabilidad puesta como negacion es el límite; por consiguiente, lo *otro* (Anderseyn, el *sér-otro*) no es un elemento que le sea indiferente y exterior, sino un momento que es inherente y propio del algo. El *algo* es por su cualidad primero finito y despues variable, de tal manera que la finidad y la variabilidad pertenecen á su sér.

ACLARACION.

En el sér determinado ó existencia, la negacion es inmediatamente idéntica al sér y constituye lo que llamamos límite; una cosa es lo que es en su límite y por su límite. No puede considerarse el límite como extrínseco al sér, sino unimismado con él. Comprender el límite como mera determinacion extrínseca del sér, nace de confundir el límite cualitativo con el cuantitativo, y aquí tratamos sólo del primero. Si, por ejemplo, consideramos una posesion que tiene tres jornadas de camino, esto es un límite cuantitativo; pero que esta posesion sea un prado, un bosque ó un estanque, constituye su límite cualitativo. Para que el hombre obre es menester que exista, que se determine, que se limite; el que no tiene en cuenta lo finito y lo desprecia, no llega á efectuar cosa alguna, se agita en medio de abstracciones y se anula.

Si consideramos más de cerca el límite, veremos que envuelve una contradiccion y que tiene, por tanto, carácter dialéctico: el límite constituye por una parte la realidad del sér determinado, y por otra es su negacion. Además, el límite como negacion del algo no es la nada abstracta, sino la nada que podemos llamar lo diferente y que constituye *el otro*. El algo engendra el otro y recíprocamente, y no se puede pensar cada uno aisladamente; el algo es el otro de sí mismo, y el algo tiene en el otro su límite objetivo. Si nos preguntamos cuál es la diferencia del algo y del otro, se verá que ambos son lo mismo, identidad que se expresa en la lengua latina con la palabra *aliud-aliud*. El otro, en su oposicion al algo y con relacion á él, es tambien un algo, y así decimos algun otro; por lo tanto, el algo respecto al otro, determinado tambien como algo, es asimismo un otro. Cuando se dice alguna otra cosa (cierta cosa), nos figuramos que la cosa considerada en sí misma es alguna cosa, y que la determinacion de ser otra se une á ella por una consideracion extrínseca. Así, por ejemplo, entendemos que la luna, la cual es otra cosa que el sol, podria existir aunque el sol no existiese. De hecho la luna tiene su otro en sí misma (sobre esto véase *Filosofía de la naturaleza*), y esto es lo que constituye su limitacion. Platon dice que Dios ha hecho el mundo de la naturaleza del uno y del otro (τοῦ ἑτερου), fundiéndolos y formando una tercera cosa que participa de la naturaleza de ambos. En esto consiste la naturaleza de lo finito, el cual, considerado como algo, no se opone indiferentemente al otro, sino que tiene en sí el otro de sí mismo, y por esto varía ó cambia. En el cambio se manifiesta la contradiccion interna de lo finito, por la cual el sér determinado tiene un movimiento que lo impulsa fuera de sí. En los conceptos intelectuales el sér aparece como una cosa meramente positiva, que reposa y tiene fijeza en sus límites; nosotros sabemos, sin embargo, que todo lo finito (y es finito el sér determinado) está sujeto

á variacion; pero en el concepto intelectual las variaciones ó cambios del sér determinado parecen sólo posibles (no necesarios), y que su realizacion no se funda en el mismo sér determinado; mas es inherente al sér determinado el cambiar ó variar, y la variacion no es más que la manifestacion de lo que es en sí el sér determinado; los vivientes mueren sólo porque viven, y porque al vivir llevan en sí el gérmen de la muerte (1).

§ XCIII.

El algo se convierte en el otro; pero el otro es tambien un algo que se convierte en otro, y así hasta lo infinito.

§ XCIV.

Pero esta es una infinidad falsa ó negativa, porque sólo contiene la negacion de lo finito, el cual se reproduce siempre y no se extingue nunca; en otros términos: en esta infinidad lo finito se presenta como *debiendo ser* suprimido, pero no siéndolo. El progreso infinito no hace desaparecer la contradiccion, porque lo propio de lo finito es contener los dos términos opuestos, y el progreso infinito no es más que la reproduccion alternada é incesante de uno de los dos términos, los cuales se llaman mútuamente.

ACLARACION.

Si consideramos separadamente los momentos del sér determinado ó de la existencia, á saber, el algo y el otro, veremos que el algo se convierte en

(1) El sér determinado tiene en sí mismo su determinacion, porque es al propio tiempo algo y otro. La unidad del algo y del otro constituye el límite; estamos en el momento lógico de lo finito, lo cual, como es al propio tiempo algo y otro, encierra la contradiccion y dá orígen al cambio ó variacion; por eso en la esfera de lo finito todo pasa, todo nace, se modifica y muere, pudiéndonos representar el universo como finito, á la manera de un rio cuyas aguas corren perpétuamente desde su nacimiento hasta el mar. Lo finito parte de la idea y vuelve á la idea. *(N. del T.)*

el otro, y que este otro es tambien un algo, el cual á su vez se transforma en otro, y así sucesivamente hasta lo infinito. La reflexion (el entendimiento) cree que mediante esta série llega á un punto elevado, á un punto elevadísimo; mas este progreso al infinito no es el infinito verdadero, el cual consiste en que el sér es en sí mismo su otro, y considerado como progreso en volver en su otro á sí mismo. Es de la mayor importancia comprender bien la nocion del verdadero infinito, el cual no se detiene en la mera infinidad de un progreso indefinido. Cuando se habla de la infinidad del espacio y del tiempo, se tiene sólo á la vista el progreso infinito; partiendo, por ejemplo, de un tiempo dado, del presente, y marchando con la imaginacion dentro del concepto de tiempo hácia atrás y hácia adelante; lo mismo sucede con el espacio, sobre cuya infinidad se han hecho muchas declamaciones vanas por respetables astrónomos. Créese todavía que el pensamiento sucumbe y debe declararse impotente, entregándose á la consideracion de esta infinidad; y es cierto que al fin desistimos de avanzar y de retroceder donde siempre hay un más allá, pero no por causa de lo sublime de esta consideracion, sino por lo enojoso y necio de tal procedimiento, que lo es porque consiste en la repeticion de la misma cosa: se pone un límite á que se llega, luégo otro, y así sucesivamente y sin término, en lo cual sólo hay un cambio superficial, sin que jamás se salga de lo finito; el que intenta librarse de lo finito con adelantar en esa infinidad, no tendrá más libertad que la que produce la huida: el que huye no es por eso libre si en la huida está ligado á la cosa de que huye. Se dice que no puede alcanzarse lo infinito, y esto es exacto; pero consiste en que este concepto de infinito no es más que la determinacion de ser una abstraccion negativa; y la filosofía no se afana por estas vaciedades, que consisten en un más allá siempre reproducido é indeterminado. Lo que la filosofía considera es lo concreto, y lo que siempre y en todas partes está presente. Se ha creido que es asunto propio de la filosofía responder á la cuestion de cómo sale el infinito de sí mismo, ó cómo crea el infinito lo finito. A esta pregunta, que envuelve el principio de una contradiccion inconciliable entre lo infinito y lo finito, se responde que no existe tal contradiccion, y que de hecho el infinito está enteramente fuera de sí, y al par no está nunca fuera de sí. Si se dijera: lo infinito es lo no finito, de hecho confesaríamos la verdad; pues lo no finito (siendo como es lo finito un concepto negativo) es la negacion de la negacion, la negacion idéntica á sí misma, y por tanto una afirmacion pura y sin mezcla.

La infinidad de la reflexion de que nos hemos ocupado, es un intento ineficaz para llegar al verdadero infinito, y ese intento se ha convertido en los últimos tiempos en fundamento de la filosofía en Alemania: lo finito debe desaparecer, y el infinito debe ser no sólo una cosa negativa, sino al par positiva. Con esa palabra deber se manifiesta la impotencia de conocer nada exacto, impotencia que no sabe hacer valer cosa alguna. La filosofía de Kant y de Fichte, por lo que se refiere á la ética, se detuvieron en el concepto fundamental de *deber;* por este camino sólo se llega á acercarse

perennemente á las leyes de la razon, y en este postulado se ha fundado la inmortalidad del alma (1).

§ XCV.

c) Pero lo que se encuentra en el fondo de esta relacion, es que cada uno de los dos términos es el otro y contiene al otro; de tal manera, que el término que pasa á el otro es el mismo que aquel á quien pasa, y pasando al otro no hace más que volver sobre sí mismo. La unidad de los términos de esta relacion, la vuelta de un término sobre sí mismo, por el intermedio del otro y en el otro, es lo que constituye la *verdadera infinidad*. Si se considera esta relacion por su lado negativo, se verá que lo que cambia es el *otro*, que se convierte ó viene á ser el *otro* del *otro*. Así es como se produce de nuevo el sér, pero el sér como negacion de la negacion, como *sér por sí*.

OBSERVACION.

El dualismo, que deja subsistente la oposicion de lo finito y de lo infinito, no nota que si se separan estos términos, se tendrá una relacion en que lo finito y lo infinito constituirán cada uno una existencia distinta y particular. Pero lo infinito, que sólo tiene una existencia particular y que tiene á su lado lo finito, halla en este último su limitacion, no es lo que debe ser; es decir, no es lo infinito, sino lo finito. En una relacion en que lo finito y lo infinito ocupan lugares distintos, en que lo finito se coloca del lado de acá y lo infinito del lado de allá del límite, se atribuye al primero, lo mismo que al segundo, un valor propio y una existencia independiente; en otros términos: en

(1) En la dialéctica del sér determinado ó de la existencia, que como se ha visto consiste en la série á que dá ocasion la oposicion del algo y del otro, aparece la primera manifestacion del infinito, á la que llama Hegel *mala* ó falsa, porque realmente no es más que lo indefinido, lo que el entendimiento reflexivo logra producir por medio de esa dialéctica del algo y del otro. *(N. del T.)*

este dualismo, lo finito es una existencia absoluta; pero desde que lo infinito lo toca, si así puede decirse, lo finito se anula, y es necesario, por consiguiente, que lo infinito no lo toque, que el uno se ponga en un lado y el otro en otro, y que se hallen separados por un abismo. La metafísica que pretende elevarse por encima de las demás en virtud de esta separacion absoluta de lo finito y de lo infinito, no es en el fondo sino la metafísica del entendimiento más vulgar, y sucede con ella lo mismo que con el *progreso indefinido*. Se concede primero que lo finito no es en sí y por sí, que está sujeto á cambios y que no tiene una existencia independiente y absoluta, y olvidándose despues todo esto, se le pone enfrente de lo absoluto y se le representa como subsistiendo por sí mismo libre de toda limitacion.

Así el pensamiento que cree elevarse de este modo á lo infinito, se encuentra con un resultado opuesto á aquel á que aspiraba, se halla en presencia de un infinito que no es más que lo finito, y ante un sér finito que el pensamiento suprime, ó por mejor decir, que no cesa de tener delante de sí, y del que hace una existencia absoluta.

Cuando se quiere expresar la unidad de lo infinito y de lo finito, se ofrecen naturalmente estas proposiciones: *lo infinito y lo finito son una misma cosa, lo verdadero y la verdadera infinidad deben considerarse como la unidad de lo infinito y de lo finito*. Estas expresiones contienen un pensamiento verdadero; pero son inexactas y equívocas, como lo hicimos notar tratando de la unidad del sér y de la nada. Puede además decirse respecto de ellas que limitan lo infinito y lo ponen como finito, porque aparece en ellas lo finito como teniendo una existencia propia y sin estar expresamente suprimido. En efecto, si lo finito y lo infinito forman una sola cosa, éste no puede subsistir tal como es fuera de esta unidad, y sus determinaciones deben modificarse al ménos como el álcali, que combinándose con un ácido pierde sus propiedades; así lo infinito formando uno de los dos miembros de la negacion deberia modificarse reuniéndose con el otro, y esto es lo que en efecto sucede al infinito abstracto é imperfecto del entendimiento; pero el verdadero infinito no obra como un ácido, la negacion de la negacion no es una neutralizacion, lo infinito negando lo finito no deja subsistente más que lo infinito, constituye la afirmacion, y lo finito no es más que la negacion que ha desaparecido.

En el *sér por sí* se produce la determinacion de la *idealidad*. La existencia considerada primero desde el punto de vista de su sér ó de su afirmacion tiene una realidad (§ XCI), y por consiguiente, lo finito tiene tambien una realidad; pero lo que constituye la realidad de lo finito es más bien su idealidad. Por la misma razon lo infinito del entendimiento, que deja subsistir á su lado lo finito, es una existencia finita que no tiene su verdad más que en su existencia ideal. Esta idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía, y la única verdadera filosofía es el *idealismo;* lo que conviene evitar á este propósito es, que se tome por infinito lo que por sus determinaciones no constituye más que una existencia particular y finita (1).

Sobre esta diferencia hemos insistido mucho aquí, porque de ella depende la nocion fundamental de la filosofía y del verdadero infinito. Y creemos haber establecido este punto de un modo decisivo por consideraciones muy sencillas, pero que tal vez por su misma sencillez no se hayan comprendido (2).

EL SÉR POR SÍ.

§ XCVI.

a) El sér por sí, en cuanto tiene una relacion consigo mismo, no es más que un estado inmediato; y en cuanto constituye una relacion de la negacion consigo misma, es el *sér por sí determinado*, el *uno*. Es un momento que excluye toda diferencia, y en que el *otro* ha desaparecido.

---

(1) Sobre este punto puede consultarse el *Ppilebo* de Platon. *(N. de Hegel.)*

(2) Hemos llegado á la categoría del *sér por sí*, atravesando, en la esfera del sér determinado, el algo y el otro y la unidad de estos dos términos, en virtud de la propiedad que tiene cada uno de ellos de ser el otro de sí mismo y el algo respecto al otro. En este momento dialéctico alcanzamos la primera nocion del infinito, que tiene en sí lo finito como término negado ó suprimido en su nocion, y nos encontramos en la esfera de la idealidad, que es la propia de la verdadera filosofía. *(N. del T.)*

ACLARACION.

El sér por sí es la cualidad perfecta, y como tal comprende el sér la determinacion de sus momentos ideales. El sér por sí, como sér, es una relacion simple consigo mismo; y como sér determinado, es la misma relacion determinada; esta determinacion no es ya la determinacion finita del algo en su diferencia con el otro, sino una relacion infinita que encierra en sí la diferencia, pero ya suprimida.

El ejemplo más exacto del sér por sí lo ofrece el *yo*, pues es determinado, y por lo tanto diverso de los demás séres y está en relacion con ellos. Por otra parte, reconocemos este campo del sér determinado en la simple forma del sér por sí en el *yo*, que es la expresion de la relacion infinita y al par negativa consigo mismo. Puede decirse que el hombre se distingue de los animales, y más aún de la naturaleza, en que se reconoce como *yo*; lo cual significa que las cosas naturales no son séres por sí, sino que como séres limitados pertenecen á la esfera del sér determinado ó de la mera existencia, y son séres por otros. Debe comprenderse el sér por sí como lo ideal, y el sér determinado, ó la existencia, como lo real. De ordinario se consideran la realidad y la idealidad como cosas opuestas é igualmente subsistentes, y se dice que además de la realidad hay la idealidad; pero la idealidad no es una cosa que está fuera de la realidad, por el contrario, la nocion de la idealidad consiste en que ella es la verdad de la realidad, es decir, que la realidad como sér en sí, es y se muestra como idealidad. Se cree que no se hace el honor debido á la idealidad, concediendo que no está privada de realidad, y por el contrario, se trata de admitir una idealidad extraña de todo punto á la realidad; semejante idealidad paralela, ó si se quiere superior á la realidad, es un nombre vano. La idealidad tiene siempre un contenido, pues es siempre la idealidad de algo, y este algo no es esto ó aquello indeterminado, sino el sér determinado como realidad determinada, el cual no corresponde exactamente á la verdad considerada en sí misma. No sin razon se ha comprendido la diferencia entre la naturaleza y el espíritu, de manera que á aquella debe referirse como determinacion fundamental la realidad, y á éste la idealidad. Mas la naturaleza no es estable y completa por sí y separada del espíritu, pues en él llega á su fin y á su verdad. Del mismo modo el espíritu no es un abstracto *más allá*, respecto á la naturaleza; siendo verdadero espíritu y fijándose como tal cuando contiene la naturaleza como término primero puesto y luego suprimido. Conviene recordar aquí el doble significado de la palabra levantar, con la cual unas veces significamos negar ó destruir, como cuando decimos que se ha levantado una prohibicion legal, mientras que otras empleamos el verbo levantar en el sentido de elevar. Este doble sentido, negativo y positivo, no es un defecto del lenguaje, aunque produzca confusion,

sino que procede del espíritu especulativo del lenguaje, que va más allá de la contradiccion meramente intelectual.

§ XCVII.

b) Pero la relacion de un término negativo consigo mismo es una relacion negativa, y por consiguiente lo *uno* se diferencia de sí mismo; y como se rechaza ó repele él mismo, pone muchos *unos*. Estos unos en su estado inmediato forman existencias distintas que se rechazan y se excluyen unas á otras.

ACLARACION.

Cuando se habla del uno, surge en el pensamiento lo múltiple, y de aquí la pregunta siguiente: ¿de dónde proviene lo múltiple? A esta pregunta no encontramos respuesta en el concepto que considera lo múltiple como un dato inmediato, en el cual la unidad se supone como término ó elemento de lo múltiple; porque en la nocion la unidad es el presupuesto ú orígen de lo múltiple, y en el pensamiento, en la idea del uno está que éste se ponga como múltiple (como muchos unos). El uno existente por sí, como tal no carece de relacion, como sucede con el sér abstracto, sino que él mismo es una relacion semejante á la del sér determinado, aunque no tiene la relacion del algo al otro, si bien como identidad del algo y del otro es una relacion consigo mismo, la cual tiene carácter negativo. La unidad se muestra aquí como incompatible consigo misma, como moviéndose ó agitándose, y poniendo ú originando de esta manera lo múltiple; pudiendo expresarse este aspecto del proceso del sér por sí con la palabra *repulsion*, en sentido figurado. La repulsion es propia de la materia, y entendemos que en ésta, considerada como múltiple, cada una de sus unidades que la forman excluye las restantes.

Por lo demás, no ha de entenderse el proceso de la repulsion de modo que la unidad sea lo que repele, y lo múltiple lo repelido, pues es la unidad lo que á sí misma se repele y pone ó crea lo múltiple; cada elemento de lo múltiple es uno, y por lo tanto todos son idénticos; por lo cual la repulsion se convierte en su término contrario, que es la atraccion.

§ XCVIII.

c) En un conjunto de unidades, cada unidad es lo mismo que las demás; cada unidad es una unidad, y forma una unidad en la pluridad; todas las unidades son por consiguiente idénticas. En otros términos, si se considera la *repulsion*, se verá que los *unos* que mútuamente se *repelen* están tambien necesariamente en relacion entre sí; y como el *uno* que repele y el *uno* repelido son ambos *unos*, éstos, repeliéndose recíprocamente, no hacen más que ponerse en relacion cada uno consigo mismo. La *repulsion* es por lo tanto necesariamente *atraccion*, y por consiguiente el sér por sí ó el *uno negativo* se encuentra anulado. La determinabilidad cualitativa que llega en el *uno* á existencia perfecta, no es aquí más que un momento que se ha extinguido y que se ha refundido en el sér determinado como *cantidad*.

OBSERVACION.

En este punto de vista se detiene la filosofía atomística, para la cual lo absoluto es el sér por sí, el *uno* y la aglomeracion de las *unidades*. Esta filosofía considera como fuerza esencial la repulsion que reside en la nocion misma del *uno;* pero lo que reune los unos no es para este sistema la atraccion, sino el *acaso*, esto es, un principio irracional. Si el *uno* no está determinado como uno y como *muchos* al mismo tiempo, la reunion de los *unos* no se podrá verificar sino de un modo puramente exterior.

El *vacío*, que es otro principio de la filosofía atomística, no es más que la repulsion misma considerada como *no-sér*, que existe entre los átomos. La nueva atomística (esto es, la física moderna que adopta este principio), rechazando los átomos, conserva las partículas y las moléculas; de este modo abandona la determinacion racional en que se fundaba el atomismo, aproximándose más á la representacion sensible. Añadiendo á la re-

pulsion la atraccion, se ha establecido la oposicion completándola, y se ha adelantado algo en el conocimiento de lo que llaman fuerzas de la naturaleza. Pero el fundamento de su relacion (de la relacion de la atraccion y de la repulsion), que constituye su existencia real y concreta, se desconocia, y era necesario que desapareciese esta oscuridad que Kant todavía dejó subsistente en su teoría de los *principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.*

En los tiempos modernos el atomismo ha adquirido una importancia, áun mayor que en la física, en las ciencias políticas. Segun esta doctrina, las voluntades individuales forman la base del Estado, y lo que atrae á los individuos son los intereses y las necesidades particulares; lo universal, el Estado mismo, no se funda más que en la relacion exterior de una convencion.

ACLARACION PRIMERA.

La filosofía atomística representa un grado esencial en el desarrollo histórico de la *Idea*, y el principio de esta filosofía es el sér por sí en la forma de la multiplicidad. Como en el dia la filosofía atomística está muy en voga entre ciertos naturalistas que prescinden de la metafísica y la niegan, es menester recordar que la metafísica, ó sea la vuelta de la naturaleza al pensamiento, es necesaria y no puede destruirse áun dentro del sistema atómico. El átomo es un pensamiento, y por tanto, comprender y explicar la materia como resultado de los átomos, es comprenderla metafísicamente. Newton recomienda de un modo explícito á los físicos que prescindan de la metafísica; pero es preciso reconocer, en honra suya, que él mismo no ha seguido su consejo. De hecho, sólo los animales que no piensan son cosas puramente físicas; pero el hombre, por su facultad de pensar, es naturalmente metafísico. Lo que debe considerarse es si la metafísica que se aplica es la exacta, es decir, si en lugar de la idea lógica concreta se aceptan por el pensamiento determinaciones unilaterales del entendimiento y forman la base de nuestros hechos teóricos y prácticos, en cuyo caso está la filosofía atómica. Los antiguos atomistas, y muchos de los modernos, consideraban el todo (el universo) como una multiplicidad; suponian que los átomos se agitaban en el vacío, y consideraban que la relacion de lo múltiple consigo mismo era puramente accidental, cuando, como hemos visto, esta relacion tiene su fundamento en la naturaleza propia de lo múltiple. Kant tuvo el mérito de comprender perfectamente la materia considerándola como unidad de la atraccion y de la repulsion. Con lo cual se sobrentiende, que la atraccion debe

admitirse en todo caso como un momento propio de la nocion del sér por sí, y por lo tanto, tan esencial en la materia como la repulsion. El defecto de esta construccion dinámica de la materia consiste en presentar la atraccion y la repulsion como datos necesarios, sin exponer de qué modo se deducen de la idea, cuya deduccion demostraria el cómo y el por qué de la identidad de la atraccion y de la repulsion. Kant sostuvo que la materia no debia considerarse como dada por sí (como sér por sí, como momento necesario de la idea); supone que está incidentalmente dotada de esas fuerzas, las cuales acepta como absolutas en su unidad; por esto los físicos alemanes abandonaron por algun tiempo la dinámica kantiana, aceptando el sistema atomístico y considerando la materia como resultado de partículas, á que llaman átomos, puestas en relacion recíproca por las fuerzas inherentes á ellas, que son la atraccion y la repulsion, ó por otras arbitrariamente imaginadas; si bien sobre este punto Kästener fue de opinion diversa. Las inconsecuencias de esta metafísica dan bastante motivo para abandonarla.

ACLARACION SEGUNDA.

En la conciencia ordinaria no se manifiesta el tránsito de la cualidad á la cantidad que se presenta en este párrafo, pues para ella la cualidad y la cantidad son dos determinaciones paralelas, pudiéndose determinar las cosas unas veces cualitativa y otras cuantitativamente, sin preguntar de dónde proceden y qué relaciones tienen entre sí estas determinaciones. La cantidad no es más que la extincion de la cualidad producida por la dialéctica de la cualidad misma. Segun hemos expuesto, lo primero que considera la razon (el principio de la ciencia y de la verdad) es el *sér*, cuya verdad es el *venir-á-sér* ó *devenir*, el cual forma el tránsito al *sér determinado*, cuya verdad es el cambiar ó la mutacion. El resultado del cambiar es el sér por sí, comprendido en la relacion del algo al otro y en el tránsito á sí mismo. El *sér por sí*, finito en los dos lados de su proceso, esto es, como atraccion y como repulsion, se ha demostrado que se anula á sí mismo como cualidad en todos sus momentos. Pero la cualidad de esta manera extinguida, aunque es un momento negativo, no es el *sér* abstracto y sin determinaciones, sino el *sér* indiferente á toda determinacion, y esta forma del sér es la que se presenta como cantidad en nuestros conceptos ordinarios. Por esto nosotros consideramos las cosas desde el punto de vista de la cualidad, y esta determinacion la consideramos idéntica al *sér*, mientras que concebimos la cantidad como una determinacion indiferente y extrínseca; así, aunque una cosa varíe en su cantidad haciéndose más grande ó más pequeña, sigue siendo lo que es (1).

(1) Entre las varias consideraciones que sugiere el atento estudio del párrafo anterior y de sus aclaraciones, tienen hoy una gran oportunidad á mi juicio: primero, la

B.

Cantidad.

A.—LA CANTIDAD PURA.

§ XCIX.

La cantidad es el sér puro en que la determinabilidad no está ya puesta como formando una sola cosa con el sér mismo, sino como indiferente y destruida.

1.° La palabra *tamaño* no expresa de una manera adecuada la cantidad, sino sólo la cantidad determinada.

2.° Los matemáticos definen ordinariamente el tamaño, diciendo que es «lo que puede *aumentarse* y *disminuirse*.» Aunque esta definicion es defectuosa, porque contiene el definido; sin embargo, las determinaciones del tamaño están representadas en ella como indiferentes á la cosa, como pudiendo cambiar de intensidad y de extension sin que la cosa deje de ser lo

---

crítica implícita, pero clara y concluyente, que comprenden de la llamada filosofía positiva que hoy está tan en voga, y que consiste en la negacion de toda metafísica; y segundo, la crítica tambien concluyente de las doctrinas de los políticos individualistas, y de su teoría de los derechos individuales absolutos é ilegislables, los cuales se fundan en el error de dar un valor absoluto á lo múltiple y á cada uno de los individuos que componen la sociedad, cuando por el contrario el valor y ser de cada individuo depende de la nocion de humanidad, y políticamente de la idea del Estado, que es la unidad social; de ambos puntos se trata más extensamente en mi Introduccion.

Por lo demás, excusado es llamar la atencion del lector sobre la deduccion de la cantidad, la cual constituye la verdadera demostracion especulativa de esta nocion, admitida por todos los filósofos sólo como concepto inmediato del entendimiento y tenida por indemostrable. (*N. del T.*)

que es; una casa, el color rojo, por ejemplo, no dejarán de ser una casa ó el color rojo, sea aquella mayor ó menor, ó éste más ó ménos intenso.

3.° *Lo absoluto es la cantidad pura.* Este es un punto de vista al cual se llega cuando se coloca lo absoluto en la *materia*, y ésta se representa como teniendo forma, pero al mismo tiempo como indiferente á toda determinacion. La cantidad es tambien una de las determinaciones fundamentales de lo absoluto, si se considera éste como la indiferencia absóluta, en que sólo hay diferencias de cantidad.

El tiempo y el espacio puros pueden tomarse como ejemplos de la cantidad, si se considera la realidad como llena por sus elementos idénticos é indeferentes.

ACLARACION.

La definicion del tamaño, que consiste en decir «que es lo susceptible de aumento ó disminucion,» que es la que usan los matemáticos, parece á primera vista evidente y plausible, y examinada más de cerca vemos que contiene en forma de proposicion ó de concepto, lo mismo que se ha dado como nocion de cantidad en el desarrollo de la idea lógica. Cuando se dice del tamaño que su nocion consiste en que puede aumentar ó disminuir, se expresa tambien que el tamaño, ó mejor dicho, la cantidad, á diferencia de la calidad, es una determinacion tal, que la cosa determinada es indiferente al cambio. Hay sin embargo un defecto en la definicion ordinaria de la cantidad, y consiste en que la propiedad de aumentar y disminuir indica que la cantidad es esencialmente variable; tambien lo es la cualidad, y la diferencia entre ambas nociones está en que la cosa permanece la misma, cualesquiera que sean las variaciones del tamaño, lo cual no sucede respecto á la cualidad. Aquí debe advertirse que en filosofía no deben hacerse definiciones meramente exactas, y mucho ménos sólo plausibles y tales que su exactitud satisfaga inmediatamente la conciencia representativa, pues han de emplearse definiciones verificadas, es decir, tales que su contenido no se asemeje á una invencion, sino que aparezcan en el pensamiento libre y fundado en él. Esta máxima tiene su aplicacion en el caso de que aquí se trata; de manera, que aunque parezca exacta la definicion matemática de la cantidad, no satisface la investigacion especulativa, que trata de saber hasta qué punto este pensamiento especial está fundado en el pensamiento universal, y por lo tanto hasta qué punto es necesaria la nocion de cantidad; con esta reflexion se relaciona

otra, á saber: si se acepta inmediatamente el concepto (intelectual) de cantidad sin la mediacion del pensamiento (sin examinar los grados anteriores de la idea lógica, de los cuales procede la nocion de cantidad, que no es por lo tanto inmediata), con facilidad se eleva á categoría absoluta por razon de su indiferencia; y de hecho sucede así cuando sólo se reconocen como exactas aquellas ciencias, cuyo objeto puede someterse al cálculo matemático, con lo que se demuestra lo mezquina que es la metafísica de que hemos hablado en el § XCVIII, la cual pone determinaciones intelectuales, unilaterales y abstractas en lugar de la idea concreta. Seria para nosotros un mal grave que hubiéramos de contentarnos con un concepto indeterminado de objetos, tales como la libertad, el derecho, la moralidad y Dios mismo, porque no pueden medirse, calcularse ni expresarse en fórmulas matemáticas; teniendo por consiguiente que dejar que cada cual pensara lo que le agradase sobre lo que más especialmente se refiere á esos objetos. Son evidentes las consecuencias destructoras que en la práctica se deducirian de esa manera de ver. Considerando más de cerca el referido punto fundamental exclusivo de las matemáticas, segun el cual la cantidad, que es un grado determinado de la idea lógica, se confunde con ella, se vé que dicho punto fundamental no es más ni ménos que el del materialismo, que llegó á su apogeo en la historia de la conciencia filosófica en Francia á mitad del siglo anterior. La materia abstracta, como determinacion indiferente y extrínseca, es la base del materialismo. Por lo demás, esta discusion se comprenderia muy mal si se desconociese el mérito de las matemáticas, ó si por pereza ó superficialidad se prescindiese ó no se diera importancia á las determinaciones cuantitavas sólo porque son extrínsecas é indiferentes. La cantidad es en todo caso un grado ó momento de la idea lógica, y como tal debe tener su puesto, primero como categoría lógica, y despues en el mundo objetivo natural y espiritual. Pero aquí se advierte la diferencia, segun la cual lo vario del tamaño no es de igual importancia para los objetos del mundo natural y para los del espiritual, que es el mundo de la interioridad libre. Sin duda consideramos tambien el contenido espiritual bajo aspectos cuantitativos; pero es claro que considerando á Dios como trino, el número tres tiene en este caso un sentido muy diverso del que le damos, por ejemplo, al tratar de las tres dimensiones del espacio ó de los tres lados del triángulo, cuya determinacion fundamental consiste en ser un plano terminado por tres líneas. Tambien en la naturaleza es diferente la importancia de la cantidad, pues en el mundo inorgánico es mayor que en el orgánico. y en éste la esfera mecánica se diferencia de la física y de la química; la primera necesita para su estudio la ayuda de las matemáticas, y sin ella no puede dar un paso, por lo cual se tiene tambien por ciencia exacta; esto recuerda lo que hemos indicado sobre la identidad del punto fundamental materialista y del exclusivamente matemático. Conforme á lo que llevamos dicho, debe notarse que es una gran preocupacion buscar la diferencia de todas las determinaciones objetivas sólo en lo cuantitativo. Sin duda el espíritu, por ejemplo, es más que

la naturaleza, el hombre es más que el animal, etc.; pero conoceríamos muy poco estos objetos y sus diferencias deteniéndonos en el más y en el ménos, y no procediendo á comprenderlos en sus propias y cualitativas determinaciones (1).

§ C.

La cantidad en la relacion inmediata consigo misma ó en la determinacion de igualdad consigo misma, que ha sido puesta por la *atraccion*, es cantidad *contínua;* mas como por otra parte contiene la determinacion del *uno*, es cantidad *discreta;* pero la cantidad contínua es al mismo tiempo cantidad discreta, porque no es más que la continuidad de *muchos unos*, y la cantidad discreta es al par cantidad contínua, porque los unos que forman la *discrecion* son *idénticos* y constituyen por consiguiente una *unidad*. De donde se sigue:

1.° Que el tamaño discreto y el tamaño contínuo no deben considerarse como dos distintas especies de tamaño, porque son dos distintas determinaciones de un mismo y solo todo.

2.° Que la antinomia del espacio, del tiempo y de la materia, relativa á la divisibilidad infinita ó la indivisibilidad de sus elementos, proviene de que en el primer caso la cantidad se considera como contínua, y en el segundo como discreta. Si no se pone el espacio, el tiempo, etc., más que con la determinacion de la cantidad contínua, son divisibles hasta lo infinito. Si se les pone sólo con la determinacion de la cantidad discreta, se llegará á un límite de division, porque se considerarán com-

(1) Estudiando atentamente esta parte de la lógica hegeliana relativa á la nocion de cantidad, se vé la insuficiencia de la lógica intelectual ú ordinaria, y más particularmente de la lógica inductiva, cuyo campeon más ilustre es en los tiempos modernos Stuart Mill, quien en el capítulo V del libro II de su lógica, capítulo que trata *De la demostracion* y de las *Verdades necesarias*, huyendo de la insuficiencia de la explicacion que se dá de los axiomas matemáticos, tenidos ordinariamente por verdades primitivas é indemostrables, cae en el absurdo de afirmar que son verdades experimentales, siendo lo cierto que dichos axiomas son determinaciones de la nocion de cantidad, la cual es á su vez una determinacion ó momento de la idea, en la cual tienen su fundamento y su verdad así la nocion de cantidad, como los axiomas que de ella derivan necesariamente. *(N. del T.)*

puestos de unidades indivisibles. Pero ambas determinaciones son igualmente incompletas (1).

ACLARACION.

La cantidad, como resultado próximo del *ser por sí*, contiene los dos lados del proceso (la repulsion y la atraccion) como momentos ideales, y por tanto la cantidad es al mismo tiempo discreta y contínua. Cada uno de estos momentos implica el otro, y por consiguiente no puede darse un tamaño sólo discreto ó sólo contínuo. Cuando se habla de estas dos especies de tamaño como distintas y opuestas, esto proviene de la reflexion abstracta, que considerando el grandor, ya se fija en uno ya en otro de los dos momentos que contiene en una unidad indivisible la nocion de cantidad. Se dice, por ejemplo: el espacio contenido en esta sala es una cantidad contínua, y los cien hombres que en ella están reunidos son una cantidad discreta. Sin embargo, el espacio es á la vez discreto y contínuo, por lo que se habla de puntos del espacio, y lo dividimos en piés, pulgadas, líneas, etc., lo que no pudiera hacerse si el espacio no fuera en sí discreto; del mismo modo la cantidad discreta, cien hombres, es tambien contínua, pues todos ellos tienen de comun pertenecer al género humano, y esto los une, siendo el fundamento de la continuidad de esta cantidad.

B. — QUANTUM.

§ CI.

La cantidad, con una determinacion esencial, que excluye todas las demás, es el *quantum* ó cantidad limitada.

---

(1) La propiedad de la cantidad de ser, á la vez discreta y contínua, está evidentemente demostrada en este párrafo, y al propio tiempo resuelta la antinomia de la divisibilidad é indivisibilidad de la materia, que reconocida al par que otras por Kant, no comprendió este filósofo que no eran antinomias de la razon, sino del entendimiento unilateral y reflexivo, pues en la razon y en el desarrollo de la idea lógica tienen su solucion y su unidad todas las antinomias; la que aquí nos ocupa se resuelve en la nocion superior de la cantidad determinada. *(N. del T.)*

ACLARACION.

El *quantum* es el sér determinado de la cantidad. La cantidad pura corresponde al sér *(abstracto)*, y el grado lógico de que aquí nos ocupamos, el *cuanto*, corresponde al *sér por sí*. El tránsito de la cantidad pura al cuanto, se funda en que la diferencia (como diferencia de la continuidad y de la discrecion) es simplemente un dato (es implícita) en la cantidad pura, y en el cuanto está puesta (realizada) de modo que la cantidad aparece diversa y limitada. Por lo cual, el cuanto se divide ó se rompe en una multitud determinada de cuantos ó de tamaños determinados y entre sí diversos, que cada uno constituye una unidad, al par que bajo otro aspecto cada uno es una multiplicidad; de este modo el *quantum* se determina como número (1).

§ CII.

La cantidad limitada recibe su determinacion y su desarrollo completo en el *número*, que tiene por elemento el *uno*, y que contiene como elementos cualitativos la cantidad discreta en los *números particulares*, y la cantidad contínua en la unidad.

OBSERVACION.

Preséntanse ordinariamente en la aritmética las diferentes formas del cálculo, como combinaciones accidentales de los números. Si hay una necesidad, una ley que presida á estas combinaciones, no puede encontrarse más que en las determinaciones que contiene la nocion misma del número. Vamos á

(1) Aquí debe hacerse notar cómo cada uno de los grados de la idea lógica reproduce los anteriores con distinto aspecto y con mayor riqueza: por eso la cantidad pura, que es pura indeterminacion, corresponde al sér abstracto, y el sér por sí, que como ya hemos dicho pone sus determinaciones para pasar al sér determinado, es en este grado lógico el número. *(N. del T.)*

indicar brevemente esta ley. Las determinaciones de la nocion del número son el *número particular*, la *unidad* y el *número* mismo, que es la unidad de ambos. La unidad aplicada á números dados es su *igualdad*. Por consiguiente, el cálculo consiste en poner los números en la relacion de la *unidad* y del *número particular*, y en producir su igualdad. Este es el principio en que reposan todas las formas del cálculo.

Como los *unos*, ó los números en general, están en un estado de indiferencia recíproca, la unidad bajo que se les reune no es más que una aglomeracion exterior. Calcular es, por consiguiente, *numerar* en general, y la diferencia de las formas del cálculo reside en el carácter propio de los números que se reunen, carácter que se determina por la unidad y por el número particular.

La primera operacion del cálculo es la *numeracion*, que consiste en componer los números, en reunir arbitrariamente muchos *unos*. Pero, propiamente hablando, el cálculo no empieza sino cuando ya se han reunido los *unos*, cuando se han formado los números.

Los números tienen, en primer lugar, una forma inmediata é indeterminada; son por consiguiente desiguales. Reunirlos y numerarlos ó denominarlos en este estado, es *sumarlos*. La determinacion que sigue inmediatamente muestra que los números son iguales, que forman una unidad y que hay un número particular que los contiene. Calcular tales números es *multiplicar*. Aquí es indiferente colocar las determinaciones del número particular ó de la unidad en cualquiera de los dos factores, y tomar el uno ó el otro por número particular ó por unidad.

La tercera y última determinacion, es la *igualdad* del *número particular* y de la *unidad*. Numerar ó determinar tales números, es *elevarlos á potencia* y primero al *cuadrado;* pero las demás potencias constituyen una nueva série de números indeterminados, que en el fondo se reducen á la multiplicacion de un número por sí mismo.

Esta tercera determinacion trae ó produce la perfecta igualdad de los dos elementos del cálculo, el número y la unidad, y por lo tanto, las tres formas expuestas son las únicas posibles del cálculo. La composicion del número llama su descomposicion, y ésta sigue las mismas determinaciones; por

consiguiente, al lado de estas tres formas que pueden llamarse *positivas*, hay otras tres que se pueden llamar *negativas* (1).

ACLARACION.

Siendo el *cuanto* el número en su plena determinacion, nos servimos de él, no sólo para determinar el tamaño, llamado discreto, sino tambien el contínuo; el número se usa en la geometría, en la cual se trata de dar determinadas configuraciones al espacio y de fijar sus relaciones.

C.—EL GRADO.

§ CIII.

El límite se ha hecho idéntico á la cantidad. Por consiguiente, la cantidad, como determinalidad *múltiple*, constituye el tamaño *extensivo;* y como determinabilidad *simple*, el *tamaño intensivo* ó el *grado*.

OBSERVACION.

Lo que distingue el tamaño contínuo y el tamaño discreto, del tamaño extensivo y del intensivo, es que los primeros se refieren á la cantidad en general, y los segundos á sus límites.

La cantidad extensiva é intensiva, lo mismo que la discreta y la contínua, no son dos especies de cantidad, de las cuales la una contiene alguna determinacion que no se encuentra en la otra. El tamaño extentivo es al mismo tiempo intensivo, y recíprocamente.

---

(1) Exponer las ideas de este párrafo en otra forma lo considero ocioso; sólo debe fijarse la atencion para comprender bien lo que el autor entiende por unidad y por número particular; aquella no es el *uno*, sino el número que contiene los números particulares.

ACLARACION.

La cantidad intensiva ó el grado es, conforme á su nocion, distinta de la cantidad extensiva ó *quantum;* por tanto, no debe consentirse que se desconozca esta diferencia y que se confundan estas dos formas de la cantidad, como lo hacen con frecuencia los físicos, v. g., cuando á propósito del peso específico dicen que un cuerpo tiene el mismo que otro, si en un mismo volúmen tienen los dos igual número de partículas ó átomos; lo propio ocurre con el calórico y con el lumínico, explicando los diversos grados de calor y de luz por el mayor ó menor número de átomos luminosos ó caloríferos. Los físicos que emplean tales explicaciones, cuando se les hace ver su insuficiencia, suelen decir que no se debe querer penetrar la esencia *(lo en sí)* de dichos fenómenos, porque es evidente que no se puede conocer, y que se sirven de esas explicaciones para facilitar la aplicacion del cálculo á esta materia; pero no se comprende por qué el tamaño, la cantidad intensiva, que tambien se expresa por números, no ha de prestarse al cálculo tan fácilmente como la cantidad extensiva. Más cómodo seria prescindir, no sólo del cálculo, sino del pensamiento. Es de notar, por otra parte, que con estas explicaciones se sale de la esfera del empirismo y de la experiencia, y se entra en la de especulacion y de la metafísica, declarada por aquellos inútil y perjudicial. Lo que la experiencia enseña es, que cuando de dos sacos de dinero uno pesa más que el otro, es porque el uno tiene, por ejemplo, doscientas monedas, y ciento el otro; las monedas se perciben por los sentidos, pero las moléculas ó átomos son superiores á la experiencia sensible, y es propio del pensamiento determinar su significado y si deben ó no admitirse. Como se ha dicho en el § XCVIII, el entendimiento abstracto es quien dá la forma de átomos al momento de la multiplicidad comprendida en el *sér por sí*, y el mismo entendimiento abstracto es quien, en el caso que hemos expuesto, considera el tamaño extensivo como la única forma de la cantidad contra lo que muestra la intuicion espontánea y el pensamiento concreto y verdadero; por tanto, resulta que no se reconoce la cantidad intensiva en su determinacion propia, y se procura reducirla á cantidad extensiva por medio de hipótesis insostenibles. Entre las objeciones que se dirigen á la filosofía moderna, es una que todo lo reduce á la identidad, por lo que en son de burla se le ha llamado filosofía de la identidad; y segun la anterior discusion se vé que la filosofía es la que conduce á distinguir lo que con arreglo á la nocion y á la experiencia es distinto, y los empíricos de profesion son los que elevan la identidad abstracta, considerándola como principio supremo del conocimiento, por lo cual su filosofía es la que debiera llamarse filosofía de la identidad. Por lo demás, es cierto que así como no hay cantidades sólo discretas ó contínuas, tampoco las hay exclusivamente exten-

sivas ó intensivas, pues ambas determinaciones de la cantidad no son diametralmente opuestas ni tienen existencia independiente; toda cantidad intensiva es tambien extensiva y vice-versa; así, por ejemplo, un grado de temperatura es una cantidad intensiva, y como tal corresponde á una sensacion simple, y si la referimos al termómetro, veremos que á un grado de temperatura corresponde una extension determinada del mercurio, y esta cantidad extensiva se convierte, con la temperatura, en cantidad intensiva; lo mismo ocurre en la esfera del espíritu: un carácter más intenso, va con su actividad más léjos que el que lo es ménos.

§ CIV.

La nocion de la cantidad determinada se realiza en el *grado*. El grado es el tamaño que está en un estado de simplicidad y de indiferencia; pero de tal manera, que la determinacion que lo hace cantidad limitada la encuentra en otro tamaño (ó cantidad). Hay aquí una contradiccion, que consiste en que un límite uno, indivisible é indiferente á toda relacion, encuentra necesariamente fuera de sí su determinacion. El grado es una cantidad inmediata, que llama inmediatamente su contraria, es decir, una *mediacion*, y que va más allá de la cantidad que se ha puesto. Esto es lo que constituye el *progreso infinito cuantitativo*.

OBSERVACION.

El número es un pensamiento, pero es el pensamiento como sér, que es exterior á sí mismo. Como pensamiento no entra en el órden de las cosas que caen bajo la intuicion, pero es el pensamiento que tiene por determinacion la forma exterior de la intuicion.

Por consiguiente, el *quantum*, no sólo puede aumentarse y disminuirse á lo infinito, sino que, segun su nocion, debe siempre ir más allá de sí mismo. El progreso infinito es la vuelta irracional de una misma y sola contradiccion, que en la cantidad determinada se realiza bajo la forma de grado. En reali-

dad puede no representarse esta contradiccion bajo la forma de un progreso infinito, y á este propósito recordaremos la siguiente expresion de Zenon en Aristóteles: «*lo mismo es decir una causa sólo una vez, que repetirla siempre.*»

ACLARACION PRIMERA.

Diciendo como los matemáticos que la cantidad es lo que puede aumentarse ó disminuirse, aunque nada hubiese que objetar contra la manera de ver que sirve de fundamento á tal definicion, siempre habria que preguntar qué es lo que nos mueve á admitir esa propiedad. Si para responder á esa pregunta se apela á la experiencia, ésta no es satisfactoria, porque nos dá el concepto pero no el pensamiento de la cantidad, y nos manifiesta que la cantidad puede aumentar ó disminuir, pero no que necesariamente aumente ó disminuya; mas en virtud del desarrollo lógico, hemos visto no sólo que la cantidad aparece como un grado del pensamiento que se determina á sí mismo, sino que está en la nocion de cantidad el deber proseguir fuera de sí (el ir siempre más allá), y que por lo tanto aquí se trata, no de una posibilidad, sino de una necesidad.

ACLARACION SEGUNDA.

El progreso cuantitativo infinito es el que suele formarse el entendimiento finito cuando se trata especialmente de la infinidad. Pero es aplicable á esta forma del progreso infinito lo que se ha dicho respecto al progreso infinito cualitativo, á saber: que no es la expresion de la verdadera infinidad, sino sólo de la que sobrepuja á lo limitado, y por lo tanto es todavía finita. Respecto á la forma cuantitativa de este progreso, que justamente Spinoza denomina infinito imaginario *(infinitum imaginationis)*, debemos decir que hay no pocos poetas (como Haller y Klopstok) que se sirven de este concepto para pintar no sólo lo infinito de la naturaleza, sino de Dios mismo; en Haller, por ejemplo, hay una famosa descripcion de Dios, la cual dice:

Junto cifras monstruosas,
millon á millon agrego,
añado mundos á mundos,
un siglo tras otro cuento;
y cuando de tal altura
con admiracion contemplo
que los números no bastan,
siendo como son inmensos,
para expresar tú grandeza,
absorto y confuso quedo.

Aquí vemos aquel constante avanzar de la cantidad y del número más allá de sí mismo; movimiento que Kant llamó horrendo, horror, que es propiamente la fatiga de poner y quitar un límite que nunca se alcanza. El mencionado poeta, en la descripcion referida de la infinidad mal comprendida, deduce esta conclusion: «que cuando los números se desvanecen, Dios está junto á él.» Con lo que se confiesa que el verdadero infinito no debe considerarse como un mero más allá de lo finito, y que para lograr su conocimiento hay que renunciar al progreso indefinido.

ACLARACION TERCERA.

Pitágoras filosofó directamente sobre los números, y comprendió como número la determinacion fundamental de las cosas. Esta manera de comprender las cosas parece á primera vista á la conciencia ordinaria paradógica y casi insensata; por lo que se ocurre desde luego preguntar qué debe pensarse de esta filosofía. Para responder á esta pregunta, debe recordarse que el objeto de la filosofía consiste en referir las cosas al pensamiento, ó más propiamente al pensamiento determinado; ahora bien, el número es un pensamiento, el pensamiento que más se aproxima á lo sensible, ó más determinadamente el pensamiento de lo sensible, entendiendo por sensible el cambio extrínseco, lo múltiple. Por lo tanto, reconocemos que es el primer paso de la metafísica el intento de comprender el universo como número. En la historia de la filosofía, Pitágoras viene evidentemente despues de la escuela jónica y de la eleática; la primera, como advierte Aristóteles, considera las cosas como materiales (como un ὑλε); la segunda, y particularmente Parmenides, llegó al pensamiento puro en la forma del sér; la filosofía pitagórica parece un puente para pasar de lo sensible á lo suprasensible. Aquí aparece lo que debe pensarse sobre tal modo de ver. Dicen algunos que Pitágoras fué demasiado léjos al comprender la esencia de las cosas como número puro, y advierten que, aunque nada hay que objetar contra la proposicion de ser todas las cosas numerables, las cosas son sin embargo más que meros números. Sin duda que las cosas son *más* que meros números; pero es menester saber lo que sea este *más*. La conciencia ordinaria, conforme á su principio fundamental, no tardará en contestar á esta pregunta con demostraciones tomadas de la experiencia sensible, y dirá que las cosas no son sólo numerables, sino al mismo tiempo visibles, olorosas, tangibles, etc. El cargo hecho á la filosofía pitagórica, expresado segun nuestra manera moderna, se reduce á decir que es demasiado idealista; pero de hecho resulta lo contrario de la relacion ó filiacion histórica de esta filosofía. Concediendo que las cosas son más que meros números, se sobrentiende que el puro pensamiento del número no llega á expresar la esencia determinada ó la nocion de las cosas; por lo tanto, en vez de decir que Pitágoras fué demasiado

léjos en su filosofía de los números, debe por el contrario decirse que no fué lo bastante; y en efecto, despues de Pitágoras vinieron pronto los Eleatas, que hicieron dar un paso más al pensamiento. Hay sin embargo, si no cosas, circunstancias de las cosas ó fenómenos naturales, cuya determinacion esencial se funda en determinados números ó en relaciones numéricas; tal es el caso de los diversos sonidos y de sus consonancias armónicas; se cuenta á propósito de esta clase de fenómenos, que Pitágoras descubriendo su ley numérica quiso comprender como números la esencia de las cosas. Mas aunque hay ciencias (todas las que hoy se llaman físico-matemáticas) que reducen á números todos los fenómenos que tienen los números por base, no puede de modo alguno concederse que la determinacion del pensamiento sea numérica; sólo se podrá conceder que se liguen las determinaciones universales del pensamiento á los primeros números, diciendo que el 1 es lo simple é inmediato, el 2 la diferencia y la mediacion, y el 3 la unidad de ambos conceptos; pero este vínculo seria meramente exterior, y no estaria en la naturaleza de los números referidos el ser la expresion propia de tales pensamientos determinados; mientras más se profundiza este asunto, más arbitrario parece ligar ó relacionar determinados números con determinados pensamientos. Puede considerarse, por ejemplo, el 4 como la unidad del 3 y del 1, pero el 4 es tambien el doble de 2; el 9 no es sólo el cuadrado del 3, sino tambien la suma del 8 y del 1, del 7 y del 2, etc. Los que en el dia dan gran significacion á los números y figuras, por un lado se entregan á un juego inocente, el cual por otra parte es señal de no saber valorar el pensamiento. Se puede decir que esas cosas envuelven un profundo pensamiento, y que pueden dar mucho en qué pensar; pero en filosofía no basta que se pueda pensar, es menester que se piense efectivamente; y el verdadero elemento del pensamiento no se debe buscar en símbolos arbitrariamente elegidos, sino el pensamiento mismo.

§ CV.

La propiedad, que tiene la cantidad de ser en sí misma y fuera de sí misma, constituye su cualidad. Por esto se reunen el *sér exterior* ó cuantitativo, y el *sér por sí* ó cualitativo.

La cantidad puesta así forma una relacion cuantitativa; relacion en la que es á la vez cantidad inmediata (un exponente) y cantidad mediata, ó cantidad que está en relacion con otra cantidad, porque los dos términos de una relacion no tienen valor inmediato, sino un valor que proviene de su relacion misma.

ACLARACION.

El progreso cuantitativo infinito aparece como un contínuo adelantar del número, más allá de sí mismo. Considerada más de cerca la cantidad en tal progreso, aparece como volviendo á sí misma; pues lo que en él se comprende, segun el pensamiento, es el sér determinado del número por medio del número mismo, y esto produce la relacion cuantitativa; diciendo, por ejemplo, 2 : 4, se tienen dos cantidades que no valen inmediatamente, sino por su mútua relacion. Esta relacion (que es el exponente de la razon geométrica) es tambien una cantidad que se distingue de las dos relacionadas, y no se altera aunque éstas varíen; por el contrario, permanece indiferente á ellas mientras el exponente no varía; así podemos sustituir 3 : 6 á 4 : 2, sin que la relacion varíe, porque en ambos casos el exponente es 2 (1).

---

(1) Vera desarrolla la doctrina de la aclaracion que precede en una extensa nota, que por su importancia traduciré casi íntegra. Dice así:

«El grado es la cantidad determinada, un *quantum;* pero no es un *quantum* que tiene lo múltiple en sí mismo, sino más bien una *multiplicidad;* esto es, una cantidad en que lo múltiple está reunido en una determinacion simple. Cuando se habla de 10, de 20 grados, etc., no se quiere designar una cantidad que es una suma ó un número particular, sino el 10.º ó el 20.º grado, ó una cantidad que ha llegado á este grado, y que contiene la determinacion de los números 10 y 20, pero como un número que ha sido suprimido y que le es exterior. Así como el 20, cantidad contínua, contiene los 20 unos como cantidad discreta, asimismo un grado contiene los *unos* como una cantidad contínua que forma la multiplicidad simple (del grado). El grado 20.º no es más que el grado 20.º, pero el grado 20.º no lo es sino por el intermedio de 20 unos, los cuales sin embargo se distinguen de él y son de él diferentes. Por consiguiente, en el grado se realiza la determinacion de la cantidad, en que el tamaño no es tal como aparece, sino porque es otra cosa que el tamaño mismo; por eso un tamaño llama otro tamaño, un grado otro grado, un límite otro límite; por donde se vé que una cantidad no sólo puede, sino que necesariamente debe cambiar, que no es un límite que *es*, sino un límite que *viene á ser*. Este venir á ser es lo que produce el progreso de la falsa infinidad cuantitativa. En efecto, el progreso, la série infinita, no es más que la repeticion indefinida de la contradiccion que contiene el *quantum*, el cual teniendo un límite, va más allá de tal límite, y por tanto es indiferente á todo límite; dicho progreso es la expresion, pero no la solucion de esta contradiccion: el entendimiento la busca en el infinitamente grande y en el infinitamente pequeño; pero considerando estos dos infinitos en su relacion, se vé que más que resolver la contradiccion, lo que hacen es expresarla en su más alto grado. Si se les considera separadamente, se verá que ni el infinitamente grande ni el infinitamente pequeño puede constituir el verdadero infinito cuantitativo, precisamente porque el primero no es más que el infinitamente grande, y el segundo sólo el infinitamente pequeño. Debe además notarse que mientras estos infinitos sean cantidades son variables, y si dejan de ser cantidades, difieren de la cantidad no sólo cuantitativa, sino tambien cualitativamente. Así, para el infinitamente grande se busca un tamaño, es decir, un *quantum* y un tamaño infinito, es decir, un tamaño que ya no es tamaño. Para el infinitamente pequeño se busca tambien una cantidad que permanezca absolutamente, esto es, cualitativamente demasiado pequeña respecto á cualquiera otra cantidad, á la cual por tanto sea opuesta. En

§ CVI.

Los dos términos de la relacion son todavía cantidades inmediatas, y las dos determinaciones, la cualidad y la cantidad, no están unidas más que por una relacion exterior. Pero como, en el fondo, la cantidad contiene dos elementos, una relacion consigo misma y una relacion exterior, ó lo que es lo mismo, el *sér por sí (Fürschseyn)* y la indiferencia respecto á toda determinacion, la cantidad se convierte en *medida*.

ACLARACION.

La cantidad, mediante el movimiento dialéctico considerado hasta aquí, iene por momento propio la vuelta á la cualidad. Se dá como nocion de la cantidad la cualidad destruida, desvanecida; esto es, la determinacion, no idéntica del sér, sino indiferente y extrínseca al mismo. Esta nocion, como ya se ha advertido, es la que sirve de base á la ordinaria definicion matemática de la cantidad, considerada como lo que es susceptible de aumento ó disminucion. Segun esta definicion, puede parecer que la cantidad es precisamente lo variable; mas aumentar y disminuir significa determinar la cantidad de otro modo; por tanto, ésta, segun su nocion, nó seria diferente de un sér determinado variable (segundo grado de la cualidad);

---

esta série indefinida de términos en que se ven disiparse las cantidades, es decir, negarse unas á otras, se encuentra desarrollada y puesta la cantidad tal como es en su nocion. Un tamaño es negado por otro tamaño, el cual es á su vez negado por otro; tenemos, pues, no sólo una negacion, sino la negacion de la negacion, es decir, una afirmacion ó el restablecimiento del primer término, pero del primer término que ha negado la primera negacion, esto es, la falsa infinidad. En una série infinita de tamaños, se nota que un tamaño por grande ó por pequeño que sea, debe desvanecerse ó negarse; pero no se reflexiona que por esta negacion el *falso infinito*, ese límite, ese más allá á que se quiere llegar, se niega tambien. Porque ese infinito se ha desvanecido lo mismo en la primera que en la segunda negacion. En otros términos, la negacion indefinida del límite no es más que la vuelta de un mismo y solo término, de un mismo y solo límite, mediante lo cual se *pone* el verdadero infinito, esto es, la cualidad de la cantidad. Esta cualidad consiste precisamente en que la cantidad encuentra su determinacion mediante su negacion en otra cantidad, ó lo que es lo mismo, que la cantidad no es sino en su relacion y por su relacion con otra cantidad. Esto es lo que produce la relacion cuantitativa. En la *Gran Lógica*, libro 1.º, segunda parte, páginas 293 y 379, se hace á este propósito una crítica del cálculo infinitesimal.»

por lo tanto, el contenido de aquella definicion indicaria que hay en la cantidad una cosa variable, que á pesar de su variacion permanece la misma. Con lo cual la nocion de la cantidad contiene una contradiccion que produce su dialéctica propia. El resultado de esta dialéctica no es meramente la vuelta á la cualidad, de manera que ésta fuese lo verdadero y la cantidad lo no verdadero, sino constituyendo la verdad de ambas nociones; esto es, formando la cantidad cualitativa ó la medida. Podemos notar á este propósito, que cuando consideramos el mundo objetivo bajo determinaciones cuantitativas, de hecho lo que tenemos siempre á la vista es la medida; esto lo expresamos en el idioma vulgar, que llama medir á fijar las relaciones y determinaciones cuantitativas. Si se mide, por ejemplo, el largo de las cuerdas vibrantes bajo el punto de vista de la diferencia cualitativa de los tonos producidos por la vibracion correspondiente á la diferente longitud de dichas cuerdas, tambien en química se fija la cantidad de las materias que se contienen en un cuerpo para conocer la proporcion ó medida que rige á las combinaciones, es decir, qué cantidades de dichas materias reunidas producen determinada cualidad (ó dan lugar á un nuevo cuerpo). Asimismo en la estática los números que se combinan tienen influencia en el resultado cualitativo que con ellos se relacionan. Fijar simplemente los números como tales, prescindiendo del punto de vista regulador que hemos indicado, es una mera curiosidad que no puede satisfacer un interés teórico ni práctico (1).

---

(1) Tambien creo conveniente trasladar aquí el comentario de Vera sobre el párrafo anterior, por más que una parte considerable de él consista en la reproduccion de la *aclaracion* de Hegel, que dejo traducida.

«El verdadero infinito, ó lo que es lo mismo, la calidad de la cantidad, es la *relacion cuantitativa*. En esta relacion el *quantum* no es ya una determinabilidad en estado de indiferencia, sino que está cualitativamente determinado, por estar absolutamente unido á otro *quantum* (á su *Jenseits*), término que era y constituia el *más allá* que no podia alcanzar y se continúa en este otro término, que es tambien un *quantum*. Estas dos cantidades no son en este caso dos cantidades unidas por un vínculo exterior, sino que cada una tiene su determinacion en su relacion con la otra. El *otro (das Andere)*, es lo que constituye la determinabilidad de ambos.—La primera relacion es inmediata ó *directa*. En ella hay tres términos, uno de los cuales, el *exponente*, forma el límite de los otros dos, y éstos no son lo que son sino en este límite; pero como no forman más que el primer momento de la relacion cuantitativa, y no están aún mediatizados, conservan la indeterminacion y la indiferencia de su naturaleza; sirva de ejemplo $\frac{a}{b}$, cuyo exponente sea *c*; *a* y *b* no son lo que son, esto es, cantidades determinadas, sino en esta relacion y por ella; por lo tanto, no tienen valor fuera de esa relacion. Mas por lo mismo que el exponente ó la relacion es lo que constituye en este caso el elemento fijo y determinado, los dos lados de la relacion son indeterminados é indiferentes á toda relacion, y por consiguiente, en lugar de $\frac{a}{b}$ ó de 2 : 4, se podrá sustituir $\frac{2\,a}{2\,b}$ ó 3 : 6, etc., sin que estos cambios afecten al exponente. No obstante, aunque en este caso el exponente sea el elemento fijo de la relacion, es tambien una cantidad, es decir, un *cuociente*, y como cuociente tiene la determinacion del *número particular* ó de la unidad; y si se considera la relacion del exponente con los otros dos

C.

La medida.

§ CVII.

La medida es la *cantidad cualitativa*, siendo primero una cantidad inmediata que tiene una existencia determinada (*Daseyn*) ó una cualidad.

ACLARACION.

La medida, como unidad de la calidad y de la cantidad, es el sér completo Cuando hablamos del sér, aparece como abstracto y sin determinaciones. Pero está en la naturaleza del sér determinarse á sí mismo y alcanzar su completa determinacion en la medida. Puede considerarse la medida como una definicion del absoluto, y por eso se dice que Dios es la medida de todas las

---

lados de la *razon*, no hay motivo alguno para tomar uno con exclusion del otro término de la *razon*, ya por número particular, ya por unidad; en la ecuacion $\frac{a}{b} = c$, tomando a por número particular y b por unidad, c será el cuociente ó el número particular que expresa el número de estas unidades. Pero si se considera á b como número particular; c será la unidad que necesita b para formar el número a, $a = c\,b$. En otros términos, el exponente no es aquí lo que debe ser, esto es, el principio generador y determinante de los dos términos de la *razon* y su unidad cualitativa, sino una cantidad y un resultado ó un producto. Esta circunstancia es la que dá ocasion á la *relacion cuantitativa indirecta* (*Umgekehrte Verhältniss*). En la relacion *directa* ó *inmediata*, los términos y su relacion ó exponente permanecen todavia distintos y exteriores unos á otros. Se tienen por una parte términos variables, y por otra un exponente fijo. El cambio de los términos se verifica fuera y con independencia del exponente, y éste no se altera por dicho cambio de modo alguno. En la relacion indirecta, por el contrario, siendo el exponente un producto cuyos factores son los dos términos, el cambio de los términos se verifica dentro del exponente mismo, es decir, se niegan dentro del exponente, que constituye su unidad determinada. Uno de los dos términos se hace tanto más pequeño cuanto el otro se agranda, y cada uno no tiene tamaño, sino en cuanto se apropia el del otro; cada uno se continúa de este modo *negativamente* en el otro, y no es lo que es sino por la negacion ó el límite que

cosas. Esta manera de ver es el fundamento de muchos cantos bíblicos, en donde el dominio de Dios sobre lo que existe se manifiesta poniendo límites al mar, á la tierra, á los rios, á los montes y áun á las diversas especies de animales y de plantas. En la conciencia religiosa de los griegos, Nemesis representa la divinidad de la medida, especialmente en el órden moral: en este concepto se dice que todas las cosas humanas, riquezas, honores, poder, alegría y deseo, tienen determinada medida, y traspasándola sobreviene la decadencia y la perdicion. Por lo que respecta á la medida, en el mundo objetivo hay existencias cuyo contenido esencial es la medida: tal es el caso del sistema planetario solar, que debe considerarse principalmente como el reino de la medida; si consideramos el reino inorgánico, la medida tiene en él tanta ménos importancia, cuanto las múltiples determinaciones cualitativas y cuantitativas que presenta se muestran entre sí más indiferentes; así,

---

el otro pone en él. De donde se sigue que cada uno contiene al otro, y que el tamaño de cada uno está determinado por el tamaño del otro, porque cada uno no debe ser más que la cantidad, que no es el otro. Esta continuacion de uno de los términos en el otro constituye su unidad, su límite simple é indivisible ó su exponente; por lo tanto, este límite penetra ambos términos, por decirlo así, completamente y constituye su totalidad, y no es un límite que se aleja indefinidamente, y que la relacion no puede alcanzar—un infinitamente grande ó un infinitamente pequeño,—sino la misma cantidad del exponente, que los dos términos de la razon se dividen inversamente, negándose uno á otro. De este modo el exponente, que en la relacion indirecta contenia ya como producto de la unidad y del número particular la unidad y el número particular, se ha convertido en el elemento comun y determinante, respecto del cual la unidad y el número particular, ó sea los dos términos de la razon, no son más que momentos finitos y variables á través de los cuales se ha realizado. En otros términos, la relacion indirecta se ha convertido en *relacion de potencia (Potenzenverhältniss)*. En la *relacion de potencia*, no existe ya la unidad y el número particular puestos en relacion por una tercera cantidad, ni vienen á encontrarse, por decirlo así, en un límite que no ponen, y por el que no son puestos los términos (la unidad y el número particular), sino que se tiene la unidad, que es ella misma número particular, y el número particular que es al mismo tiempo unidad, ó si se quiere no hay más que una sola cantidad que se pone como unidad y como número particular. En la relacion directa el exponente es un cuociente, en la relacion indirecta es un producto, en la relacion de potencia es á á la vez cuociente y producto, ó por mejor decir, no es ya un mero exponente cuantitativo, sino cuantitativo y cualitativo á la par. En efecto, en esta relacion se tiene un número, que como todo número es variable, y que por lo mismo que es variable, sale de sí mismo y de sus límites, y se muestra no como unidad abstracta y vacía *(el uno)*, ó como tamaño indeterminado, sino como relacion y como relacion determinada, y en fin, como principio generador de la relacion. Así en la relacion de potencia, la relacion sale de sí misma sin dejar de ser ella misma, y permanece idéntica á sí misma, haciéndose diversa de sí misma. De este modo la cantidad se halla completamente desarrollada y se pone tal como es en sí y por sí, es decir, trae de nuevo la *cualidad*. En efecto, primero teníamos la cualidad, es decir, el elemento fijo y determinado del sér, frente el cual se colocó la cantidad, esto es, el elemento variable, es decir, lo que segun la definicion matemática puede aumentar ó disminuir. Pero lo que aumenta y disminuye debe tener tambien un elemento fijo é invariable, y por consiguiente la cantidad contiene una contradiccion que constituye la dialéctica y el desarrollo de la cantidad. El resultado de esta dialéctica es la vuelta de la cualidad, no de la cualidad primera, de la cualidad separada de la cantidad, sino de la cualidad que está combinada con la cantidad, ó de la *cantidad cualitativa*, que es la *medida*.

por ejemplo, la cualidad de una roca ó de un rio es indiferente á la determinacion de tamaño. Pero considerando mejor estos y parecidos objetos, vemos que no son extraños á la determinacion de medida, y que el agua del rio y los minerales de la roca, analizados químicamente, tienen cualidades que dependen de las relaciones cuantitativas de los elementos ó cuerpos simples que los constituyen. En la naturaleza orgánica la medida se presenta á primera vista. Las diversas especies de animales y de plantas tienen una medida determinada en su conjunto y en cada una de sus partes, y se observa que las formas orgánicas imperfectas que más se acercan á la naturaleza inorgánica, se distinguen de las superiores porque su medida es más indeterminada: en los moluscos llamados cuernos de Ammon los hay microscópicos, y otros que tienen el tamaño de una rueda de carro. Esta indeterminacion de la medida se vé tambien en las plantas que ocupan los últimos grados del organismo, como por ejemplo, en las algas.

§ CVIII.

Como la medida reune la cualidad y la cantidad en una unidad *inmediata*, la diferencia de la cualidad y de la cantidad se produce tambien en la medida de un modo inmediato. La cantidad específica es por una parte cantidad pura, y puede aumentarse y disminuirse sin que la medida, como *regla*, se destruya; y por otra parte, el cambio de la cantidad produce el cambio de la cualidad.

ACLARACION.

La identidad de la cualidad y de la cantidad en la medida, es todavía una identidad en sí, pero no una identidad puesta; por lo que estas dos determinaciones, cuya unidad constituye la medida, tienen valor independiente; quiero decir, que por una parte las determinaciones cuantitativas del sér determinado pueden cambiarse sin que su cualidad se altere, y por otra esta indiferencia de aumentar y disminuir tiene un límite, pasado el cual se cambia la cualidad. Por ejemplo, el grado de temperatura del agua es indiferente respecto á su fluidez; pero hay un punto, respecto al aumento y disminucion de la temperatura, pasado el cual el agua se convierte en vapor ó en hielo. Cuando se verifica un cambio cuantitativo, parece al principio que no tiene límite; pero se vé luego que el cambio, que al parecer no

tenia límite, llega á afectar la cualidad. Esta antinomia de la medida fué puesta de manifiesto por los griegos con muchos ejemplos, preguntando, v. g., si un grano es un monton de trigo, ó si arrancar una cerda á la cola de un caballo la deja pelada. Si, considerando la naturaleza de la cantidad como determinacion indiferente y extrínseca al sér, se contesta negativamente á esas preguntas, debe, sin embargo, concederse que la indiferencia de aumentar y disminuir tiene su límite, pues llega un punto en que de añadir un grano resulta un monton, y de quitar una crin una cola pelada. Además de estos ejemplos hay el cuento del aldeano, que aumentó la carga de un asno que corria bien, hasta hacerlo sucumbir bajo el peso que se habia hecho intolerable. Deciase sin razon que esto era una vana disputa de escuela, porque en realidad se trata del pensamiento, y es muy importante fundarse en él para la práctica, principalmente en moral. Así respecto á nuestros gastos debe haber cierta latitud, pero debe haber un *máximum* y un *mínimum*. Si se traspasa en más ó en ménos la medida determinada de las relaciones individuales, la naturaleza cualitativa se hará valer del mismo modo que en el ejemplo de las diversas temperaturas del agua, y lo que podia considerarse como prudente economía, se convertirá en avaricia ó disipacion. Lo mismo sucede en política; de manera que el gobierno de un Estado que puede considerarse independiente de la extension de su territorio, del número de sus habitantes y de otras determinaciones análogas, depende de todas ellas reunidas. Si consideramos un estado de cuatro mil millas cuadradas de territorio y de cuatro millones de habitantes, será indiferente que diez y seis millas cuadradas ó un par de millones de habitantes tengan más ó ménos influencia efectiva en el gobierno; pero es claro que aumentando ó disminuyendo contínuamente se llega finalmente á un punto en que, prescindiendo de otras circunstancias, sólo por efecto del cambio cuantitativo cambia la cualidad del gobierno. El gobierno de un pequeño canton de Suiza no se adapta á un gran reino, y el gobierno de la república romana no es aplicable á un pequeño Estado aleman.

§ CIX.

El cambio de cantidad, que hace que una medida pierda la determinacion de su cualidad, produce primero la destruccion de la medida. Pero como la otra determinacion cuantitativa á que dá orígen esta supresion es tambien una relacion cualitativa, la supresion de la medida produce una nueva medida. Este tránsito de la cualidad á la cantidad y de ésta á aquella, puede representarse tambien como un *progreso infinito* en que la medida se encuentra á la vez suprimida y restablecida.

ACLARACION.

La cantidad no es sólo, como hemos visto, lo variable, esto es, la capacidad de aumentar y disminuir, sino más propiamente, el ir más allá de sí misma. La cantidad conserva esta naturaleza suya en la medida. Como la cantidad contenida en la medida traspasa un cierto límite, viene á destruirse la cualidad correspondiente á aquella; pero no se niega la cualidad, sino una determinada cualidad, á la que se sustituye otra cualidad. El proceso de la medida puede representarse como una línea nodal, y aparece como una série de meros cambios de cantidad en los cuales la cantidad afecta la cualidad. En la naturaleza se encuentra esta línea nodal bajo varias formas; de este modo pueden considerarse las diversas maneras de unirse el agua á ciertos cuerpos en cantidades que pueden aumentar ó disminuir variando las cualidades de aquellos. Lo mismo sucede con los diversos grados de oxidacion de los metales; y la variedad de los tonos (acústica) puede considerarse como ejemplo de la conversion del cambio cuantitativo en cualitativo que tiene lugar en la medida.

§ CX.

Lo que tiene lugar en el fondo de este movimiento, es que la forma inmediata de la medida como tal se destruye: la cualidad y la cantidad están en él, primero en un estado inmediato y la medida no es más que su *identidad relativa*. Pero en la medida se produce la necesidad de la supresion de la medida; y esta supresion, que es la negacion de la medida, produce la unidad de la cualidad y de la cantidad, así como la unidad reflexiva de la misma medida (1).

(1) Véase el comentario de Vera sobre este párrafo:

«La medida es una de las categorías más importantes y á la vez más difíciles. Es de las más importantes, porque contiene las determinaciones generales de las relaciones de la cantidad y de la cualidad, y por consiguiente los fundamentos de una teoría matemática de la naturaleza. Los movimientos de los cuerpos celestes están arreglados á medida, y las diversas especies de animales y de plantas tienen cada una determinada medida. Cada parte ó miembro del animal ó de la planta tiene tambien una medida cierta, esto es, una cantidad y una cualidad por las cuales está en relacion con los demás miembros ó partes, y cada especie está asimismo determinada por su medida. Cuando medimos, aunque al parecer sólo *contamos*, medimos en realidad para deter-

§ CXI.

Lo infinito, la afirmacion como negacion de la negacion, contiene ahora en lugar de los términos abstractos el *sér* y la *nada*, lo *uno* y lo *múltiple*, etc.; la cualidad y la cantidad. *a)* Primero la cualidad pasó á la cantidad (§ XCVIII), y la cantidad á la cualidad (§ CV), y por consiguiente se produjeron como nega-

---

minar, y determinamos al mismo tiempo la cualidad. Así es que cuando medimos la longitud de las cuerdas ó la longitud y número de las vibraciones del éter, tenemos presente la diferencia cualitativa de los sonidos ó de los colores y la determinamos; así tambien combinamos las sustancias químicas en ciertas proporciones para conocer las medidas determinadas de estas combinaciones, es decir, las cantidades que producen ó tienen cualidades determinadas. La dificultad de esta categoría de la medida consiste en que siendo la combinacion de la cantidad y de la cualidad, la una oculta, por decirlo así, á la otra, y por tanto es expuesto á que alguna se olvide y á que ambas se confundan. Hé aquí cuáles son las principales determinaciones de la medida: en primer lugar debe recordarse que en la medida la cantidad no es indeterminada é indiferente al límite, sino que tiene un límite determinado, el cual constituye la cualidad del sér á que la medida se refiere. Todo sér tiene una medida. Cuando la medida desaparece, el sér entero, con su cantidad y su calidad, se destruye. La medida es primero *medida inmediata*, medida que todavía no está mediatizada, que no es más que en sí, y que por tanto no es medida en sí y por sí. Por consiguiente, la cantidad y la cualidad aunque inseparables no son todavía idénticas, y la medida es una regla determinada pero arbitraria (el pié, la longitud del péndulo, una temperatura ó unidad de calor ú otras medidas semejantes), ó si se quiere una cantidad especificada y que especifica otras cantidades; pero como la medida contiene una cantidad, no es sólo la cantidad de un término distinto de ella, sino la suya propia, la que mide y especifica. Sin embargo, como en la medida ni la cantidad es todavía la cualidad ni ésta aquella; esto es, como la calidad y la cantidad son todavía distintas, la cantidad conserva en la medida su carácter indeterminado, lo cual hace que pueda cambiar hasta cierto punto sin que la cualidad varíe. Mas por otro lado, por lo mismo que la cantidad y la cualidad están reunidas en la medida, la cantidad no puede cambiar sino dentro de ciertos límites, y si se traspasan se destruye ó altera la cualidad. El aumento ó la disminucion de la temperatura, por ejemplo, no afecta al principio la cualidad del agua; pero cuando los cambios traspasan ciertos límites, el agua se convierte en vapor ó en hielo. En la esfera del espíritu estas relaciones tienen ménos importancia, porque están subordinadas á otras superiores, pero tambien hacen su papel; así que la virtud se convierte en vicio, la economía y parsimonia se convierte en avaricia, la liberalidad en profusion, cuando se pasan ciertos límites. La legislacion de un Estado debe, hasta cierto punto, armonizarse con su extension, y hay un límite pasado el cual su engrandecimiento es causa de su ruina. Los griegos habian ya notado esta propiedad y esta contradiccion de la medida sin encontrarle solucion, y le habian dado una forma popular en los argumentos del monton de trigo y de la calvicie. Lo que constituye el monton de trigo no es sólo la *cantidad*, sino la *cualidad*, es decir, la esencia del monton, porque el mismo número de granos podria no formar un monton; de manera que se pueden añadir ó quitar granos sin formar ó destruir un monton, pero hay un punto, pasado el cual habrá ó no habrá monton. Estos argumentos, como hace notar

cion. *b)* En la medida que constituye su unidad se diferenciaron primero, no siendo la una sino por el intermedio de la otra. *c)* Por último, la forma inmediata de esta unidad desaparece, y por lo tanto esta unidad se pone tal como es en sí; esto es, formando una relacion simple consigo misma, relacion que envuelve y suprime á la vez el *sér* así como sus formas. El sér inmediato, que en la negacion de sí mismo ha puesto un término medio para ponerse en relacion consigo mismo, término medio que se ha borrado para producir esta relacion, y por con-

---

Hegel, no son sofismas ó discusiones ociosas de escuela, sino que expresan la necesidad que siente el espíritu de comprender estas determinaciones y relaciones. Así, pues, tenemos una medida que por lo mismo que es variable llama otra medida, es decir, que se tienen dos medidas que recíprocamente se miden y que cada una no es sino con relacion á la otra, lo que hace que la cantidad y la cualidad de la una estén invariablemente ligadas á la cantidad y la calidad de la otra. Tal es, por ejemplo, la relacion de la temperatura general de un medio y la específica de los cuerpos colocados en él; tal la relacion del espacio y del tiempo en la ley de la caida de los graves ó en el movimiento de los cuerpos celestes. (Sobre este punto véase *Gran Lógica*, libro 1.º, cap. 1.º, § III, y *Filosofía de la naturaleza*, § CCXLVII y siguientes.) De donde se sigue que el cambio de la cantidad ó de la calidad de uno de los términos ocasiona el cambio del otro. Pero como estamos en la esfera de la medida, cualquier cambio de medida no hace más que producir una medida nueva ó una nueva relacion, cuyos términos son dos medidas. De este modo se tienen una ó muchas séries indefinidas de medidas que están ligadas por una relacion invariable, lo que equivale á decir que cada término tiene una relacion cuantitativa y cualitativamente determinada con otro cualquier término de la série; de manera que la cantidad determina la cualidad, y ésta á aquella, no sólo en cada medida, sino que la cantidad y la calidad de cada medida determinan las de otra cualquiera, ó por mejor decir, de la série entera, y son á su vez determinadas por ella. Esto produce en la medida un estado de *afinidad* y de *neutralidad* (ejemplo, afinidad química); porque cada medida, al par que está en relacion con otras medidas (afinidad), conserva su independencia respecto á ellas y las neutraliza en su *unidad*. Pero en una série constituida de este modo, cada término no es lo que es sino por otro término y en otro término; y como está en relacion con todos los demás términos, se sigue que hay un círculo de relaciones en que conservando cada término su natureleza propia, puede sustituirse á otro; sirvan de ejemplo los equivalentes químicos y las relaciones de los sonidos. Así es que hay una série de medidas, una linea nodal, como dice Hegel, compuesta de términos á la vez distintos é idénticos, discretos y continuos, extensivos é intensivos, que pueden reemplazarse mútuamente y formar cada uno en un sistema de medidas, ya la medida principal, ya uno de los miembros del sistema; por ejemplo, un sonido puede servir de nota fundamental ó ser una nota de otro sistema de acordes, de lo que en música se llama de un tono (esto se vé claro en la escala de do mayor; esta nota es la fundamental de ella, pero en las escalas de los otros tonos es sólo una nota secundaria). Porconsiguiente, se tiene un sistema de medidas, en que siendo cada una en sí y por sí, es tambien en otra y se continúa en ella, y no es en sí y por sí, sino continuándose en otra medida que niega á su vez. Lo que de esta manera se pone es la supresion de la medida, es decir, la sustitucion de una medida por otra, y en el fondo la indiferencia y la identidad de toda medida, y por tanto de la cantidad y de la cualidad, surgiendo la Esencia (*Das Wesen*). *Dios es la medida de todas las cosas*, es una definicion de Dios más profunda que *Dios es el sér*. La medida es tambien la nocion bajo la cual los ju-

siguiente un nuevo estado inmediato, este sér intermedio, decimos, se convierte en *la esencia* (1).

ACLARACION.

El proceso de la medida no es sólo la falsa infinidad del progreso infinito bajo la forma de una transicion perenne de la cantidad á la cualidad y de ésta á aquella, sino la verdadera infinidad del tránsito del *mismo* al *otro*. Las cualidades están en la medida recíprocamente opuestas, como el algo y el otro. Pero la cualidad es en sí cantidad y recíprocamente; y puesto que en el proceso de la medida ambas se compenetran, cada una se convierte en la otra y resulta negado el *sér* en sus determinaciones, y el sér así disipado constituye la esencia. La esencia existia ya en la medida, y el proceso de ésta consiste en ponerse como lo que es en sí. La conciencia comun comprende las cosas de un modo positivo, y las considera segun su calidad, su cantidad y su medida. Estas determinaciones inmediatas no se presentan sin embargo como permanentes, sino como transitorias, y la esencia es el resultado de su dialéctica. En la esencia no encuentra ya lugar la transformacion, sino la relacion. En el sér la forma de la relacion es nuestra reflexion: por el contrario, en la esencia la relacion es la determinacion propia. Cuando en la esfera del sér el algo se transforma en otro, el algo desaparece: no sucede así en la esencia; aquí no tenemos un verdadero otro, sino la diversidad, la relacion del uno con su otro. La formacion de la esencia no es una transformacion, pues en el tránsito de lo diverso á lo diverso, lo diverso no se destruye si no permanece en su relacion. Así decimos, por ejemplo: el sér es la nada, el sér es por sí, y tambien la nada es por sí. Pero no ocurre lo mismo con lo positivo y lo negativo, los cuales sin duda contienen las determinaciones del sér y de la nada; pero lo positivo por sí nada significa, sino que es tal con relacion á lo negativo, y lo mismo sucede con lo negativo. En la esfera del sér la relacion es en sí, y por el contrario, en la de la esencia la relacion está puesta. Estas son las diferencias principales de las formas del *Sér* y de la *Esencia*. En el *Sér* todo es inmediato; en la *Esencia*, al contrario, todo es relativo.

---

dios se presentaron á Dios, y la que dá el tono fundamental de su poesía sagrada, en la que Dios es el sér que pone límites á todas las cosas, á los mares, á los continentes, á los rios, á las montañas, á las plantas y á los animales. Entre los griegos esta nocion se presenta bajo la forma de Némesis, que hiere y destruye á los que se elevan demasiado restableciendo el equilibrio de todas las cosas. Por último, en esta nocion se funda la creencia de que todas las cosas humanas, riquezas, honores, poder, alegria y dolor, tienen una medida determinada, fuera de la cual sobreviene su destruccion. En la *Gran Lógica* se expone á este propósito una crítica de las teorías de las afinidades químicas de la explicacion del movimiento acelerado y retardado, y se hacen consideraciones sobre la ley de la caida de los graves, asuntos que se tratan en la *Filosofía de la Naturaleza*.»

(1) El sér inmediato de la medida se transforma en la esencia que contiene todas las determinaciones anteriores, y origina otras nuevas. *(N. del T.)*

SEGUNDA PARTE DE LA LÓGICA.

LA CIENCIA DE LA ESENCIA.

§ CXII.

En la *Esencia*, la *nocion* está sólo *puesta*. Las determinaciones de la nocion tienen en la esencia un carácter puramente relativo, y no se reflejan todavía completamente en ellas mismas. Por consiguiente, la nocion no tiene en la Esencia la forma del *sér por sí*.

La Esencia, como resultado de las determinaciones negativas del *sér*, no está en relacion consigo misma, sino porque lo está con un término distinto de ella misma, y este término no es el sér inmediato, sino el sér ya puesto con mediacion.

El sér no está anulado en la *Esencia;* y en cuanto la Esencia no forma más que una relacion simple consigo misma, la Esencia es el sér. Mas por otra parte, las determinaciones incompletas del sér inmediato hacen, por decirlo así, que éste descienda á un estado de negacion; ó en otros términos, le hacen *aparecer*, y la Esencia no es otra cosa más que el sér que *aparece* sin salir de sí mismo.

OBSERVACION.

Lo *absoluto es la esencia.* Esta definicion es lo mismo que esta otra: *lo absoluto es el sér.* Porque el sér constituye tambien una relacion simple consigo mismo. Pero al propio tiempo la esencia es una expresion más elevada de lo absoluto, porque la esencia es el sér que ha descendido más profundamente en sí mismo; esto es, el sér que ha puesto una relacion simple consigo mismo como negacion de la negacion, y que ha vuelto sobre sí mismo atravesando un término medio que el mismo sér ha puesto.

Cuando se representa lo absoluto como la esencia, se hace en general abstraccion de todos los demás predicados determinados que posee lo absoluto. Esta abstraccion tiene lugar fuera de la esencia misma, y la esencia no es entónces más que un resultado que no tiene *premisas propias;* es el *caput mortuum* de la abstraccion. Aquí la negacion (la esencia) no está fuera del sér, sino que es producida por su dialéctica. Por consiguiente, la esencia no es más que el sér que ha descendido más profundamente en sí mismo, y que tiene una realidad más alta. Lo que constituye la determinacion propia de la esencia y lo que la distingue del sér inmediato, es esta *forma reflexa* y el aparecer de la esencia dentro de sí misma (1).

(1) *Jene Reflexion, sein Scheinen in sich selbst.* El sér es la determinacion inmediata de la idea y de las cosas (*Das unmittelbare*, lo inmediato). Toda cosa, primero *es* con su cualidad, su cantidad y su medida, las cuales no son más que determinaciones exteriores y abstractas que se concentran en una determinacion más concreta y más profunda, la esencia. Cuando queremos conocer lo que es una cosa *en sí y por sí*, no nos detenemos en su sér y en sus determinaciones, sino que vamos más allá, suponiendo que bajo el sér hay otra cosa, otro principio distinto del sér, cuyo principio constituye la verdad del sér mismo. Cuando decimos que todas las cosas tienen una esencia, queremos decir que en realidad no son tales como se muestran inmediatamente á nuestra percepcion. La esencia es por consiguiente una determinacion mediata, pues sale del sér que presupone y contiene, pero combinada con sus propias determinaciones. Las determinaciones del sér son simples é inmediatas, y las de la esencia que contiene el sér, son dobles y mediatas, por lo cual en el sér hay tránsito de una determinacion á otra, mientras que las determinaciones de la esencia están unidas por un vínculo más estrecho. Por ejemplo, hay tránsito del sér al no-sér, de la cualidad á la cantidad; pero estas determinaciones no están constituidas de modo que dada la una se dé tambien la otra al mismo tiempo, y sin salir de sí misma, que es lo que tiene lugar en la esencia. En ella los dos términos *causa*, *efecto*, *identidad* y *diferencia*, etc., se dan inmediatamente el uno en el otro, se reflejan el uno en el otro, y cada uno re-

ACLARACION.

Cuando hablamos de la esencia, distinguimos de ella el sér inmediato, considerado con relacion á la esencia como una mera apariencia; pero esta apariencia no es ya el sér que no es, no es la nada, sino el sér suprimido. El punto cardinal de la esencia es el de la reflexion; la palabra reflexion se

---

flejándose en el otro se refleja en sí mismo; este movimiento de *reflexion* forma lo que Hegel llama el *schein*, la *apariencia* ó el aparecer de la esencia, porque por una parte el sér no es más que una apariencia ó no hace más que aparecer frente á la esencia, y por otra este aparecer tiene lugar dentro de la misma esencia, por la cual ha sido *presupuesto* el sér, ó mejor dicho, la cual ha presupuesto el sér. Por esto el sér, separado de la esencia, no aparece, porque no es más que el sér que no aparece por consiguiente, sino en cuanto se le compara con la esencia, y está en la esencia porque la apariencia es el elemento negativo (*Das Negative*) del sér, elemento que tiene su raíz en un término distinto del sér, es decir, en la esencia. La esencia pone y niega el sér; el sér no hace más que aparecer enfrente de la esencia, y no es más que una apariencia de la esencia, por lo que el sér existe de dos maneras y se repite dos veces; primero es el sér inmediato, y despues el sér tal como aparece en la esencia. Por ejemplo, si se toma por una parte el sér, la cantidad, etc., y por otra la causa ó la sustancia, se verá que el sér existe primero como sér, y despues como sér en la causa ó en la sustancia, las cuales son la causa ó la sustancia del sér, de la cualidad y de la cantidad. El tránsito del sér á la esencia trae el momento de la *reflexion*, que no es un hecho subjetivo y exterior á la cosa sobre que se reflexiona, sino una determinacion objetiva y fundada en la naturaleza misma de la cosa. Si no hubiera más que el sér, no habria apariencia ni reflexion; porque la reflexion es el sér que se refleja en la esencia, y la esencia que se refleja en el sér. Y el sér no se refleja en la esencia sino porque es la apariencia de la esencia, y la esencia no se refleja en el sér sino porque es la esencia del sér. Cuando decimos tal cosa *es* ó tiene una cantidad, no reflexionamos; pero reflexionamos cuando vamos más allá del sér para comprender la esencia, ó si se quiere cuando vamos del sér que no es más que la apariencia, á la esencia misma del sér y de la experiencia. Sin embargo, el *aparecer* no debe confundirse con la reflexion, porque sólo es su punto de partida, ó por mejor decir, es la reflexion en su estado inmediato, y el movimiento de la esencia consiste en alejarse de este estado inmediato por una série de determinaciones reflexivas, á través de las cuales se eleva á la nocion. La reflexion y la esencia están por tanto colocadas entre el sér y la nocion. La esencia es la negacion del sér; pero es sólo su primera negacion, y lo niega para reflejarlo dentro de sí misma y para elevarlo y elevarse de este modo á sí misma y al sér, á la negacion de la negacion ó á su unidad, esto es, á su nocion. Así puede decirse: las cosas son, tienen una esencia, y su sér y su esencia tienen su principio y su unidad en la *nocion*. No hay para qué decir que la palabra esencia no tiene aquí el significado que ordinariamente se le dá, y á este propósito notaré que en el uso ordinario la palabra esencia no tiene sentido, porque se emplea de un modo arbitrario, vago é indeterminado. Se habla de la esencia de las cosas, pero sin decir lo que por ella se entiende y en qué consiste, y áun muchas veces despues de hablar de la esencia de las cosas se añade que nada podemos saber de ella, en cuyo caso la palabra debiera desterrarse del lenguaje, y lo que seria más difícil, borrar tambien del entendimiento la idea que representa. La significacion verdadera y objetiva de una palabra está definida por su nocion y por el desarrollo de su contenido, es decir, por el desarrollo racional de los elementos ó determinaciones que componen la nocion, y esto es lo que realiza la lógica hegeliana respecto á la esencia y á las demás categorías. *(Nota de Vera.)*

aplica á la luz que cae en línea recta sobre un espejo plano, el cual la despide, formando un ángulo igual al de incidencia, con lo que la luz se duplica, resultando una cosa inmediata, un objeto que es, y además este mismo objeto como inmediato y puesto. Lo mismo sucede cuando reflexionamos, ó como ordinariamente se dice, meditamos: entónces el objeto no tiene valor como sér inmediato, y deseamos conocerlo como mediato. Es costumbre atribuir por objeto de la filosofía el conocer la esencia de las cosas, con lo que se dá á entender que las cosas no deben dejarse en su estado inmediato, sino demostrarse como mediatas y fundadas en otras. El sér inmediato de las cosas se representa como una corteza ó como un velo que oculta la esencia. Cuando se dice que todas las cosas tienen una esencia, se quiere decir que no son tales como inmediatamente aparecen. No basta el pasar de una cualidad á otra, ó de la cualidad á la cantidad y vice versa, pues hay en las cosas un *quid* permanente que es la esencia. Por lo que respecta al significado y uso de la palabra esencia, podemos recordar que algunas veces para indicar lo pasado, nos servimos en lugar del verbo auxiliar *ser*, del verbo *estar*. Esta irregularidad del lenguaje se funda en una consideracion exacta de la relacion del sér y de la esencia, pues la esencia puede considerarse como el sér pasado; y á propósito de esto debe observarse que lo pasado no es negado, sino simplemente desaparecido y conservado al mismo tiempo. Si decimos, por ejemplo, que César ha *estado* en las Galias, se niega lo inmediato, sólo con relacion á César, pero no respecto á su estada en las Galias, que es lo que constituye el contenido de la proposicion; contenido que aquí aparece como ya disipado. Cuando en la vida comun se habla de esencia, se dá á esta palabra el significado de nocion fundamental de la cosa, y en este sentido se habla de la esencia de un periódico, de la de los impuestos, etc.; dándose á entender que estas cosas no se deben comprender como inmediatas, sino como complejas y en sus diversas relaciones. En esta acepcion está comprendido el significado que damos á la palabra esencia. Háblase además de esencias finitas, y se dice que el hombre es una esencia finita. Pero en totalidad, siempre que se trata de esencia, se hace propiamente considerando la finidad, por lo que no es exacta esa definicion del hombre; y cuando se dice hay una esencia altísima, refiriéndose á Dios, deben advertirse dos cosas: primero, que la expresion *hay* se refiere al finito; así decimos, por ejemplo, *hay* tantos planetas, *hay* plantas que tienen tales virtudes, y en general hay tales cosas, cuando al mismo tiempo hay otras; y Dios es el verdadero infinito, no pudiendo haber fuera de él y juntamente con él otras esencias. Lo que está fuera de Dios, si de él se distingue, no puede tener esencia, y considerándolo separadamente debe atribuírsele falta de contenido y tenerlo como una mera apariencia; además, es insuficiente tener á Dios por la esencia más alta. La categoría de cantidad, aplicada á la esencia, es sólo propia en la esfera de lo finito; dícese, por ejemplo, este es el monte más alto de la tierra, y concebimos que además de este hay otros montes; lo mismo sucede cuando decimos de álguien que

es el hombre más rico ó más docto de su país. Es verdad que Dios no es una esencia, ni la esencia más alta, sino la *esencia;* mas es de advertir, á propósito de esta manera de comprender á Dios, que si bien es un grado importante y necesario en el desarrollo de la conciencia religiosa, áun con ella no se alcanza la profundidad del concepto cristiano de Dios; el cual, considerado sólo como esencia, lo comprendemos únicamente como un poder universal é irresistible, ó en otros términos, como el Señor. El temor de Dios es el principio, pero sólo el principio de la sabiduría. La religion judía, y más aún la mahometana, comprende á Dios como Señor, y esencialmente como Señor. El defecto de estas religiones consiste en dar demasiado valor á lo finito, teniéndolo por estable (ya se trate de la naturaleza ó ya del espíritu finito), lo cual es el carácter de la religion pagana, y por tanto del politeismo.

Se ha creido con frecuencia que Dios, siendo la esencia más alta, no puede ser conocido; y este es el punto fundamental del iluminismo moderno y del entendimiento abstracto, que se contenta con decir *il y a un etre supreme* (1), sin ir más adelante. Hablándose de Dios como si fuera la esencia unilateral mas alta, se considera el mundo inmediato como una cosa subsistente y positiva, y se niega que la esencia sea la supresion de lo inmediato. Dios, considerado como esencia unilateral y abstracta, fuera del cual cae la diferencia y la determinacion, es de hecho un mero nombre, un puro *caput mortuum* del entendimiento abstracto. El verdadero conocimiento de Dios comienza sabiendo que las cosas en su sér inmediato no tienen verdad. Sucede que no sólo con relacion á Dios, sino tambien en las relaciones de la actualidad, se usa la categoría de esencia de un modo abstracto; y por lo tanto, meditando sobre la esencia de las cosas, se fija ésta como estable é indiferente respecto al contenido determinado de su apariencia; así suele decirse, esto conviene á la esencia humana, pero no á su actividad y conducta: cuyas expresiones tienen de exacto que lo que el hombre hace no se debe considerar por su aspecto inmediato, sino como mediacion ó manifestacion de su sér interno; pero esto no se opone á que la esencia, ó mejor dicho lo interno, se considere como tal en cuanto produce ú origina su aparicion; por consiguiente, hablar de una esencia distinta del contenido de las propias acciones, sólo puede fundarse en el deseo de dar valor á la mera subjetividad, prescindiendo de lo que lo tiene en sí y por sí.

§ CXIII.

En la esencia, la relacion consigo misma toma la forma de la *identidad* de la *reflexion sobre sí.* Esta forma se produce aquí

(1) Esta frase está en el original en francés, y por eso la dejamos en este idioma.

en lugar del estado *inmediato* del sér (1), y ambas cosas constituyen los mismos estados abstractos de una relacion consigo.

OBSERVACION.

El pensamiento irracional, y que sólo se funda en la percepcion sensible, concede existencia independiente á las cosas finitas y limitadas. Aquí es el entendimiento el que se obstina en considerarlas como idénticas y sin que contengan ninguna contradiccion (2).

§ CXIV

Como proviene del sér, la identidad aparece primero bajo la forma de una determinacion del sér, y por consiguiente como relacionándose, sólo de una manera exterior, con la esencia. Separada esta identidad de la esencia, constituye lo *inesencial* (3).

---

(1) La identidad es el primer momento ó la primera determinacion de la esencia, y corresponde al sér inmediato, que es, como se ha visto, el primer momento del sér; ambos momentos ó ambas determinaciones constituyen la relacion simple por excelencia, que es la del sér ó de su esencia con ellos mismos, y por lo tanto son y constituyen el estado más abstracto de uno y de otro. *(N. del T.)*

(2) Como se infiere de toda la doctrina lógica de Hegel, el principio de contradiccion, criterio negativo de la lógica ordinaria, no es más que un momento subordinado del verdadero proceso lógico, un punto de vista del entendimiento abstracto, pues la identidad es una mera apariencia de las cosas; las cuales, consideradas desde el punto de vista de la razon, son contradictorias ó contienen la contradiccion; ¿no es todo objeto material, cantidad y limite, que es la negacion de la cantidad? ¿La vida no contiene la muerte? No se ocultó esta verdad á Platon, aunque no dedujo todas sus consecuencias. *(N. del T.)*

(3) Considerado el objeto desde el punto de vista de la esencia, el entendimiento subjetivo distingue en él lo esencial y lo inesencial; por consiguiente, si separamos el sér de la esencia, resultará que el sér es inesencial y por esto aparece; pero es inesencial y aparece, porque hay una esencia en la cual y por la cual aparece la oposicion racional del sér y de la esencia y produce la dialéctica de esta, dando lugar á su primera determinacion que es la identidad, que por lo mismo que es la primera parece una determinacion del sér; el sér es idéntico al sér, pero debe añadirse que lo es porque el sér tiene una esencia que determina la identidad del sér consigo mismo. Por consiguiente, en la esencia están puestos los contrarios; no son como en el sér y la nada extraños uno á otro, pero todavía no están reducidos á una unidad perfecta.
(N. del T.)

Pero la esencia no es tal esencia sino porque contiene en sí su negacion; y esta negacion, que produce una relacion con un término distinto de ella, no es más que una mediacion consigo misma. Lo esencial es, por consiguiente, su propia apariencia (Schein). Pero como en esta apariencia ó en este estado de relacion está contenida la diferencia, y el término diferenciado, áun diferenciándose de la identidad de que sale, tiene la forma de la identidad, de aquí se sigue que el término diferenciado toma tambien una forma inmediata ó la forma del sér que está en relacion consigo mismo, y por consiguiente la esencia forma un lazo áun incompleto entre el *estado inmediato* y el *estado mediato*. Todo está puesto en la esencia de manera que contiene una relacion consigo misma, y que al propio tiempo pasa ó va más allá de esta relacion; es la esencia el sér reflexivo ó reflexo, el sér en que aparece un término diferente del sér, y que aparece en otro término distinto de él. Por consiguiente, en la esencia la contradiccion está puesta, mientras que en la esfera del sér estaba en un estado inmediato.

OBSERVACION.

Como es una misma y sola nocion la que constituye el fondo de todas las cosas, se vé que se producen en el desenvolvimiento de la esencia las mismas determinaciones que en el del sér, pero con la diferencia de que las determinaciones de la esencia tienen una forma *reflexiva* ó *reflexa*. Así lo *positivo* y lo *negativo reemplazan* al sér y al no-sér. Lo positivo, en cuanto tiene el carácter de identidad, corresponde al *sér* que no tiene oposicion. Lo negativo, que se desarrolla como diferencia en el mismo término positivo, corresponde al *no-sér*. De la misma manera el *venir-á-ser* (devenir) se produce en la esfera de la esencia como *razon de sér de la existencia*, la cual, por consecuencia de su relacion reflexa ó reflexiva con su principio, no es ya aquí una existencia *inmediata*, sino una existencia *reflexiva*.

La ciencia de la esencia es la parte más difícil de la lógica;

contiene principalmente las categorías de la metafísica y de todas las ciencias en general, en cuanto son producto de la reflexion y del entendimiento, que considera las diferencias como formando términos distintos é independientes, y afirma al mismo tiempo su relacion. Mas por medio de esta afirmacion, el entendimiento no los reune reduciéndolos á la unidad de su nocion, limitándose sólo á juntarlos de una manera exterior y á unirlos por una simple cópula (1).

---

(1) Comentario de Vera:

«El sér constituye el estado inmediato ó la *inmediatidad* de las cosas, no en el sentido de que no haya *mediacion* en la esfera del sér, sino en el sentido de que el sér constituye la primera determinacion de las cosas. Las cosas primero son, ó para hablar con más precision, primero no hay más que el sér. La esencia niega el sér, y de este modo lo mediatiza. El sér no es enfrente de la esencia, ó por mejor decir, es; pero no forma más que un vínculo incompleto entre la *inmediatidad* y la *mediacion*, y no alcanza la unidad de la nocion. Lo que bajo este aspecto distingue al sér de la esencia, es que el aparecer de la esencia no es un tránsito de un término á otro, ó un simple venir-á-ser (devenir), sino un aparecer que se realiza dentro de la esencia misma, y en el que las determinaciones del sér están comprendidas, aunque bajo la forma que es propia de la esencia, esto es, bajo la forma *reflexiva*. En otros términos, la esencia no se desarrolla como un simple *venir-á-ser*, sino que *viene á ser* reflejando sus términos. En la esfera del sér, la cualidad *viene á ser*, cantidad, etc.; pero la cualidad no pasa á la cantidad sino traspasando su límite, mientras que en la esencia los términos se reflejan unos sobre otros, y cada término pone su contrario sin salir de sí mismo, y no se pone él mismo, sino poniendo su contrario, y esto es la *reflexion*, que consiste en la vuelta de un término sobre sí mismo por el intermedio de otro término, y un término no es reflexo sino en cuanto se niega á sí mismo, en cuanto niega su estado inmediato y niega tambien su contrario para volver sobre sí mismo; de manera que es en sí mismo una negacion de la negacion. De este modo lo positivo *es* primero (estado inmediato), pero no es lo positivo, sino en cuanto es lo positivo de lo negativo, en lo negativo y por lo negativo, y éste á su vez es primero; pero no es lo negativo sino en cuanto es lo negativo de lo positivo, y en él y por él. Por consiguiente, la esencia es, como dice Hegel en la *Gran Lógica*, la *negatividad* pura, la negatividad que no es, sino que se anula inmediatamente á sí misma. Su venir-á-ser (devenir) no es el tránsito del sér al no sér, sino del no-sér al no-sér, y de este doble no-sér á la unidad, entendiendo por esto que un término está tan íntimamente ligado con el otro, que no *es* sin el otro y sin ser en el otro. Este movimiento reflexo de la esencia constituye su *aparecer*, y este aparecer es el elemento que le viene y que le queda del sér; porque la esencia *es*, áun negando el sér, y sus términos *son* (es decir, tienen un elemento inmediato), áun reflejándose unos en otros. Por consiguiente, la esencia no es todavía la unidad, en la que los términos se funden unos en otros, como sucede en la *finalidad*, y más todavía en la *idea*, ó por mejor decir en la esfera de la *nocion*. La reflexion recorre tres grados y se presenta bajo tres formas: es reflexion que se *pone (setzende)*; reflexion *exterior (äussere)*, y por último, reflexion *determinante (bestimmende)*. La reflexion que se *pone* es la reflexion inmediata, la reflexion que pone los términos que deben reflejarse, pero que áun no se han reflejado; aquí cada término es en la reflexion en sí, como dice Hegel, pero no es la reflexion misma. Cada término es el mismo y no es el mismo, pero no es todavía su contrario; está, si así puede decirse, en estado de tension, pero no se ha mezclado todavía con su contrario. Términos así constituidos no son sólo términos *puestos*, sino *presupuestos*, pues el uno pone de antemano el otro; y poniéndose ambos de antemano producen un estado en que parece que cada uno existe en estado inmediato y que no

A.

La esencia como razon de ser de la existencia reflexa.

A.—DETERMINACIONES PROPIAS DE LA REFLEXION.

A.—LA IDENTIDAD.

§ CXV.

La esencia aparece en sí misma, es reflexion pura, y por consiguiente no forma más que una reflexion consigo misma, relacion que no es inmediata, sino reflexa; esto es, *la identidad consigo* (1).

---

tiene más que una relacion con el otro. Este es el momento de la *reflexion exterior*. La reflexion exterior parte de una presuposicion, es decir, de un término inmediato que encuentra ante sí y que niega, uniéndolo á su principio esencial ó á la esencia. Esta es la reflexion formal, en la que reflejándose los términos unos en otros, se tocan sin penetrarse, lo cual es el momento de la reflexion *finita* ó del entendimiento, que coloca los términos unos al lado de otros, uniéndolos de una manera accidental y exterior. Pero la reflexion exterior dá por resultado que el término inmediato de que parte no es sino por su esencia, lo que engendra esta otra consecuencia inmediata, que la esencia es la que ha puesto ese término inmediato, el cual es un término esencial de la esencia. Tal es, ó aquí aparece, la reflexion *determinante*, es decir, la reflexion que determina el valor y las relaciones reales y absolutas de los términos reflexos. Vemos por tanto que el primer momento de la reflexion pone los términos sin presuponerlos; el segundo los presupone sin ponerlos, y el tercero los pone y los presupone á la vez, formando así la unidad de los dos primeros. Por ejemplo, la causa y el efecto están primero puestos con su forma reflexa, pero inmediata. Mas como ambos están puestos, se parte de uno ó de otro y presupone el uno á la otra, es decir, se presuponen los dos términos; en fin, por lo mismo que ambos se presuponen, ambos se ponen, lo que constituye el momento especulativo é infinito de la reflexion, ó la reflexion determinante. Añadiré que las palabras *poner* y *estar puesto (gesezt* y *gezetzseyn)* pertenecen, propiamente hablando, á la categoría de la esencia. En la categoría del sér no hay *posicion*. Los términos son, pero no están puestos; la existencia *(Daseyn)* es, pero no está puesta como lo *positivo* pone lo *negativo* y recíprocamente, ó como el *efecto* pone la *causa* y recíprocamente. Así, lo mismo que el *sér* se ha convertido en *esencia*, el *daseyn* ó sér con determinacion se ha convertido en *gesetzseyn*, que tambien es el sér con determinacion, pero que está puesto como término, en el que se refleja reflejándose éste sobre él. Véase *Gran Lógica*, libro 2.º, primera parte, capítulo 1.º, pág. 14-26, donde se encontrarán, pág. 21, *Consideraciones sobre la crítica del juicio de Kant.*»

(1) La identidad no se debe considerar como predicado de la esencia (bajo la forma la esencia es idéntica), sino como su primera determinacion; por tanto, la esencia es primero identidad que borra las diferencias del *sér;* por consiguiente, siendo cualidad, cantidad, etc., es por lo mismo identidad.

OBSERVACION.

Esta identidad es la identidad formal ó del entendimiento, en tanto que nos detenemos en ella haciendo abstraccion de toda diferencia; ó por mejor decir, la abstraccion no consiste más que en poner esta identidad formal, en transformar un todo concreto en una existencia simple, ya se separe una de sus partes y se le considere aisladamente (esto es el análisis), ya por la eliminacion de las diferencias se reduzcan las determinaciones múltiples á la unidad.

Si se toma la identidad por atributo y se le añade á lo absoluto, considerado como sugeto, se tendrá esta proposicion: «*lo absoluto es idéntico á sí mismo.*» Esta proposicion será ó no verdadera, segun el sentido que se le atribuya; su enunciacion verbal es por tanto imperfecta, porque no se especifica, si se entiende por idéntico, la identidad abstracta del entendimiento en oposicion á las demás determinaciones de la esencia ó la identidad formando un todo concreto, y que veremos producirse, primero como *razon de sér*, y en un punto de vista más elevado como *nocion*.

La palabra *absoluto* expresa tambien frecuentemente un término abstracto. Así, por espacio y tiempo absolutos, se entiende espacio y tiempo abstractos.

Las determinaciones de la esencia, tomadas como determinaciones esenciales, se convierten en predicados de un sugeto que se presupone y que es una determinacion de la esencia, quiero decir, el *todo*. Las proposiciones que forma la union de este sugeto con estos predicados, se presentan como leyes universales del pensamiento. Tal es el principio de la identidad «*Todo es idéntico á sí mismo,*» A=A; y enunciado este principio bajo la forma negativa, «A *no puede ser y dejar de ser al mismo tiempo.*» Esta proposicion, en vez de expresar una ley real del pensamiento, no es más que una ley abstracta del entendimiento; desde luego está desmentida por su propia forma, porque toda proposicion hace creer en una diferencia entre el sugeto y el predicado, y ésta no contiene lo que exige su forma; tambien está desmentida por otras leyes del pensamiento, como de ordinario se les llama, que le son completamente opuestas.

Cuando se afirma que esta ley no puede probarse, pero que toda inteligencia piensa con sujecion á ella y que la experiencia no hace más que confirmarla, se olvida que esta pretendida experiencia de la escuela está en oposicion con la experiencia comun, y que ningun hombre que piensa se representa ni expresa las cosas con arreglo á esta ley. Las expresiones que se fundan en esta supuesta ley, v. g., «*un planeta es un planeta, el magnetismo es el magnetismo, el espíritu es el espíritu,*» se consideran con razon como pueriles é insignificantes. Esto es lo que la experiencia universal nos enseña, y la escuela filosófica que se apoya en estas leyes ha perdido el crédito hace mucho tiempo, así como su lógica, en la que se exponen con gran seriedad estas leyes.

ACLARACION.

La identidad es lo mismo que lo que hemos llamado sér, pero convertido en idealidad por la desaparicion de la determinacion inmediata. Es muy importante entender con exactitud el verdadero significado de la idealidad, para lo cual importa, ante todo, no comprenderla como identidad abstracta, esto es, como identidad que excluye la diversidad. Este es el punto que distingue á una filosofía mezquina de la que merece el nombre de tal. La identidad en su verdad, como idealidad del sér inmediato, es una alta determinacion, tanto para nuestra conciencia religiosa, cuanto para el pensamiento y la conciencia de otros tiempos. Puede decirse que la verdadera ciencia de Dios comenzó por conocerlo como identidad absoluta, en cuyo concepto se comprende que todo poder ó dominacion del mundo cae ante Dios, y no puede subsistir sino como apariencia de su poder y soberanía. Del mismo modo el hombre, como conciencia de sí mismo, se distingue por la identidad, de la naturaleza y áun de los animales, los que no llegan á comprenderse como *yo*, como identidad con ellos mismos. Por lo que se refiere al significado de la identidad respecto al pensamiento, es menester no confundir la pura identidad que comprende en sí el sér y sus determinaciones como destruidas, con la identidad abstracta puramente formal. Todas las objeciones de estrechez, de parcialidad, de falta de contenido, hechas al pensamiento desde el punto de vista experimental y de la intuicion inmediata, tienen su fundamento en la proposicion de que toda la actividad del pensamiento está en la proposicion abstracta de la identidad, añadiendo que la lógica formal es la que establece tales proposiciones por medio de las pretendidas leyes del pensamiento ántes referidas. Si el pensamiento no fuese más que la identidad abstracta, deberia declararse supérfluo y enojoso. Pero las nociones,

así como las ideas, son idénticas consigo mismas, sólo en cuanto encierran tambien la diversidad (1).

B.—LA DIFERENCIA.

§ CXVI.

La esencia no es la identidad pura, y no aparece dentro de sí misma sino en cuanto es una negacion que está en relacion consigo misma, y que se pone por lo tanto en oposicion consigo misma. Por consiguiente, la esencia contiene la determinacion de la *diferencia.* Aquí la oposicion no tiene ya la forma *cualitativa;* no es ya el límite; pero como la esencia expresa una relacion consigo, la negacion es al mismo tiempo relacion. La *diferencia* es, por tanto, un término que expresa la *posicion* y la *mediacion.*

ACLARACION.

Cuando se pregunta de qué modo la identidad contiene la diferencia, se sobrentiende que la mera y abstracta identidad es algo en sí, y la diferencia tambien algo en sí; y con estos supuestos es imposible contestar á dicha pregunta, pues considerada la identidad como distinta de la diversidad, se nos dá la mera diversidad, y por tanto no se puede mostrar el tránsito á ella, pues dada una cosa como punto de partida, no procede preguntar de dónde parte; examinada de cerca esta pregunta, se vé por tanto que es inconsecuente; debiera preguntarse al que la formula qué cosa entiende por identidad, y tendria que contestar que esa palabra no envuelve ningun pensa-

(1) La identidad abstracta es un principio vacio é infecundo; porque si todo es idéntico nada es, pues las cosas son por sus diferencias; pero la verdadera identidad *presupone* la diversidad, y ésta aquella, segun dejamos dicho al tratar de la esencia, de la que son categorías la identidad y la diferencia. Además, la identidad contiene la diversidad, pues en aquella están ya comprendidas las determinaciones del sér. De todo esto se deduce que la lógica formal, propia del entendimiento abstracto y fundada en las pretendidas leyes de la identidad y de la contradiccion, no puede satisfacer el pensamiento. *(N. del T.)*

miento y que es un mero nombre. Mas como se ha visto, la identidad es una negacion, pero no la abstracta y vacía nada, sino la negacion del sér y de sus determinaciones, por lo que la identidad es una relacion negativa consigo misma, ó una diferencia de sí consigo misma (1).

§ CXVII.

La diferencia es primero diferencia inmediata, diferencia en que los términos diferenciados tienen una existencia independiente y están en un estado de indiferencia recíproca; son por consiguiente como exteriores uno á otro. La diferencia de los dos términos diferenciados, pero recíprocamente indiferentes, cae fuera de estos dos términos en uno tercero que los compara. En esta forma de diferencia exterior, la identidad de los términos que se ponen en relacion es la *igualdad*, y la no-identidad, la *desigualdad*.

El entendimiento tiene separadas estas determinaciones, si bien la comparacion tiene un mismo y solo *substratum* para la igualdad y para la desigualdad, las cuales no son más que dos lados ó puntos de vista de un mismo término. Sólo consideradas en sí mismas, son la igualdad identidad, y la desigualdad diferencia.

Tambien se han sacado de la diferencia estas proposiciones: «*Todo difiere. No hay dos cosas que sean enteramente iguales.*» Aquí al sugeto *todo*, se añade un predicado contrario al que se le añadió en la proposicion fundada en la identidad. Si se considera que la diferencia tiene su fundamento en el término exterior de comparacion, se concibe que el objeto pueda ser idéntico á sí mismo, y, en este caso, la segunda proposicion no seria opuesta á la primera; pero entónces deberá tambien decirse

(1) En la esfera del sér la oposicion se produce por el límite de cada sér; pero como el sér tiende á pasar su límite (cantidad), la oposicion nace de este tránsito; por eso las determinaciones del sér aparecen como externas unas á otras (la calidad, la cantidad, la medida), y la mediacion se verifica por términos exteriores unos á otros; en la esfera de la esencia, por el contrario, como es la esfera de la reflexion, cada término pone y contiene su contrario, por lo cual la identidad contiene la diversidad, y ésta aquella.

que la diferencia no pertenece al sugeto expresado por *tal cosa* ó *todas las cosas*, y que no es una determinacion esencial suya, en cuyo caso esta proposicion no puede enunciarse así. Si, al contrario, tal proposicion quiere decir que el sugeto mismo está diferenciado, y que lo está por una determinacion que le es propia, entónces ya no es cuestion de una diferencia en general, sino de una diferencia *determinada*, y este es el sentido de la proposicion de Leibnitz (1).

ACLARACION.

Cuando el entendimiento se entrega á la contemplacion de la identidad, no la halla fuera de sí, y lo que tiene ante los ojos es lo diverso en la forma

(1) Comentario de Vera al § CXVII:

«Hé aquí los elementos de esta deduccion. La *identidad* y la *diferencia* son inseparables, y no sólo inseparables, sino que la una es dada en la otra; de tal manera, que cuando intentamos separarlas, encontramos la una en la otra. Así es que el entendimiento cree no pensar más que la identidad, diciendo que *la luna es la luna* y *el mar es el mar*, etc., y sin embargo piensa al mismo tiempo que estas cosas son estas cosas y *no otras*, es decir, que son diferentes; y reciprocamente, cuando piensa que una cosa difiere de otra, piensa que difiere por los caractéres que la constituyen, lo que es decir, por los que hacen su identidad.—Pero la identidad y la diferencia son ó están primero en su estado inmediato; son en sí, mas todavía no son *por sí*, ó si se quiere, su unidad es virtual é inmediata, y no mediata y realizada. (Véase la nota al § CXIV sobre los tres momentos de la reflexion.) Este estado dá orígen á la *igualdad* y la *desigualdad*, que constituyen el momento de la *reflexion exterior* de la identidad y de la diferencia. En efecto, si se presupone la identidad sin la diferencia, resultará la igualdad; y si se presupone la diferencia sin la identidad, tendremos la desigualdad. Dos cosas idénticas son iguales (por el lado que son idénticas), y dos cosas diferentes son desiguales. Pero esto no es más que resultado de la reflexion exterior, que en lugar de poner los términos, los presupone y los compara á un tercero, de tal manera, que la igualdad ó desigualdad de los términos está en tal caso fuera de los mismos términos, y sólo existe en la relacion con el término que los compara. Pero ya se vé que el tercer término que los compara y pasa de la igualdad á la desigualdad, debe comprenderlos y contener su unidad. Además, ese tercer término que la reflexion exterior emplea como término de comparacion, es en realidad tambien un término comparado, es decir, un término cuya igualdad ó desigualdad es el resultado de la comparacion; por tanto, no se diferencia de los términos que compara. En efecto, lo igual no es lo igual de sí mismo, sino de otro, y por consiguiente es lo desigual, y lo desigual no es desigual de sí mismo, sino de otro que le es desigual, y por consiguiente es igual. Siendo así lo igual desigual y lo desigual igual, ambos son desiguales á sí mismo; cada término forma un movimiento reflexo, segun el cual la igualdad es igualdad y desigualdad, y la desigualdad desigualdad é igualdad. La unidad de la igualdad y la desigualdad, es la oposicion (*gegensatz*).—Aquí continúa parte de la aclaracion de Hegel á este párrafo, que ya hemos traducido.

de la mera diversidad. Si decimos, con arreglo á las pretendidas leyes lógicas de la identidad: el mar es el mar, el aire es el aire, la luna es la luna, estos objetos se tienen por indiferentes unos respecto otros, y por tanto lo que vemos no es la identidad, sino la diversidad. Mas no nos detenemos en considerar las cosas como diversas, sino que las comparamos unas con otras, y obtenemos las determinaciones de semejanza y desemejanza. El objeto de la mayor parte de las ciencias finitas consiste en la aplicacion de estas determinaciones, y hoy se llaman tratados científicos los procedimientos que consisten en la comparacion de los objetos sometidos á la consideracion. No debe desconocerse que por este camino se han obtenido resultados importantes, recordando los grandes servicios que en los últimos tiempos ha alcanzado la anatomía y la filología comparadas. Pero debe observarse que se ha ido demasiado léjos, pretendiendo aplicar este método á todas las esferas del conocimiento, y especialmente á aquellas en que la comparacion no puede satisfacer la necesidad científica, y en las que los resultados de la comparacion deben considerarse como preparacion (si bien indispensable) al verdadero y profundo conocimiento; y como en la comparacion lo que se hace es reducir los datos diversos á la identidad, deben considerarse las matemáticas como la ciencia en que se obtiene más completamente este resultado, pues la diferencia cuantitativa es meramente extrínseca. Por ejemplo, en Geometría, el triángulo y el cuadrilátero, que son cualitativamente diversos, se igualan con relacion á su tamaño, haciendo abstraccion de su diferencia cualitativa. Ya hemos dicho (aclaracion del § XCIX) que no son de envidiar las matemáticas por tal prerogativa, ni por las ciencias empíricas ni por la filosofía, y se demuestra con lo que va dicho sobre la mera identidad intelectual.—Cuéntase que cuando Leibnitz expresó en la corte la proposicion de la diversidad, las damas y caballeros que se paseaban por el jardin se dedicaron á buscar dos hojas iguales; y esta manera cómoda de tratar la metafísica está hoy en voga; mas, respecto á la proposicion de Leibnitz, es de advertir que no se debe entender la diferencia de un modo externo é indiferente, sino como diferencia en sí, y en este sentido las cosas son diversas por sí mismas.

§ CXVIII.

La igualdad es la identidad de dos términos distintos que no son idénticos, y la desigualdad es la relacion de términos desemejantes. En ambos casos, los dos términos no están en un estado de indiferencia recíproca, pues el *uno* no *aparece* sino en el otro. La diferencia es, pues, una diferencia reflexa, una diferencia determinada.

ACLARACION.

Si bien las cosas meramente diversas se muestran indiferentes unas respecto á otras, la semejanza y desemejanza, la igualdad y desigualdad son dos determinaciones que se relacionan mútuamente y que no pueden pensarse la una sin la otra. El tránsito de la simple diversidad á la oposicion, se encuentra tambien en la conciencia ordinaria cuando concedemos que el parangonar sólo tiene lugar cuando sirve de base una diferencia dada, y al contrario para distinguir se presupone una semejanza. Por esto no atribuimos gran sutileza de ingenio al que distingue objetos cuyas diferencias saltan á la vista, como por ejemplo, un camello y una pluma, ni al que nota la semejanza de objetos muy parecidos, como un alcornoque y una encina, un templo y una iglesia; de tal manera se nos manifiesta que deseamos la identidad en la diversidad, y la diversidad en la identidad. Por esto sucede con frecuencia en la esfera de las ciencias experimentales ó empíricas el olvidar una de estas dos determinaciones por la otra, mostrando á veces empeño en reducir diversos datos á la identidad. ó en hallar y multiplicar las diferencias; así sucede en las ciencias naturales, en las que se procura descubrir siempre nuevos elementos, fuerzas, modos, etc., ó en mostrar con nuevos procedimientos que son compuestos, cuerpos que ántes se tenian por simples, sonriendo de los antiguos físicos y químicos, que se contentaban con los cuatro elementos. Por otro lado se aspira á la pura identidad, y no sólo se reputan idénticas la electricidad y la fuerza química (el quimismo), sino que el proceso orgánico de la digestion y de la asimilacion se consideran como un mero proceso químico. Ya se ha advertido (§ CIII, Aclaracion) que aunque se designe, por menosprecio, la nueva filosofía como filosofía de la identidad, la lógica especulativa, y en general la filosofía que demuestra lo vacío de la identidad intelectual separada de la diferencia, es la que mueve al pensamiento á no detenerse en la mera diferencia, reconociendo la identidad de todo lo que *es* ó existe.

§ CXIX.

La diferencia *esencial* contiene el elemento *positivo* y el elemento *negativo*. El primero no constituye una relacion idéntica consigo mismo, y el segundo una relacion de diferencia, sino en cuanto el uno no es el otro, lo cual hace que cada uno de ellos aparezca en el otro, y que no sea sino en cuanto el otro

es tambien. La diferencia de la esencia es por consiguiente una oposicion, segun la cual el término diferenciado no se encuentra solo enfrente de *un término general*, sino de un término que lo contiene y le corresponde, lo que equivale á decir que aquí cada término tiene su determinacion propia en su relacion con otro término, y que no se refleja sobre sí mismo sino en cuanto se refleja sobre otro término; cada uno es por consiguiente él mismo y otro que él mismo, y él mismo no *es* sino en el otro y por el otro.

OBSERVACION.

La diferencia en sí ó inmediata (1) dá la siguiente proposicion: «*Todas las cosas están esencialmente diferenciadas;*» ó como ordinariamente se enuncia: «*De dos predicados contradictorios, sólo uno conviene á una cosa y no hay un tercero entre los dos.*» Esta proposicion, que expresa el *principio de contradiccion*, es explícitamente opuesta á la que enuncia el *principio de identidad*, en cuanto que, segun esta última, la cosa no está en relacion más que consigo misma, mientras que, segun la primera, la cosa está en relacion con una diferencia, con un término distinto de ella (2). Tal es el procedimiento irracional y ordinario de la abstraccion; enuncia dos leyes opuestas en forma de proposiciones y las coloca una al lado de la otra, áun sin compararlas.

La proposicion que enuncia la exclusion del tercer término es la proposicion del entendimiento, que queriendo evitar la contradiccion, no hace más que caer en ella. A debe ser ó + A ó — A. Aquí se enuncia ya un tercer término A, que no es ni + A ni — A, y que al mismo tiempo está puesta como *plus* A y como *minus* A. Supongamos que + V significa seis millas al Oeste, y — V seis millas al Este; + y — se destruyen, pero las seis millas de extension quedan tales como eran, haya ó no

(1) La diferencia en sí ó inmediata, es la diferencia del entendimiento abstracto, es la diferencia que no es por sí y que no contiene el momento especulativo.

(2) Si una cosa es solamente idéntica, no sólo no puede ser sugeto de dos predicados contradictorios, sino que no puede tener ningun predicado, porque el predicado constituye una diferencia.

haya oposicion. Podria decirse que áun los simples *más* y *ménos* del número y de la direccion abstracta tienen por tercer término el *cero* (1). Se convendrá en todo caso en que esta oposicion vacía del entendimiento, este + y este —, no tienen aplicacion ni áun á las determinaciones abstractas, tales como el número, la direccion ideal, etc. (2).

En la teoría de las nociones contradictorias se enseña que si una de las dos nociones es lo *azul*, por ejemplo (porque en esta teoría se llama nocion hasta á la representacion sensible del color), la otra nocion será *lo que no es azul* (3). Así el término opuesto no es un término afirmativo, lo amarillo, por ejemplo, sino un término abstracto y puramente negativo (4).

En el párrafo siguiente se hará ver, que un término es á la vez positivo y negativo; pero esto resulta ya demostrado, porque un término opuesto á otro es el término de este otro, y no de otro alguno (5).

Se pretende llenar el vacío de la oposicion de lo que llaman nociones contradictorias, por la expresion sonora de la siguiente ley universal: «*En la série de predicados opuestos sólo hay uno que puede afirmarse de cada cosa.*» Segun esta ley, el espíritu será *blanco* ó *no blanco*, *amarillo* ó *no amarillo*, y así hasta el infinito. Como se olvida que la identidad y la oposicion son opuestas, se emplea la proposicion que expresa la oposicion en el lugar de la que expresa la identidad, bajo la forma de principio de contradiccion, segun el cual una nocion, á la que no se atribuye ninguno de los dos caractéres contradictorios (véase más arriba), ó á la que se le atribuyen ambos, se considera como lógicamente falsa. Tal es, por ejemplo, un círculo cuadrado.

Pero áun cuando un círculo poligonal y un arco de círculo rectilíneo sean nociones contradictorias, los geómetras tratan

---

(1) *Die Null.* El ± ó el ∞, el infinito matemático, el límite ó la relacion infinita, ó el más y el ménos, lo positivo y lo negativo, coinciden.

(2) Hegel quiere decir que este principio es falso, áun cuando se trate de las determinaciones más abstractas, como el número, etc., y que con más razon lo será cuando se trata de las determinaciones más concretas de la naturaleza y del espíritu.

(3) *Nich blau*, lo no azul.—Hegel quiere decir que el término contradictorio no debe tener un carácter indeterminado, pues teniéndolo dejaria de ser contradictorio, sino un carácter determinado y opuesto al primer término.

(4) Lo abstracto negativo es un término que, no reflejándose sobre su contrario, no tiene carácter determinado.

(5) La traduccion literal del texto dice así: lo opuesto á *un otro* es su otro, es decir, lo otro de *este* otro y no de otro alguno.

del círculo considerándole como un polígono. Debe además notarse que la nocion no se encuentra completa en la determinabilidad general de una cosa, y que por consiguiente no se encuentra aquí en la determinabilidad general del círculo; porque en la nocion del círculo están contenidos, como caractéres esenciales, el centro y la circunferencia, y sin embargo hay oposicion y contradiccion entre estos dos caractéres (1).

La polaridad, que hace tan gran papel en la física, contiene en sí una determinacion más justa de la oposicion. Pero si la física adopta, respecto al modo de considerar el pensamiento, la lógica ordinaria, retrocederá ante las consecuencias á que le llevaria el desarrollo de la concepcion de polaridad (2).

---

(1) Es decir, que para estar seguro de que no hay contradiccion en un término, no basta considerarlo en su forma abstracta y general ó compararlo á otro término; por ejemplo, no basta ver si hay contradiccion en la definicion que dice que el hombre es un sér racional, ó en la proposicion que expresa que el círculo y el cuadrado se contradicen, sino que es preciso abarcar el término en su integridad y en el conjunto de sus determinaciones y de sus relaciones, con lo que se descubrirá que la contradiccion es uno de los elementos constitutivos de su naturaleza, aunque no aparezca en la definicion ó aunque se crea haberla eliminado, juntando un término con otro y diciendo que no siendo el uno el otro, se excluyen recíprocamente. Considerando las cosas, como hemos dicho, en su conjunto, se descubrirán contradicciones en el hombre, hasta entre la racionalidad é irracionalidad, y áun en el círculo, por más que el círculo no sea cuadrado.

(2) La diferencia, ó mejor los dos términos de la diferencia, ó los términos diferenciados, tales como se han producido saliendo de la igualdad y de la desigualdad, han dado origen á la *oposicion* y á la contradiccion propiamente dichas, ó á lo *positivo* y negativo. Los términos opuestos y contradictorios son términos iguales y desiguales, idénticos y diferentes, cuya identidad y diferencia están constituidas de suerte que la identidad y la diferencia del uno están íntimamente ligadas á la identidad y la diferencia del otro, de tal manera que un término no es el mismo, sino porque es su *otro* que el *mismo*, y no es su otro sino por ser él mismo. «*Todas las cosas son diferentes, todas las cosas son idénticas*,» son las dos proposiciones opuestas que expresan esta verdad; el entendimiento y la reflexion exterior las colocan una al lado de otra sin unirlas, y se sirven de ellas de un modo arbitrario y como á la ventura, para afirmar ya la identidad sin la diferencia, ya la diferencia sin la identidad en sugetos diferentes ó en él mismo sugeto, siendo así que la identidad y la diferencia forman en realidad una misma y sola nocion, y coexisten de un modo indisoluble en un mismo y sólo término. El principio de *la exclusion del tercer término* contiene en el fondo esta unidad; bien que el entendimiento se sirve de él de una manera indeterminada é irracional, pretendiendo completar con él el principio de contradiccion. En efecto, diciendo que A es ó $+A$ ó $-A$, se admite que hay una A que es á la vez $+A$ y $-A$. Diciendo que una cantidad es positiva ó negativa, se admite que la cantidad es á la vez positiva y negativa. Diciendo que un cuerpo es trasparente ú opaco, se admite que el cuerpo es á la vez luminoso y opaco; como diciendo que uno es deudor ó acreedor, vendedor ó comprador, se admite que hay en el Estado bienes ó riqueza que pueden ser propiedad de deudores ó acreederes indiferentes á unos y otros, riqueza que es idéntica, sea cualquiera quien la posea. Véase el párrafo siguiente.

ACLARACION PRIMERA.

Lo positivo es la identidad, pero en su verdad más alta como relacion idéntica consigo, lo cual no es lo negativo, que como tal no es más que la diversidad misma. Lo idéntico, como tal, carece propiamente de determinaciones; lo positivo, por el contrario, es lo idéntico consigo, pero determinado respecto á *otro*, y lo negativo es la diversidad como tal, en la determinacion de no ser la identidad la diversidad en sí misma de los diversos. Se cree que lo positivo y lo negativo tienen una diversidad absoluta, y sin embargo ambos son lo mismo, pudiéndose llamar positivo á lo negativo y vice versa. Así, crédito y débito no son por su esencia dos modos especiales de poseer, pues partiendo del crédito, el deudor es lo negativo, y partiendo del débito, el acreedor es lo negativo: lo mismo sucede respecto á la direccion de un camino, que se puede decir que va al Este ó al Oeste, segun el punto desde el cual se le considere. Lo positivo y lo negativo están esencialmente subordinados uno á otro, y son tales por su recíproca relacion. En el magnetismo no hay polo norte sin polo sur, y dividido el iman, cada pedazo tiene los dos polos. En la electricidad, la electricidad positiva y la negativa no son dos flúidos diferentes. En la oposicion, lo diverso no tiene por opuesto cualquier *otro*, sino su *otro*. La conciencia ordinaria considera los diversos como indiferentes unos á otros, por lo que se dice: yo soy un hombre, y á mi alrededor está el aire, el agua, los animales y otras cosas; aquí todo está puesto accidentalmente, y unas cosas extrínsecamente respecto á otras. Pero el objeto de la filosofía es borrar la indiferencia y reconocer la necesidad de las cosas, de tal manera que el otro aparezca como opuesto á su otro. Así, por ejemplo, la naturaleza inorgánica no debe sólo considerarse como el *otro* de la naturaleza orgánica, sino como el *otro necesario* de la misma; ambas están en relacion recíproca y necesaria, y la unidad de ambas se alcanza sólo cuando el otro se excluye de sí y se refiere á sí mismo (1). Por lo cual la naturaleza no existe sin el espíritu, ni el espíritu sin la naturaleza. Si es un momento importante del pensamiento el pensar en la *posibilidad* de lo diverso, aunque en este caso nos detenemos en lo accidental, el verdadero pensamiento es, como se ha advertido, el pensamiento de la necesidad. Reconociendo la nueva ciencia de la naturaleza que esta es una ley general ó que todo es producto de una ley general que la compenetra, la contradiccion descubierta en el magnetismo y la electrici-

(1) Como se ha indicado varias veces, porque en esto consiste el concepto general del sistema hegeliano, la evolucion de la idea que saliendo de sí constituye la naturaleza y volviendo á sí es el espíritu, se consuma y se percibe más claramente al llegar, en la esfera de la naturaleza, al momento de la naturaleza orgánica, la cual aparece como lo contrario ó el *otro* de la naturaleza inorgánica, siendo la unidad de ambas el espíritu, que es aquí el *otro* del *otro*, ó la negacion de la negacion. *(N. del T.)*

dad debe considerarse como un progreso efectivo de la ciencia; mas todavía se deja subsistente, al lado de la indicada contradiccion, la pura diversidad; así, por ejemplo, se consideran con razon los colores como puestos unos á otros en la oposicion polar (en los colores llamados suplementarios), y otras veces segun la diversidad indiferente y cualitativa de rojo, amarillo, verde, etc., etc.

ACLARACION SEGUNDA.

En lugar de hablar conforme al principio de la exclusion del tercer término entre los contradictorios, principio del entendimiento abstracto, valdria más decir: *todo es contradictorio*. En efecto, no se vé ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo espiritual ni en el natural, la abstracta disyuntiva que tiene por fundamental el entendimiento. Todo cuanto existe es concreto, y por tanto, es en sí mismo diverso y contradictorio. Lo finito de las cosas consiste en que su existencia inmediata no corresponde á lo que son en sí mismas. Así, por ejemplo, en la naturaleza inorgánica el ácido en sí es una base, esto es, su sér es puramente relacion con su otro, y por tanto el ácido no es un *quid* permanente y tranquilo en su oposicion, sino que se esfuerza en ser (inmediatamente) lo que es en sí (ó mediatamente). Lo que mueve el mundo es la contradiccion, siendo ridículo decir que la contradiccion no puede pensarse. Lo que hay de exacto en esta opinion es que la contradiccion no satisface y que se destruye por sí; pero la contradiccion suprimida no es la identidad abstracta, pues ésta no es más que un lado de la contradiccion; el resultado preciso de la oposicion puesta como contradiccion es el *motivo*, que comprende así la identidad como la diversidad, suprimidas y convertidas en momentos ideales.

§ CXX.

Lo *positivo* contiene la diferencia por sí *(für sich)*, que al mismo tiempo tiene una relacion íntima con su contrario.

Lo *negativo*, á su vez, constituye tambien un término independiente y una relacion consigo y por sí; pero la relacion negativa que forma su lado positivo no existe, sino porque está íntimamente ligado á su contrario. Así, ambos ponen la contradiccion y son los mismos considerados *en sí*. Tambien son los mismos considerados por sí, porque suprimiéndose á sí mismo

uno de ellos, suprime tambien su contrario (1). Por lo tanto, pasan ó dan orígen á la *razon de ser* (2) ó motivo.

En otros términos; la diferencia esencial, en cuanto diferencia que es en sí y por sí, contiene lo que la distingue de sí misma, es decir, la identidad; y por consiguiente, un término que constituye la totalidad de una diferencia en sí y por sí, contiene lo mismo la diferencia que la identidad.

En la expresion *diferencia*, que está en *relacion consigo misma*, se encuentra esta otra, que *es idéntica á sí misma*. Por consiguiente, un término *opuesto* contiene los dos términos, es él mismo y su contrario, y contiene en sí mismo á su contrario. El *ser en sí* de la esencia, determinado de este modo, es *la razon de ser* (3).

---

(1) Lo positivo y lo negativo son lo mismo *en sí* y *por sí*. Son lo mismo en sí, porque el uno contiene virtualmente al otro, ó porque dado el uno se dá al mismo tiempo el otro. Son lo mismo por sí, porque si se les considera separadamente, se encuentra en cada uno de ellos el otro, y el uno no es sino en cuanto el otro es, y es en el otro.

(2) Véase la nota siguiente y el § CXXI.

(3) Comentario de Vera al § CXX:

«El movimiento reflexo de la igualdad y de la desigualdad, ha producido el resultado de que cada uno de estos términos, sea la igualdad de ambos. La igualdad es el momento reflexo que no compara sino segun la desigualdad, y que por consiguiente está mediatizado por su contrario, y la desigualdad se comporta á su vez del mismo modo que la igualdad. Ahora bien, la igualdad que se ha reflejado sobre sí misma y que contiene la desigualdad, es lo *positivo;* y la desigualdad que contiene en sí misma su contrario la igualdad, es lo *negativo*. Lo *positivo* y lo *negativo* son primero los dos lados de la oposicion. Hay un lado positivo y un lado negativo, y la oposicion forma su relacion ó su totalidad, ó por mejor decir, su determinabilidad comun. Lo positivo y lo negativo son mútuamente opuestos, de manera que forman los momentos absolutos de la oposicion. En este estado constituyen un momento reflexo indivisible, una mediacion en la que cada término es él mismo y *su otro*, y no está en relacion consigo mismo sino estándolo con *su otro*. Por consiguiente, por una parte cada uno no es sino en cuanto el otro es y no es el otro.—Es el *sér-puesto*, *Gesetztseyn* (véase § CXIV), por su propio *no-sér (nichtseyn)*, segun la expresion hegeliana; y por otra parte no es lo que es, sino en cuanto el otro no es: tal es la *reflexion en sí*. Por consiguiente, en esta mediacion los dos (términos) están puestos *(gesetzte)*, es decir, se ponen reciprocamente. Mas por lo mismo que mútuamente se ponen, se presuponen, y en tal estado es indiferente que cada uno sea lo positivo ó lo negativo; lo esencial es que haya un positivo y un negativo. Esto constituye el momento de la *reflexion exterior;* aquí uno de los términos no puede ser sin el otro, y el uno no es sino en cuanto el otro es tambien, es decir, que es por su *no-sér;* de manera que cada uno no es todavía los dos. Son *en sí* idénticos, pero no lo son *por sí*. Sin embargo, la relacion en cuya virtud lo positivo no es lo positivo, sino en cuanto contiene lo negativo, y lo negativo no es lo negativo, sino en cuanto contiene lo negativo, constituye en realidad la identidad de ambos; lo cual es la contradiccion propiamente dicha *(Widerspruch)*. En la oposicion los dos términos están necesariamente unidos, pero son todavía distintos y diferentes; en la contradiccion cada término es él mismo y es independiente *(selbständig)*, pero no es él

C. — LA RAZON DE SER.

§ CXXI.

La *razon de ser* es la unidad de la identidad y de la diferencia; contiene la verdad de lo que se ha producido como identidad y como diferencia, y forma la unidad de la reflexion sobre sí y de la reflexion de un término sobre otro distinto de él. La razon de ser es la esencia puesta como totalidad (1).

---

mismo sino no siendo él mismo, es decir, conteniendo á su contrario, esto es, que no es él mismo sino negándose á sí mismo y anulando su independencia. Así cada término es él mismo no siendo él mismo, y no es él mismo siendo él mismo; ahora bien, por mejor decir, no hay más que un mismo y solo término que es y que no es, que es, no siendo, y que no es, siendo. De este modo la diferencia de lo positivo y de lo negativo ha desaparecido, absorbiéndose ambos en el *motivo* ó *razon de ser (grund)* (véase párrafo siguiente). Lo positivo y lo negativo, dice Hegel, se condicionan recíprocamente y no existen sino en su relacion. (Aquí traduce Vera, estractándolas, las aclaraciones primera y segunda del párrafo anterior).... Es un error ridículo de la antígua lógica y de la manera comun de representarse las cosas, considerar la identidad como una determinacion más esencial y más inmanente de las mismas cosas que la contradiccion, pues debiera darse la preferencia á la contradiccion, por contener una determinacion más esencial y profunda. Porque la identidad no es más que una determinacion inmediata, el sér muerto, mientras que la contradiccion es la raíz de la vida y del movimiento. Una cosa se mueve porque contiene una contradiccion, y por lo mismo tiene tendencia *(Trieb)* y actividad.... El movimiento sensible y exterior nos suministra un ejemplo inmediato *(ist sein unmittelbares Dasein*, es su existencia inmediata). Una cosa se mueve no porque esté *aquí* en un instante y *allí* en otro instante *(Jetzt*, ahora), sino porque está aquí y no está aquí en un mismo y solo instante, y porque en este instante es y no es. Puede concederse á los antiguos dialécticos que hay contradiccion en el movimiento, como lo demuestran; pero de esto no se sigue que no haya movimiento, sino más bien que el movimiento es la contradiccion realizada *(daseyende*, existente). Lo mismo sucede con el movimiento interno, propio y espontáneo *(Selbstbewegung)*. El deseo en general (el apetito ó el *nisus* de la *mónada*, la *entelechia* de la esencia simple y absoluta), implica un sér que es en sí mismo, y que al mismo tiempo y en la misma relacion encierra una falta y una negacion de sí mismo. La identidad abstracta no es la vida *(Sebendigkeit*, la vitalidad), pues la vida no existe sino donde lo negativo está envuelto en lo positivo, donde el sér sale de sí mismo y pone su mudanza. Un sér no es vivo sino en cuanto contiene la contradiccion, y su fuerza consiste en recibirla y mantenerse en ella. Este último fragmento está tomado de la *Gran Lógica*, libro 2.º, primera parte, página 68 y siguientes; donde tambien se encontrarán, página 82, consideraciones importantes sobre lo positivo y lo negativo matemáticos.

(1) *Der Grund ist das Wesen als Totalität gesetzt. Grund* significa fundamento, razon, principio, motivo, en el sentido en que se dice que todas las cosas tienen un fundamento, una razon, un principio. Todo lo que *es*, tiene una razon de ser. Este es el principio conocido con el nombre de *razon suficiente*. Y así podria decirse: todo lo existente tiene una cualidad, es *idéntico* y *diferente*, *igual* y *desigual*, etc.; en suma, todo tiene una *razon de ser*. Sin embargo, representándose así el *Grund*, se tendria de él una nocion incompleta, primero porque diciendo *todo* ó *todas las cosas*, se presuponen

OBSERVACION.

La proposicion que expresa este principio es la siguiente: «todo tiene una razon suficiente;» lo cual quiere decir que las cosas no tienen su esencia real en su identidad ó en su diferencia, en lo positivo ó en lo negativo, sino en otro término, que en su identidad consigo forma ó constituye su esencia. Esta esencia no es un momento abstracto que no se refleja más que sobre sí mismo, sino un momento que se refleja sobre otro término distinto. La *razon de ser* es la esencia, y la esencia es esencialmente la razon de ser; pero no es tal sino en cuanto es la razon de ser de alguna cosa, de un término distinto de ella.

---

las nociones de todo y de cosa que áun no se han deducido; despues porque engañados por la facultad representativa ó por la imaginacion, nos exponemos á ver en *todo* y en *cosa*, determinaciones más concretas, como las de *causa* y *sustancia*, y tal vez cosas de la naturaleza y del espíritu. Por lo tanto, lo que es menester decir es que el *sér* se ha hecho *esencia*, y que ésta se ha convertido en la *razon de ser* ó *motivo*. El principio de la *razon suficiente* explica de un modo imperfecto el *Grund;* porque como Hegel hace notar, en la *Gran Enciclopedia*, pág. 246, cuando se habla de una razon suficiente, el predicado suficiente ó es supérfluo ó sobrepuja la categoría de *razon de ser;* es supérfluo si por él se quiere expresar que el *fundamento* es apto para *fundar (begründen*, dar razon), porque el fundamento no es tal fundamento sino porque puede fundar. Cuando un soldado huye del campo de batalla para salvar su vida, sin duda obra contra su deber; mas no podrá decirse por esto que la razon que le ha determinado á obrar no es suficiente, porque si así fuese se hubiera quedado en su puesto. Debe notarse á este propósito que si por una parte todas las razones son suficientes, por otra ninguna razon como razon lo es, porque como ántes hemos observado, la *razon de ser* no tiene aqui todavia un contenido determinado por si, y por consiguiente no es el motivo que obra por si mismo y que produce *(Selbstthätig und hervorbringend);* en otros términos, no es la nocion. La lógica formal emplea esta nocion sin deducirla y sin determinar su verdadera significacion; establece como principio que es menester buscar la razon de ser de las cosas, pero no nos dice lo que es la razon de ser; y si nos dice que la *razon de ser* ó el *principio* es lo que tiene una consecuencia, no nos explica ni el principio ni la consecuencia. Porque cuando se pregunta qué es una consecuencia, responde la lógica formal, que una consecuencia es lo que tiene un principio ó lo que se deriva de un principio. En cuanto á la *razon de ser*, tal como ha sido entendida por Leibnitz, evidentemente es un principio que pertenece á un momento superior de la logica. Lo que se propuso Leibnitz fué demostrar la insuficiencia de las explicaciones fundadas en el punto de vista puramente mecánico, y más bien entiende por razon la *causa*. Porque comparando las *causas eficientes* y las *causas finales*, enseña que no debemos contentarnos con las primeras, sino llegar á las segundas. Conforme á esta distincion, la luz, el calor, la humedad, serán la causa eficiente pero no la causa final de la planta, la cual no es sino la nocion misma de planta. Por consiguiente, en este momento de la lógica, la *razon de ser* no es más que la razon de ser; no es ni la *forma*, ni la *causa*, ni la *sustancia*, etc., que son determinaciones ulteriores de la lógica; es por lo tanto menester representarla como el momento en que la esencia sale de la contradiccion. La esencia se contradice para pasar á la razon de ser, fundamento ó motivo—*Gehen zu Grunde*—y la razon de ser es una totalidad, en cuanto forma un estado inmediato en que están envueltos todos los momentos precedentes.

ACLARACION.

Cuando se dice que la razon de ser es la unidad de la identidad y de la diversidad, no debe entenderse que esta unidad sea la unidad que hemos reconocido como no verdadera, bajo el nombre de identidad intelectual. Para evitar una mala inteligencia, se puede decir que la razon de ser es, no sólo la unidad, sino la diversidad de la identidad y de la diversidad. Por tanto, la razon de ser que se presentaba como la destruccion de la contradiccion, aparece nuevamente como contradiccion, y como tal no reposa tranquilamente en sí misma, sino que es un movimiento en sí misma. El fundamento es fundamento en cuanto funda, pero lo que procede del fundamento es el fundamento mismo, y en esto consiste su formalismo; el fundamento y lo fundado, el motivo y lo motivado tienen un mismo contenido, y la diferencia de ambos es la diferencia formal de la simple relacion consigo, de la mediacion ó del sér puesto. La pregunta sobre el motivo de las cosas es el punto de partida, ya indicado, de la reflexion. (Aclaracion del § CXII.) Nos place ver las cosas duplicadas, primero como inmediatas, y luégo en su motivo como si no fuesen inmediatas. Tal es el sentido de la llamada ley del pensamiento relativa á la razon suficiente, por la cual se dá á entender que las cosas se deben considerar esencialmente como mediatas. La lógica formal, con arreglo al concepto de esta ley del pensamiento, dá á las otras ciencias un mal ejemplo, pues inculca que su contenido se considera como mediato, y ella pone semejante ley del pensamiento sin deducirla, ó sea sin mostrar su mediacion. Con el mismo derecho con que la lógica opina que nuestra facultad de pensar debe obrar siempre de manera que en todas las cosas busque la razon de ser, podria la medicina, si se le pregunta por qué se ahoga el hombre en el agua, responder que el hombre está organizado para no poder vivir en el agua; y un jurisconsulto á quien se le preguntara el motivo de castigarse á los criminales, podria decir que sucedia eso porque la sociedad estaba constituida de modo que los delitos no debian quedar impunes. Preguntando á la lógica formal por el fundamento de la ley de la razon de ser ó del principio, tendria que declarar lo que entiende por éste, y daria la conocida respuesta, que consiste en decir que principio es lo que engendra una consecuencia, añadiendo que consecuencia es lo que procede de un principio; lo cual demuestra que la lógica formal no dá más explicaciones que las que consisten en expresar arbitrariamente y de un modo inmediato el contenido de conceptos anteriores, debiendo ser el verdadero objeto de la lógica exponer los conceptos como grados ó momentos necesarios del pensamiento que se determina á sí mismo, comprendiéndolo y demostrándolo de este modo (1). En la vida comun y áun

(1) Aquí se indica el defecto fundamental de la lógica y de la metafísica ordinaria, las cuales presentan las categorías ó principios de un modo arbitrario, y como si unas

en las ciencias finitas se emplea esa forma ordinaria de la reflexion; y aunque nada pueda objetarse contra ella, cuando se trata de las necesidades, por decirlo así, domésticas, del conocimiento, es forzoso advertir que no puede satisfacer ni teórica ni prácticamente, porque la razon de ser no tiene un contenido determinado en sí y por sí, por lo cual comprendemos la mera diversidad formal de lo mediato y de lo inmediato al considerar las cosas como procedentes de un principio. Al ver, por ejemplo, un fenómeno eléctrico, preguntamos su razon, y se nos dice que es la electricidad, que es el mismo contenido que teníamos inmediatamente presente, sólo que expresado en una forma interna ó como una cosa interior. Además, el principio ó razon de ser, no sólo es lo simplemente idéntico consigo, sino lo diverso, por lo que, para un mismo contenido, se dan diversos motivos, cuya diversidad de motivos, conforme á la nocion de lo diverso, dá orígen á la contradiccion de la forma de los motivos en pro y en contra del mismo contenido; por ejemplo: si consideramos una accion, v. g., un hurto, su contenido se puede considerar bajo diversos puntos de vista; por una parte es un ataque á la propiedad; mas por otra el ladron, impelido por la necesidad, ha conseguido los medios de satisfacerla, y tal vez el robado no hubiera hecho buen uso de su propiedad. Sin duda lo justo es que el ataque á la propiedad sea el punto de vista que se sobreponga y anule los demás; pero la ley lógica de la razon de ser no dá el medio de hacerlo. Tal vez se dirá que segun el modo usual de entender dicha ley lógica, no se habla sólo de motivos en general, sino del motivo ó razon suficiente; y se sostendrá que en el ejemplo citado, los puntos de vista que no son el ataque á la propiedad son motivos de la accion, pero no motivos ó razones suficientes. Pero á este propósito debe decirse que en la proposicion «razon suficiente» el predicado suficiente ó es ocioso, ó pertenece á una categoría superior á la de la razon de ser ó motivo; será ocioso si sólo expresa la capacidad de motivar ó fundar, pues un motivo ó fundamento sólo lo es en cuanto motiva ó funda. Cuando un soldado huye de la batalla para salvar su vida, obra cobardemente; pero no se puede decir que el motivo que lo determina no sea suficiente, porque si no lo hubiese sido hubiera permanecido en su puesto. Es por tanto preciso decir que si por un lado cualquier razon es suficiente, por otro no lo es ninguna; porque como ántes hemos dicho, la razon de ser ó motivo no tiene un contenido determinado en sí y por sí, y por tanto no es activo y eficaz. El contenido determinado en sí y por sí, y por tanto activo por sí, es la Nocion, y á ella se refiere Leibnitz cuando habla de la razon suficiente y considera las cosas bajo este punto de vista; y teniendo presente la manera puramente mecánica de entender la razon de ser que áun hoy está tan en voga, la declaró insuficien-

---

y otros nos fueran dados inmediatamente, por lo que los diversos autores, desde Aristóteles hasta Kant, no sólo los consideran cada uno como de naturaleza diferente, sino en número vario y bajo clasificaciones distintas; Hegel es el primero que los deduce por virtud de la dialéctica de la Idea, y deduciéndolos los demuestra, pues su deduccion evidencia su necesidad, que es su verdadera demostracion. *(N. del T.)*

te. Es una manera mecánica de entender la razon de ser de la circulacion de la sangre atribuirla á las contracciones del corazon, y tambien son mecánicas las teorías de derecho penal que consideran que el fin de la pena es el escarmiento ó evitar que los criminales causen nuevos daños, ú otras análogas. Se trata con injusticia á Leibnitz cuando se dice que se contentó con una ley lógica tan mezquina como la de la razon de ser, pues su manera ó procedimiento reflexivo es justamente opuesto al formalismo que se satisface con la mera razon de ser, al tratar del conocimiento comprensivo. Leibnitz opone á las *causas eficientes* las *causas finales*, y aconseja que, no deteniéndose en las primeras, se busquen las segundas. Con arreglo á esta diferencia se considerarán el calor, la humedad y otras como causas eficientes de la vegetacion, pero no como causa final de ella, siendo esta la nocion misma de la planta. Conviene advertir aquí que el punto fundamental y el principio de los sofistas, principalmente en la esfera de lo justo y de lo honesto, consiste en detenerse en los meros motivos ó razones de ser. Cuando se habla de la sofística se entiende por ella, con frecuencia, una manera de considerar las cosas que torciendo la esencia de lo justo y de lo verdadero, los presenta bajo un aspecto falso; pero esta tendencia no es esencial á la sofística, cuyo punto fundamental es el del razonamiento á que sirven de base las meras abstracciones intelectuales. Los sofistas griegos aparecieron en una época en que la autoridad y la tradicion habian perdido su fuerza y se experimentaba el deseo de conocer el valor del contenido inmediato del pensamiento; los sofistas respondieron á esta necesidad buscando los diversos puntos de vista desde los cuales podian considerarse las cosas, puntos de vista que no son más que las razones de ser ó motivos. Pero como se ha advertido, el motivo ó razon de ser no tiene un contenido determinado, y se presta á la inmoralidad y á la injusticia lo mismo que á la justicia y á la moral; se atribuye al sugeto la facultad de hacer valer este ó aquel motivo, y compete á la manera de ver individual el resolverse por uno ú otro, con lo cual la objetividad de lo que tiene valor en sí y por sí se confunde en la multiplicidad de lo conocido, y por este carácter negativo la sofística ha oscurecido su mérito con una fama malísima. Sócrates combatió deliberadamente á los sofistas, no oponiendo la autoridad y la tradicion á sus razonamientos, sino demostrando dialécticamente la falta de contenido del simple motivo ó razon de ser, haciendo valer lo justo y lo bueno, y principalmente lo universal, esto es, la nocion verdadera de la voluntad. Si hoy por medio del raciocinio (que se funda en conceptos meramente intelectuales) se tratase, no sólo de las cosas naturales, sino que se buscasen todos los motivos posibles de gratitud á Dios, Platon, Sócrates calificarian tales razonamientos de sofismas, porque esta calificacion no se puede referir al contenido que puede ser verdadero, sino á la forma de los motivos, mediante los cuales todo puede defenderse é impugnarse. En nuestra época, reflexiva y razonadora, no nos afectaria que se pudiese asignar un motivo áun á las cosas peores y más repugnantes. Todo lo que en el mundo está corrompido, lo está por algun motivo;

pero nosotros retrocedemos ante los motivos de corrupcion, y con la experiencia de sus resultados no les damos oidos ni dejamos que se nos impongan.

§ CXXII.

La esencia es primero apariencia *(schein)* y mediacion en *sí*. Como totalidad de la mediacion, su unidad consigo misma está ahora puesta como un momento en que la diferencia está suprimida, y con la diferencia la mediacion. Así se vuelve á un estado inmediato ó á el *sér;* pero al sér que coloca en un nuevo estado de mediacion la supresion misma de la mediacion. Esto constituye la *existencia reflexa*.

OBSERVACION.

La razon de ser no tiene aquí todavía un contenido determinado en sí y por sí, no es por el fin, no obra ni produce, sólo sale de su contenido una existencia. La razon de ser puesta así no tiene más que un valor formal. Es una determinabilidad que está en relacion consigo misma, una afirmacion respecto á la existencia inmediata que depende de ella. Por lo mismo que es la razon de ser, se puede decir de ella que es *buena*, porque el bien considerado en abstracto no es más que una simple afirmacion (1), y cada determinabilidad es buena porque puede considerarse siempre como una afirmacion. Se puede, por consiguiente, encontrar una razon de ser á todas las cosas, y una *buena razon de ser* (por ejemplo, un buen motivo) puede producir un efecto y puede no producirlo, puede tener una consecuencia ó no tenerla; un principio de accion que produce un

(1) *Denn Gut heisst ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives*, cuya traduccion literal es la siguiente: «porque en sentido abstracto, *bueno* no significa más que una afirmacion.» Lo cual quiere decir que la razon de ser no es el *bien*, porque el bien constituye una determinacion más alta de la lógica (§ CCXXXIII); pero si se considera el bien de una manera abstracta, esto es, incompleta, se podrá decir de la razon de ser que es *buena*, porque todo lo que se puede afirmar es bueno, y la razon de ser de una cosa es una afirmacion de la cosa. Tambien puede decirse que la razon de ser es un elemento, una determinacion del bien, pero no el bien. Véase la nota siguiente.
(Nota de Vera.)

efecto no lo produce sino porque la voluntad, por ejemplo, viene á añadirse á él, le comunica la actividad y le convierte en causa (1).

D. — LA EXISTENCIA REFLEXA.

§ CXXIII.

La *existencia reflexa* es la unidad inmediata de la reflexion sobre sí y de la reflexion sobre otro término. Constituye por consiguiente un conjunto indefinido de existencias, de las que cada una es ella misma y se manifiesta en otra existencia distinta de ella misma. En otros términos, la *existencia reflexa* forma un mundo de existencias relativas que dependen las unas de las otras, y que producen un número infinito de relaciones formadas por sus razones de ser y por las cosas de que estas razones de ser son las razones de ser. Estas razones de ser son tambien existencias reflexas, y todas estas existencias son por muchos lados lo mismo razones de ser que cosas que tienen razon de ser.

---

(1) La esencia es la razon de ser, y podria añadirse la razon de ser de todas las cosas; pero áun seria más exacto decir que aquí la esencia no es más que la razon de ser que sirve de tránsito á determinaciones ulteriores, á la *existencia reflexa*, á la *cosa*, *á la realidad*. La razon de ser es el *tertium quid* del principio de *la exclusion del tercer término*, de que la antigua lógica se sirve, no para conciliar y explicar la contradiccion, sino para suprimirla. La razon de ser es la identidad, pero la identidad *por sí*, en la que se ha suprimido toda diferencia y toda oposicion; por tanto, es la razon de ser lo mismo de lo negativo que de lo positivo, ó si se quiere, lo positivo y lo negativo tienen una razon de ser; y teniendo una razon de ser, su diferencia ha desaparecido.—Ahora bien, la razon de ser es primero razon de ser en estado inmediato ó *en sí*, es decir, la razon de ser que puede serlo de todas las cosas, ó que es adaptable á todas las relaciones de razon de ser *(Grundbeziehung)*. Pero por lo mismo que es la razon de ser, debe serlo de algo. Tenemos por tanto la razon de ser y la cosa de que lo es, el *Grund* y el *Begründetes*, el *fundamento* y la *cosa fundada*, y así se vé aparecer la diferencia y la oposicion. Sólo que aquí ó en los términos y categorías siguientes, la contradiccion no forma ya la relacion de términos que están en presencia recíproca, sino que está envuelta en la misma contradiccion de cada término, como un momento que ha atravesado y pasado ya la idea lógica. Por consiguiente, la relacion que aquí se nos presenta es la del *Grund* y del *Begründetes*, y debemos comprenderla. Con la contradiccion pasa lo mismo que con las determinaciones anteriores; todas están envueltas en la razon de ser, y forman un elemento integrante de ella. Pero así como el *sér puro* no es ya aquí el *sér puro*, ni la *cualidad* la *cualidad simple*, la contradiccion no es ya aquí la mera contradiccion, sino la contradiccion en la razon de ser. Este es un punto que no debe perderse de vista. Así, pues, tenemos la razon de ser y algo de que ella es la razon de ser,

ACLARACION.

La expresion *existencia* (derivada de existir) indica un sér producido; y la existencia es el sér que aparece como la negacion de la mediacion y procedente de la razon de ser ó del motivo. La esencia como negacion del sér se mostró como apariencia, y las determinaciones de la apariencia son la identidad, la diversidad y la razon de ser ó motivo; éste es la unidad de la identidad y de la diversidad, y de la diversidad de sí consigo misma. Por tanto, lo que procede de la razon de ser ó motivo, no es la mera diversidad para convertirse en la identidad abstracta. El motivo ó razon de ser es la negacion de sí mismo, y destruyéndose el resultado de su negacion produce la existencia. La existencia, como procede del motivo, lo contiene en sí, y el

---

pero en el fondo no hay entre estos términos más que una diferencia puramente formal; la diferencia de la forma mediata y de la forma inmediata de la reflexion, de que hemos hablado en el § CXII. Cuando hablamos de la razon de ser de las cosas, queremos ver á éstas bajo un doble aspecto, primero en su estado inmediato, y luégo en su estado mediato.—Una cosa *es*—estado inmediato—y tiene su *razon de ser*—estado mediato. Así, por ejemplo, si para explicar la cristalizacion se dice que tiene por fundamento una disposicion particular de las moléculas, la cristalizacion misma no es en realidad y en su contenido más que ese fundamento, esto es, la disposicion de las moléculas. Si se dice que la razon de ser del movimiento de la tierra al rededor del sol es la fuerza atractiva del sol, no se hará más que expresar como una forma reflexa el fenómeno mismo; porque en cuanto á su contenido, la fuerza atractiva es el movimiento mismo. Si en presencia de un fenómeno eléctrico decimos que su razon de ser es la electricidad, no hacemos más que poner el mismo contenido en su forma mediata y reflexa. En el fondo, el *Grund* y el *Begründetes* no son más que una misma y sola cosa; porque la razon de ser no lo es sino de alguna cosa, y esta cosa es un término que aquella presupone para ser la razon de ser, por lo que la cosa es á su vez la razon de ser de la razon de ser. El *Grund* y *Begründetes* forman por consiguiente una sola y misma reflexion, en la cual el *Grund* no es tal sino por el *Begründetes*, y éste no es tal sino porque contiene el primero. Así no hay nada en la electricidad que no esté en el fenómeno eléctrico, y no hay nada en la disposicion de las moléculas que no esté en el cristal, ó si se quiere, la disposicion de las moléculas es lo que se dá como razon de ser del cristal; de manera que, dada esta disposicion de las moléculas, se dá el cristal y recíprocamente. Sin duda que todo esto son tautologías; pero en todas las ciencias se encuentran ejemplos de tales tautologías que muestran la identidad de los dos términos, la cosa y su razon de ser. Sin embargo, por lo mismo que la razon de ser lo es de alguna cosa y tiene necesidad de alguna cosa para serlo, la razon de ser está limitada y diferenciada. Es *una* razon de ser, pero no la razon de ser absoluta, lo cual quiere decir que al lado de una razon hay otra ú otras; por consiguiente, la relacion no es ya entre la razon de ser y la cosa, sino entre razones de ser, de las cuales una se considera como razon de ser de la otra. Estas razones de ser difieren unas de otras, y al mismo tiempo están en relacion; por lo cual una cosa puede tener muchas razones de ser y puede ser la razon de ser de otra cosa, y áun la razon de ser de su razon de ser. Así, por ejemplo, una accion puede tener muchas razones de ser ó motivos, el deber, la gloria, el deleite; así tambien la pena puede tener muchas razones de ser ó motivos, la expiacion, el escarmiento, la correccion del culpable, etc. Tambien se pueden en-

motivo ó razon de ser no sobrevive á la existencia sino, que anulándose llega á ser la existencia. Esto se percibe en la conciencia ordinaria, pues al considerar el motivo de cualquier cosa no consideramos el motivo ó razon de ser como una interioridad abstracta, sino más bien como lo que realmente existe. Así, por ejemplo, consideramos como motivo de un incendio el rayo que ha prendido fuego á un edificio, y como motivo de la forma de gobierno de un pueblo, sus costumbres y relaciones sociales. Bajo esta misma forma se presenta á la reflexion el mundo sensible, esto es, como una cantidad indeterminada de existencias que se reflejan mútuamente y se muestran como motivos y resultados, ó como principios y consecuencias. El mundo, segun la nocion de existencia, se muestra en este claro espejo como transitorio y pasajero; todo en él es relativo, todo está condicionado por otra cosa y es condicion de otra cosa. El entendimiento reflexivo se esfuerza en seguir y utilizar esta multitud de relaciones; pero la aspiracion á un fin no se satisface, y la razon especulativa tiene que seguir el desarrollo de la idea lógica yendo más allá del concepto de relacion.

---

contrar diferentes razones de ser á las cosas de la naturaleza, á la luz, por ejemplo, y á todas las cosas en general. Pero si el escarmiento ó la correccion del culpable pueden por un lado considerarse como la razon de ser de la pena, por otro se puede considerar la pena como la razon de ser del escarmiento y de la correccion del culpable, porque el escarmiento y la correccion no existen sino en la pena y por la pena. Si se consideran los cimientos como la razon de ser de la casa, ésta es á su vez la razon de ser de los cimientos, porque cimientos sin casa no son cimientos; para que lo sean es menester ó que sostengan la casa, ó que estén hechos á este fin. Por lo demás, por lo mismo que todas estas razones de ser lo son, son tambien suficientes; mas por otra parte, por lo mismo que unas se reflejan en otras, que se llaman y se presuponen recíprocamente, todas son insuficientes; por esto un motivo, por ejemplo, puede producir tal consecuencia ó no producirla, y en general una razon de ser puede traer ó no tal resultado. Sin embargo, la suficiencia é insuficiencia, la posicion y la presuposicion recíprocas de todas las razones de ser produce su identidad, y con su identidad su supresion, y con su supresion el tránsito á una determinacion más concreta. Tenemos una razon de ser que se refleja en otra, y ésta en otra, y así sucesivamente; pero la segunda se refleja á su vez en la primera, por lo mismo que es tambien una razon de ser, y sin ella la segunda razon de ser no lo seria, y lo mismo sucede con las demás razones de ser. Así, por ejemplo, respecto á la casa, sus razones de ser pueden ser múltiples, y por decirlo así, infinitas, tales como los cimientos, las necesidades, la voluntad, el poder, la ley, etc. Tenemos por consiguiente una série de términos que se condicionan mútuamente, de los cuales el uno es la condicion del otro, y el uno no es sino en cuanto el otro es tambien. Así, relativamente á la casa, se puede decir que la voluntad es la razon de sér del cimiento, y el cimiento la razon de ser de la voluntad; porque los cimientos no lo son sino por la voluntad, pero la voluntad no es sino por la casa, de que son parte los cimientos. Este movimiento de la razon de ser en el que las razones de ser se llaman y se condicionan para combinarse, para anularse combinándose, y para llegar de este modo á su identidad, oculta una razon de ser y una condicion absoluta que forma la relacion absoluta de todas las razones de ser, ó por mejor decir, trae un término en que se han absorbido las razones de ser, ó si se quiere, que es la absoluta razon de ser de las razones de ser. Este término es la *existencia reflexa*, *Die Existenz*. Cuando el círculo de las razones de ser y de las condiciones que constituyen una cosa se reunen, la cosa no sólo *es*, sino que tambien existe. *(Nota de Vera.)*

§ CXXIV.

Todas estas existencias se reflejan sobre sí mismas y sobre otra existencia. Estos dos momentos son inseparables, y la razon de ser de donde salieron las existencias constituye su unidad. Por consiguiente, toda existencia tiene un carácter de relatividad; contiene relaciones múltiples con las otras existencias, y se refleja sobre sí misma como razon de ser. Lo que existe de esta manera es *la cosa*.

OBSERVACION.

La *cosa en sí*, que hace tan gran papel en la filosofía de Kant, se produce aquí tal como es, á saber; como un momento de la reflexion abstracta de la cosa sobre sí misma, momento en el que nos detenemos y en el que se hace abstraccion del momento opuesto de la reflexion de la cosa sobre un término distinto de ella y de sus diversas determinaciones. Este principio vacío es la *cosa en sí* de Kant (1).

ACLARACION.

Puede concederse que la cosa en sí no es conoscible, si se entiende por conocimiento comprender un objeto en su determinacion concreta, siendo la cosa en sí sólo abstracta é indeterminada. Con el mismo derecho que se habla de la cosa en sí podria hablarse de la *cualidad en sí*, de la *cantidad en sí* y de las demás categorías, entendiéndolas de un modo inmediato y abs-

(1) La cosa en sí ó el *noumeno*, objeto trascendental que segun Kant no puede percibir el pensamiento, no puede en efecto comprenderse, porque no es más que la *cosa en sí*, momento vacío de la cosa en el que se hace abstraccion de toda determinacion, relacion y contenido. Despues de suprimir en la cosa toda determinacion, ó lo que es lo mismo, despues de haberla presupuesto como un objeto indeterminado, es evidente que no se podrá afirmar nada de ella, y que todo lo que de ella podrá decirse pertenecerá al sugeto, pero no á la cosa misma. Véase el párrafo siguiente. *(Nota de Vera.)*

tracto, esto es, prescindiendo de su desarrollo y de su determinacion intrínseca. Debe considerarse como una arbitrariedad del entendimiento abstracto fijarse en la cosa en sí. Se suele aplicar la determinacion *en sí* al contenido del mundo natural y espiritual, y se habla, por ejemplo, de la electricidad en sí, ó de la planta en sí, de los hombres ó del estado en sí, entendiendo por esto lo propio y peculiar de esas cosas. Considerando el mero en sí de las cosas, éstas no se muestran en su verdad sino en la forma unilateral de la abstraccion; así, por ejemplo, el hombre *en sí* es el niño, cuya condicion no es quedar en este estado abstracto y no desarrollado, sino que debe llegar á ser por sí lo que es en sí, esto es, una esencia libre y racional; del mismo modo el estado en sí es el estado patriarcal ó rudimentario, en el cual las diversas funciones políticas, comprendidas en la nocion de estado, no han llegado á su constitucion ideal. En igual sentido la semilla puede considerarse como la planta en sí. Por estos ejemplos se comprende el error en que están los que creen que el *en sí* de las cosas es imposible de conocer. Todas las cosas son primero *en sí*, pero no permanecen en tal estado; y como el gérmen que es la planta en sí va desarrollándose, así la cosa de su modo en sí (como reflexion abstracta en sí) procede á mostrarse como reflexion en otro, alcanzando su determinacion propia.

C.—LA COSA.

§ CXXV.

La cosa es una totalidad, en cuanto es la unidad en que se encuentra puesto el desarrollo de dos determinaciones, la *razon de ser* y la *existencia reflexa*. Lo propio de la cosa es reflejarse en un término distinto de ella, lo cual hace que contenga la diferencia en sí misma, y que sea por consiguiente una cosa determinada y concreta.

a) Estas determinaciones de la cosa se diferencian y encuentran el momento de la *reflexion sobre sí* (1), no en ellas mismas, sino en la cosa. Tales determinaciones constituyen las *propiedades de la cosa*, y su relacion con ésta se expresa por el verbo *tener*.

(1) Las determinaciones de que se trata, consideradas como propiedades, no son propiedades en sí, sino propiedades de la cosa.

OBSERVACION.

El verbo *tener* reemplaza aquí, como relacion, al verbo *ser*. Se dice del *algo (etwas)* que *tiene cualidades;* pero en esta frase se emplea impropiamente el verbo tener para designar una cosa que es (1), porque la cualidad forma una sola cosa con el *algo*, que deja de ser desde que pierde su cualidad. Por el contrario, la cosa que se refleja sobre sí misma constituye una identidad que se distingue de sus diferencias ó determinaciones.

Con razon se emplea el verbo haber en muchas lenguas para explicar el pasado, porque el pasado es el *sér suprimido* que sólo existe en el espíritu. El sér subsiste en el espíritu, pero en estado reflexo, y el espíritu conteniéndole se distingue de él (2).

---

(1) *Das Seyende*, *el siendo*, lo que no tiene más que el sér. Como la cualidad es una determinacion del sér, y el *algo* (el *siendo*) perdiendo su cualidad deja tambien de ser lo que es, se emplea impropiamente el verbo *haber* para designar las cualidades del sér, porque lo que puede decirse de ellas es que *son*. Supongamos que el algo no tiene más que la cualidad, el color, por ejemplo; perdiendo esta cualidad, lo que le quedaria es el sér puro; pero dejaria de ser como color, y no podrá decirse que *tiene* el color, sino sólo que es el color. Por el contrario, la cosa que no sólo *es*, sino que tambien *existe* y que es un momento reflexo y por lo tanto más concreto de la lógica, *tiene* propiedades (las cuales como veremos se distinguen de la cualidad); y como tiene muchas propiedades no está tan intimamente ligada con cada una de ellas, que perdiendo alguna deje de ser lo que es. *(N. de Vera.)*

(2) Hegel quiere decir que hay lenguas que reflejan el movimiento de la idea lógica en que el sér es un momento que ha atravesado la nocion, un momento que *ha sido* y que ya no es más que un recuerdo. El sér subsiste en el espíritu ó en la nocion, pero sólo como mero sér. (Véase § CLIX y siguientes.) Hé aquí ahora en pocas palabras el sentido de las deducciones indicadas desde el § CXXII. Mas primero es preciso distinguir la existencia reflexa *(Die Existenz)* de la simple existencia *(Daseyn)*, conforme á la nota precedente. Una cosa puede *ser* ó poseer el ser sin existir. En este sentido, es exacto decir que una cosa es ántes de existir: una casa es ántes de existir; es en el pensamiento, en la voluntad, en los materiales que han de formarla; pero no existe hasta que se reunen todas las condiciones, todas las razones de ser que le han de dar la existencia. Estando ya determinada la diferencia entre el *Daseyn* y el *Existenz*, me serviré en adelante de la palabra existencia, para expresar la existencia reflexa ó de la de la esencia. Así, pues, la razon de ser ha pasado á la existencia: este tránsito ó este venir-á-ser tiene lugar, por decirlo así, de un modo inmediato. En efecto, la razon de ser contiene ya virtualmente la existencia; pues por lo mismo que es la razon de ser, tiene, si así puede decirse, derecho á *existir*. Lo que hace que una razon de ser no exista todavía, es que está en presencia de otra que la limita y condiciona; pero cuando este límite desaparece en la razon de ser ó en la condicion absoluta (véase la nota precedente), la razon de ser se convierte en existencia. Por consiguiente, la razon de ser dejando de ser, mera razon de ser en la existencia, se conserva y se continúa en ella, y

ACLARACION.

En la cosa concurren como existentes todas las determinaciones de la reflexion. Por tanto, la cosa, como cosa en sí, es lo idéntico consigo mismo. Pero como hemos visto, la identidad no existe sin la diversidad, y las propiedades que tiene la cosa son la diversidad existente en forma de variedad. Mas así como al principio los diversos aparecen entre sí indiferentes con una relacion mútua hija de una comparacion extrínseca, en la cosa hay un vínculo que liga las diferentes propiedades. Por otra parte, la propiedad no debe confundirse con la cualidad: es verdad que se dice que una cosa tiene cualidad; pero esta frase es tanto más impropia, cuanto que el verbo *haber* indica una permanencia que no conviene al algo idéntico con su cualidad. El *algo* es lo que es sólo por sus cualidades, mientras que áun cuando la *cosa* sólo existe porque tiene propiedades, no está, sin embargo, dependiente de esta ó aquella propiedad determinada, y puede perderla sin dejar de ser lo que es.

---

viene á ser la *razon de ser existente* de otras existencias. De este modo pueden considerarse, por ejemplo, las costumbres de un pueblo como la razon de ser de su legislacion, y el rayo como la razon de ser del fuego que abrasa un edificio. El ser existente envuelve ó contiene por tanto la razon de ser, y es á la vez una razon de ser existente. Este es el primer aspecto bajo que se presenta el mundo reflexo de las existencias. Aparece un conjunto de existencias que se reflejan en sí mismas y unas en otras, siendo entre sí condiciones mútuas de existencia. La existencia así constituida es la cosa—*Ding*. Todo lo que existe es una cosa, ó por mejor decir, la *existencia ha venido á ser cosa*, la cual es primero *cosa en sí*. La cosa en sí no es un objeto trascendental á que no puede llegar el pensamiento, pues por la misma razon todo sería incomprensible, porque todo es primero *en sí*, y hay la *cualidad en sí*, la *cantidad en sí*, la *electricidad en sí*, la *planta en sí*, etc., es decir, la cualidad, la cantidad, etc., en su estado inmediato, en las cuales se hace abstraccion de sus desarrollos y de sus mediaciones. En este sentido, el gérmen puede considerarse como la planta en sí; y la electricidad virtual, que pudiéramos llamar latente si esta palabra no tuviera una significacion especial en física, puede considerarse como el *en sí* de la electricidad. La *cosa en sí*, por consiguiente, no es más que la cosa en su estado inmediato; es la cosa que se refleja en sí misma, ó si se quiere, el *en sí* de la cosa, es el momento de la reflexion en sí de la cosa. Así, pues, la cosa no existe primero más que en sí. Pero la cosa en sí contiene la diferencia y no la contiene sólo porque envuelve los momentos precedentes, sino porque no es más que *en sí*; lo cual quiere decir que no subsiste en este estado de reflexion abstracto en sí misma, sino en cuanto no es otra que ella misma, ó no *es* más que para sí. Hay, pues, otra cosa más que la cosa en sí, y esa es á su vez una cosa en sí. Tenemos, pues, dos cosas ó muchas cosas que se reflejan en sí mismas y que no se reflejan en sí mismas, sino en cuanto se reflejan en otra cosa distinta de ellas mismas; lo que quiere decir que la cosa no se refleja en sí misma sino rechazando lo que es distinto de ella, y no lo rechaza sino estando en relacion con ello. Esto es lo que introduce en la cosa el movimiento de la reflexion exterior. La cosa no está en relacion consigo sino estándolo con otra cosa distinta de ella, y esta cosa distinta que se distingue de la cosa, pero que está en relacion con ella, es la *propiedad (Eigenschaft)*.

§ CXXVI.

b) Tambien aquí, en la esfera de la razon de ser, el término que se refleja sobre otro, se refleja inmediatamente sobre sí mismo, lo cual hace que las *propiedades* sean idénticas á sí mismas, independientes y libres de todo vínculo que las una en la cosa; pero como son determinabilidades de la cosa que, en cuanto se reflejan sobre sí mismas, difieren unas de otras, no son cosas concretas, sino existencias reflejadas sobre sí mismas ó determinabilidades abstractas, en otros términos, *materias*.

OBSERVACION.

A las materias, tales como las materias magnéticas y eléctricas, no se les llama *cosas;* son cualidades especiales que forman un todo con su sér. Forman un estado inmediato, pero al mismo tiempo reflejado, es decir, un estado que contiene la *existencia*.

ACLARACION.

El considerar las propiedades de las cosas como elementos ó materias de que aquellas se originan, se funda en la nocion de cosa y tiene su apoyo en la experiencia. Mas aunque algunas propiedades de las cosas, por ejemplo, el color, el olor, etc., puedan considerarse como materia colorante odorífera, etc., ni la nocion ni la experiencia nos dicen que para comprender las cosas especialmente baste descomponerlas reduciéndolas á los elementos combinados en ellas. La descomposicion de las cosas en elementos que tienen existencia propia sólo tiene lugar en la naturaleza inorgánica, y el químico está en su lugar descomponiendo la sal comun en ácido clorhídrico y sosa, ó el yeso en ácido sulfúrico y cal, así como la geognoscia considera con razon el granito como un compuesto de cuarzo, feldespato y mica: los elementos de que se componen las cosas (inorgánicas) son tambien en parte cosas que como tales pueden descomponerse en elementos más abstractos; así el ácido sul-

fúrico del yeso se compone de azufre y oxígeno. Mas aunque estos elementos ó materias pueden concebirse como existentes por sí, hay otras propiedades que, aunque se consideran tambien como materias especiales, no tienen existencia propia é independiente, y si se habla de sustancia calorífica ó magnética (1), estas sustancias deben considerarse como una ficcion del entendimiento. Es una ilusion de la reflexion abstracta intelectual tomar caprichosamente categorías singulares, que sólo tienen valor como grados determinados del desarrollo de la idea, y usarlas como si todo objeto sometido á nuestra consideracion debiera referirse á ellas y proceder así, en gracia de la claridad, segun se dice, siendo en realidad este procedimiento contrario á la espontanea intuicion de la experiencia. El principio de que las cosas están constituidas por elementos múltiples que tienen subsistencia independiente, se ha aplicado á muchas esferas en que no tiene valor; y en el seno mismo de la naturaleza, en la vida, aparece insuficiente este punto de vista: dícese, por ejemplo, que el animal se compone de huesos, músculos, nervios, etc.; pero claramente se vé que en el animal hay algo más que esos elementos, teniendo circunstancias que no existen en el pedazo de granito de que ántes hablamos. Las partes del mineral ó sus materias son indiferentes á su union, y áun pueden existir separadas; por el contrario, las partes ó miembros del cuerpo orgánico sólo tienen valor cuando están unidos, y cesan de existir como tales miembros separados unos de otros.

§ CXXVII.

La materia es por consiguiente un elemento abstracto é indeterminado que se refleja sobre otro elemento, ó bien un elemento que se refleja sobre sí mismo, pero como elemento determinado. Forma así la *existencia* de la *cosa*, y ésta no subsiste sino por ella (2). De esta manera la reflexion de la *cosa* sobre sí misma tiene su fundamento en la materia (esto es, lo contrario de lo que se ha visto en el § CXXV), y la *cosa* está compuesta

---

(1) Los flúidos llamados imponderables, como el lumínico, el calórico, la electricidad, el magnetismo, etc.

(2) *Sie (Die Materii) ist die daseyende Dingheit. La coseidad existente.* Puede considerarse que una materia constituye una propiedad, y en este caso es un elemento abstracto é indeterminado; *abstracto*, porque la materia no se basta á sí misma, y llama á la cosa de que es propiedad; é *indeterminado*, porque su determinacion procede de la cosa á que se une. Tambien se puede considerar la materia como un elemento que subsiste por sí, y por lo tanto determinado; en este caso es el fundamento mismo de la cosa, porque ésta no subsiste sino por aquella. *(Nota de Vera.)*

de materias, de las cuales ella no es más que el vínculo, la unidad exterior y superficial (1).

§ CXXVIII.

c) La materia, como unidad inmediata de la existencia consigo misma, es indiferente á toda determinabilidad. Por consiguiente, las diversas materias se reunen en una sola materia, en la existencia marcada por la determinacion refleja (ó reflexiva) de la identidad. Si se juntan esta materia y esta existencia, idéntica con las determinabilidades diversas y con las relaciones exteriores que éstas tienen entre sí en la *cosa*, resultará la *forma*, que es la determinacion reflexa ó reflexiva de la diferencia, pero de la diferencia puesta como teniendo *existencia* y como *totalidad*.

OBSERVACION.

La materia, una y sin determinaciones, es lo mismo que la *cosa en sí;* pero con la diferencia de que esta última es, considerada en sí, una existencia puramente abstracta, mientras que la materia considerada en sí es una existencia que llama una determinacion, y en primer lugar la *forma*.

ACLARACION.

Las diversas materias de que resulta la cosa son en sí lo mismo unas que otras. Pero hay una materia en la cual la diversidad se pone extrínsecamente á sí misma, esto es, como mera forma. Es muy fácil para la ciencia comprender la cosa como teniendo por fundamento la misma é idéntica materia, diversa sola extrínsecamente por la forma. La materia se tiene entónces

(1) En el § CXXV, la cosa era la que poseia las propiedades; aquí la cosa está compuesta de materias, ó si se quiere, son las materias las que componen las cosas. Véase el párrafo anterior y las notas siguientes. *(Nota de Vera.)*

como perfectamente indeterminada en sí, pero susceptible de toda determinacion, y además permanente é igual á sí misma en todos sus cambios y variaciones. Esta indiferencia de la materia respecto á las formas determinadas se encuentra en las cosas finitas; así, por ejemplo, es indiferente que un pedazo de mármol sea una estátua ó una columna. Pero no debe dejar de observarse que la materia, el pedazo de mármol sólo relativamente (v. g., para el escultor) puede ser indiferente respecto á la forma, pues no puede de modo alguno carecer de forma. El mineralogista considera el mármol, si bien relativamente, privado de forma, como una roca diferente de otras análogas, por ejemplo, de la arenisca ó del pórfido, etc. El entendimiento abstracto es el que considera la materia aislada y como privada de forma en sí, pues de hecho el pensamiento de la materia encierra el pensamiento de la forma, y en la experiencia no se presenta la materia privada de forma. Comprender la materia como un elemento primitivo y como careciendo *en sí* de forma es opinion antigua, y la vemos en Grecia principalmente bajo la forma mítica del caos, que se concebia como el fundamento informe del mundo sensible; es consecuencia de este concepto considerar á Dios, no como el creador, sino como el arquitecto del mundo ó demiurgo; pero una intuicion más profunda indica que Dios ha criado el mundo de la nada, con lo cual por una parte se manifiesta que la materia no tiene existencia propia, y por otra que la forma no se añade exteriormente á la materia, porque como totalidad lleva consigo el principio de la materia. La forma libre é indefinida se manifiesta como nocion.

§ CXXIX.

De este modo la *cosa* pasa á la *materia* y á la *forma*, ó se convierte en la *materia* y en la forma; cada una de las cuales constituye su totalidad, y cada una tiene una existencia independiente. Pero la materia, que debe formar la existencia positiva é indeterminada (1) de la cosa, contiene como existencia los dos momentos de la reflexion, la *reflexion exterior* y la *reflexion interior* (2). Como unidad de estas dos determinaciones, la materia misma es la totalidad de la forma. La forma por su lado, como totalidad de las determinaciones de la reflexion interior ó como

(1) *Positiva*, porque la forma es el elemento negativo; é *indeterminada*, porque la forma es la que la determina. *(Nota de Vera.)*

(2) *Reflexion-in-Anderes. Reflexion sobre otro*, es decir, la forma, y *In-sich-seyn*, el *sér en sí* ó relacion de la materia consigo misma. *(Nota de Vera.)*

forma que está en relacion consigo misma, contiene lo que debe constituir la determinacion de la materia. Ambas son, por consiguiente, las mismas *en sí*. La posicion de esta unidad constituye la relacion de la materia y de la forma, las cuales están aquí al mismo tiempo diferenciadas (1).

§ CXXX.

La *cosa*, en cuanto constituye esta totalidad, contiene una contradiccion. Segun su unidad negativa, la cosa es por una parte la forma, en la cual se encuentra determinada la materia, y además está puesta como teniendo propiedades (§ CXXV), y por otra parte no subsiste sino por la reunion de muchas materias que en la reflexion de la *cosa* sobre sí misma forman todas lo mismo materias independientes, que materias cuya independencia se niega (2). Por lo tanto, la cosa es una existencia tal, que se suprime á sí misma y que trae ó produce la manifestacion de la esencia, que es el *fenómeno* (3).

---

(1) Es decir, que la forma tiene las mismas determinaciones que la materia, lo cual hace que la materia y la forma son aquí lo mismo, pero sólo *en sí*, y no *en sí* y *por sí*, lo cual quiere decir que todavía son distintas aunque se llaman recíprocamente. Aquí no se indica más que la reflexion en sí de la forma, porque la reflexion en otro, es decir, en la materia, es evidente. *(Nota de Vera.)*

(2) Pues por una parte la cosa está compuesta de esas materias, y por otra las materias están en la cosa.

(3) *Erscheinung.*—Por lo tanto, la cosa tiene propiedades (véase § CXXV, nota 2.ª). Pero la propiedad constituye el momento de la reflexion exterior de la cosa, el momento en virtud del cual la cosa se pone en relacion con otra cosa. La cosa tiene por consiguiente la propiedad de producir esta ó aquella modificacion, este ó aquel cambio en otra cosa; pero no puede producir este efecto sino en cuanto la otra cosa tiene una propiedad correspondiente, es decir, la propiedad de ponerse en relacion con la primera cosa. Este momento es, si así puede decirse, aquel en que la cosa está dispuesta al cambio y al venir á ser *(devenir)*, pero en el cual la cosa y sus propiedades persisten *viniendo á ser*. Existen, pues, cosas que tienen propiedades, y que mediante ellas se ponen en relacion. Una cosa no lo es sino por sus propiedades; en virtud de ellas, áun estando en relacion con otra, la cosa conserva su indiferencia y su independencia respecto á otra cosa. La cosa sin propiedades es por tanto el *sér en sí* abstracto é indeterminado, por lo cual lo *esencial* en la cosa son sus propiedades, y la cosa sin propiedades es lo *inesencial;* sin duda este momento inesencial constituye una unidad negativa semejante al *uno inmediato* en la esfera del sér. De este modo la propiedad se libera del vínculo indeterminado y superficial que le une á la cosa, y se convierte en el elemento esencial de la cosa misma, en el elemento que hace que la cosa subsista (*das*

OBSERVACION.

La reunion en la *cosa* de materias que son á la vez independientes y limitadas, se la representa la física como formando la *porosidad* de la materia. Todas las materias (las materias olorosas, colorantes y otras en las que se comprende el sonido), contienen una negacion, y en esta negacion (los poros) se encuentran otras materias independientes, que tienen tambien poros y que dejan penetrar en ellos otras materias. Los poros no se fundan en la experiencia; los inventa el entendimiento,

---

Bestehen, el subsistir); en otros términos, se convierte en una *materia independiente (eine selbständige Materie);* y como la propiedad contiene esencialmente la diferencia, hay diferentes materias, y *la cosa se compone de materias.* (Véase § CLVI.) No hay para qué decir que aquí no se entiende sólo por materia la materia extensa tal como se considera en el espacio, sino la materia en general, ó si se quiere la materia lógica, el *substratum* de una cosa, aquello por lo que la cosa subsiste, que no debe confundirse con la *substancia*, en la que, como se verá, están contenidas otras determinaciones. En el sentido indicado hay *materias* en el espíritu; y considerado como cosa el espíritu, se compone de materias.—Las propiedades se han convertido en materias, y son los elementos componentes de la cosa; mas por lo mismo que están en relacion mútua, no son más que una misma y sola materia, y su diferencia consiste sólo en las relaciones y determinabilidades segun las cuales se reflejan mútuamente en la cosa, es decir, consiste sólo en la forma. Tenemos por consiguiente la *materia* y la *forma*. La materia y la forma aparecen primero como dos determinaciones distintas que no se reflejan una en otra sino de un modo exterior. La materia tiene una forma y la forma tiene una materia, pero la materia es distinta de la forma y puede subsistir sin ella. Tal aparece el momento de la reflexion exterior y de las relaciones finitas de la materia y de la forma. La forma presupone la materia y viene á determinarla, y la materia presupone la forma y se une á ella para darle un *substratum*. Pero una *materia informe* y una *forma inmaterial*, no son más que abstracciones aplicables todo lo más á las relaciones finitas de la materia y de la forma; así, por ejemplo, respecto de un pedazo de mármol, es indiferente que sea una estátua ó una columna, pero no lo es que tenga su forma esencial la forma que lo constituye tal como es. Por otra parte, áun en los límites de la experiencia hay un cambio de formas y de materias, pero no hay forma sin materia ni materia sin forma; porque no hay por una parte una materia eterna y por otra una forma perecedera y accidental que viene á juntarse con ella en el tiempo, ni tampoco una forma eterna por un lado y una materia perecedera y contingente por otro, que se dá por *substratum* á aquella tambien en el tiempo, sino que la forma y la materia son ambas eternas é indivisibles. En efecto, no se puede pensar la materia sin forma ni la forma sin materia, porque la materia está hecha para la forma y no es tal sino porque es el *substratum* de la forma, y la forma está hecha para la materia y no es tal sino en cuanto *forma* la materia. Por consiguiente, la materia que no *materializa* la *forma* y la forma que no *formaliza* la materia, no son más que abstracciones. Si se piensa la forma sin la materia, se tendrá una forma que será idéntica á sí misma y que subsistirá por sí misma, es decir, que tendrá un *substratum* y una materia; y si se piensa una materia sin forma, se tendrá una materia indeterminada, pero que en su indeterminacion permanecerá idéntica á sí misma; es decir, que tendremos una materia

representándose así el momento de la negacion de las materias independientes y disimulando el desarrollo ulterior de la contradiccion por medio de esta explicacion oscura, segun la cual las materias se encontrarian unas en otras en estado de independencia y de negacion recíproca á la vez. Esto es lo mismo que suponen algunos con respecto al espíritu, cuando se dá á sus facultades ó á sus diversos modos de actividad relaciones y diferencias análogas. Así se desfigura la unidad viva del espíritu, no viéndose en él más que facultades que obran unas sobre otras. Del mismo modo que los poros (y aquí no se trata de los poros que se encuentran en la materia orgánica, tales como la madera, la piel, etc., sino de los que se suponen en

---

cuya indeterminacion constituirá su naturaleza y su esencia absolutas, que la distinguirán de todas las demás cosas ó que serán su *forma*. Por consiguiente, la materia y la forma se penetran mútuamente y cada una constituye una totalidad, porque donde está la materia está la forma tambien, y recíprocamente. Así, pues, la verdadera materia es la materia *formada*, y la verdadera forma la forma *materializada*. Por lo tanto, tenemos la cosa compuesta de muchas propiedades, las cuales son *sustancias formadas* y *formas sustantivadas*. La cosa así constituida es *tal cosa* ó *esta cosa* (*dieses Ding*), y es tal cosa precisamente porque está compuesta de substancias independientes que se distinguen de ella y al propio tiempo la determinan. Mas por lo mismo que estas substancias son independientes de la cosa, son tambien indiferentes á la cosa, y su reunion en ella es una reunion inesencial, por lo que la diferencia de una cosa respecto á otra consiste sólo en el número y en el conjunto de materias particulares que la componen. Por lo mismo que estas materias no están unidas sino por un vínculo exterior é inesencial, es decir, por la cosa y en la cosa, van por una parte más allá de la cosa, se continúan en otra cosa, no siendo por tanto límite suyo el hecho de pertenecer á una cosa; y por otra parte, no se limitan las materias unas á otras, ni se suprimen por estar reunidas en la cosa. Por tanto, la cosa constituida de este modo no es más que una unidad, un límite, un agregado cuantitativo de materias, y como tal es esencialmente variable, y su cambio consiste en la adicion y en la substraccion perpétua de materias que vienen á encontrarse en ella como en su límite comun, pero que al mismo tiempo le son indiferentes, y á las cuales la cosa es á su vez indiferente. De manera que la cosa es el *tambien* (*auch*), segun la expresion de Hegel, es decir, que se compone de una substancia, y *tambien* de otra substancia y sucesivamente. La cosa es por consiguiente una *totalidad* (§ CXXX), una relacion de substancias, y por ello de la materia y de la forma; pero esta relacion contiene una contradiccion, que consiste en que es y no es á la vez tal materia y tal forma. Esta contradiccion es la que anula la cosa, haciéndola pasar al fenómeno—*Erscheinung*; sobre este último punto véase la demostracion textual tomada de la *Gran Lógica*, libro 2.º, parte segunda, página 139. La cosa constituye la relacion recíproca de las materias de que se compone (*besteht*, subsiste, lo cual difiere del *sér* simple); de modo que, dadas dos materias ambas subsisten en la cosa, pero de manera que la una no subsiste sino en cuanto la otra no subsiste en ella, y así en cuanto la una subsiste la otra es por este hecho suprimida. Pero la cosa es al mismo tiempo su *tambien*, ó aquello en que la otra materia subsiste (*das Bestehen des Andern*, el subsistir del otro). Por consiguiente, donde subsiste una materia la otra no subsiste, y sin embargo subsiste *tambien*, y lo mismo pasa con la relacion recíproca de todas las materias. Supuesto, pues, que en tanto que una materia subsiste, subsiste tambien la otra y subsiste bajo la misma re-

el color, en el calórico ó en los metales, en los cristales y otras materias análogas) no tienen su fundamento en la experiencia, así tambien la forma que se distingue de la materia, la cosa, considerada como teniendo su sér en las diferentes materias ó bien como subsistiendo por sí misma y recibiendo no más que propiedades, todo esto es igualmente producto del entendimiento reflexivo que, cuando observa y pretende expresar lo que observa, engendra á pesar suyo una metafísica llena de contradicciones (1).

---

lacion (unidad de subsistencia que es el límite *(die Ponctualität)* ó la unidad negativa de la cosa) (véase la nota siguiente); estas materias se penetran recíprocamente de un modo absoluto: y como por otra parte la cosa no es más que su *tambien*, y las materias en sus determinabilidades se reflejan en ellas mismas, son indiferentes unas á otras y se penetran sin *tocarse*. Las materias son por consiguiente esencialmente *porosas*, de manera que la una subsiste en los poros de la otra ó donde la otra no subsiste; pero esta última es tambien porosa, y por consiguiente la primera subsiste en sus poros ó donde no subsiste *(in dem Nichtbestehen, en el no subsistir*, expresion más abstracta y más exacta, porque la palabra *dónde* despierta la idea ó la representacion del espacio, determinacion que no pertenece á la lógica y que quita á la demostracion su verdadero significado), y así todas las demás materias. La subsistencia de una llama, por consiguiente, su supresion y la subsistencia de otra, y la subsistencia de esta llama, su supresion y la subsistencia de la primera, y así de todas las demás. La cosa es por tanto la mediacion que se contradice á sí misma; es la contradiccion formada por una materia independiente que niega su contrario, ó si se quiere por una materia que subsiste y no subsiste. De este modo la *existencia* ha alcanzado en la *cosa* su completo desarrollo, es decir, ha llegado al estado en que subsiste y no subsiste, en que es una existencia independiente y á la vez inesencial, una existencia cuya subsistencia reside en otro término diferente de ella ó que tiene por razon de ser el no ser *(ihre Nichtigkeit*, su nulidad), lo cual es el *fenómeno. (Nota de Vera.)*

(1) La observacion de este párrafo está más desenvuelta en la *Gran Lógica*, y sus principales desarrollos son los siguientes: *esta* cosa (véase la nota anterior) tiene dos determinaciones; primero es *esta* cosa, y despues es el *tambien*. El *tambien* es lo que en la intuicion exterior se produce como *extension*, y el *esta* es la unidad negativa, el punto *(la puntualidad)* de la cosa. Las materias están reunidas en este punto, y su *tambien* ó la extension es por todas partes este punto; porque el *tambien*, como cosa, está esencialmente determinado como unidad negativa. Por consiguiente, allí donde está *esta* materia, en el mismo punto se encuentra la otra. La cosa no tiene en un lugar su color, en otro su olor y en un tercero su calor, etc., sino que en el mismo punto en que es caliente, es tambien coloreada, ácida, etc. Ahora bien; como estas materias no están unas fuera de otras sino en *esta* misma y sola cosa, nos la representamos como porosa y de manera que una materia no existe sino en los intersticios de la otra; pero la que se encuentra en los intersticios es tambien porosa, de modo que en sus poros se encuentra tambien la primera materia, y no sólo ésta sino la tercera, la décima, etc. Todas las materias son porosas, y en los intersticios de cada una se encuentran todas las demás; por tanto, forman un agregado de elementos que se compenetran, de manera que la materia que penetra otra materia es á su vez penetrada por ésta, y éstas penetran siendo penetradas y penetrando á las que las penetran; cada una está por consiguiente puesta como su propia negacion, y esta negacion es la subsistencia *(des Bestehen)* de la otra; pero esta misma subsistencia es la negacion de esta otra y la subsistencia de la primera.... Las modernas experiencias de la física, relativas á la ex-



B.

FENÓMENO.

§ CXXXI.

La esencia debe manifestarse; se manifiesta ó *aparece* (1) negándose á sí misma, y se niega para producir un nuevo estado inmediato, que se compone de la *materia* y de la *forma*, la primera de las cuales constituye el momento de la reflexion interior, y por tanto el momento *positivo* (2), y la segunda el momento de la reflexion exterior, ó el momento *negativo* (3). La *esencia* no se distingue del *sér* sino en que *aparece* (4), y el fenómeno no es más que esta propiedad desarrollada. Por consiguiente, la esencia no está ni *por encima* ni *más allá* de sus manifestaciones; pero por lo mismo que es la esencia que *existe*,

---

pansion del vapor en el aire atmosférico y á las mezclas de los gases, comprueban la nocion de la cosa tal como se produce en este momento de la lógica; pues, por ejemplo, muestran que un volúmen contiene la misma cantidad de vapor esté lleno ó vacío de aire atmosférico, y demuestra tambien que los gases pueden penetrar unos en otros como si estuviera vacío el espacio que ocupan, ó al ménos pueden mezclarse sin combinarse químicamente, de manera que uno se introduzca en el otro permaneciendo indiferente respecto á él. Tal es uno de los aspectos de la nocion de *cosa;* pero el otro es que en *esta* cosa una materia está donde está la otra, y que la materia que penetra es penetrada en el mismo punto, ó que no subsiste sino siendo inmediatamente la subsistencia de otra materia. Sin duda esto es una contradiccion; pero la cosa no es más que esta contradiccion, y por eso es *fenómeno*. Hegel hace notar que se procede de un modo análogo respecto al espíritu, es decir, que en lugar de comprender sus facultades en su unidad, y como penetrándose unas á otras, se suelen representar como yuxtapuestas ó como materias que están en los poros de otras materias, y que no se compenetran.—Pero el espíritu no es una *simple cosa*, sino la unidad en que todas las contradicciones están comprendidas y conciliadas. *(Nota de Vera.)*

(1) *Schein*, que no debe confundirse con *Erscheinung*. (Véase párrafo siguiente.)

(2) El texto dice *Bestehen*, el subsistir.

(3) El texto dice: *sich aufhebender Bestehem*, *el subsistir* que se *suprime á sí mismo*. Esta expresion, como la de la nota precedente, es más exacta que la usada en la traduccion, porque lo *positivo* y lo *negativo* son dos momentos anteriores y que están contenidos en la materia y en la forma.

(4) Véase el § CXII y siguiente.

la existencia no es más que una manifestacion de la esencia (1), y esto constituye el mundo fenomenal.

ACLARACION.

La existencia que pone su contradiccion es el fenómeno, que no debe confundirse con el mero aparecer, que es la verdad del *sér* ó de lo *inmediato*. Lo inmediato no es, como se cree de ordinario, consistente en sí y permanente, sino un simple aparecer, y por tanto, está comprendido en la *esencia* que es en sí. La *esencia* es primero totalidad del aparecer en sí; pero no permanece en esta interioridad, sino que como razon de ser dá orígen á la existencia, y la existencia que no tiene su motivo en sí sino en otro término, es el fenómeno. Cuando hablamos del fenómeno, unimos á él el concepto de una multiplicidad indeterminada de cosas existentes, cuyo sér es sólo mediato, por lo que no subsisten por sí, sino que sólo tienen valor como momentos. La esencia no es más ni ménos que el fenómeno, es la bondad infinita que, dejando su aparecer inmediato, concede á la esencia la alegría y satisfaccion de la existencia. El fenómeno no tiene su sér en sí mismo, sino en *otro*. Dios considerado como esencia, en cuanto es la bondad que crea el mundo, dando existencia al momento del aparecer en sí, se muestra al mismo tiempo como poder superior al universo, y como facultad libre de manifestar, cual mero fenómeno, el contenido del mundo existente que aspira á existir por sí.

El fenómeno es un grado importantísimo de la idea lógica, y puede decirse que la filosofía se diferencia de la conciencia ordinaria, porque considera como meros fenómenos lo que ésta supone subsistente; por lo tanto, es menester comprender bien el significado del fenómeno. Cuando se dice que una cosa no es más que apariencia, puede entenderse que el sér ó lo inmediato es más que el fenómeno; pero de hecho la verdad es lo contrario, pues el fenómeno es más que el mero sér. El fenómeno es principalmente la verdad del sér, y una determinacion más rica y concreta, porque comprende la reflexion en sí y la reflexion en otro; por el contrario, el sér ó lo inmediato es la privacion unilateral de relacion, y lo que aparentemente sólo reposa en sí; pero la inconsistencia del fenómeno indica un defecto, que consiste en que es reflexo y no tiene en sí su subsistencia.

Además de la apariencia hay la realidad, de la que se hablará más adelante, como de un tercer grado de la esencia. En la historia de la filosofía moderna, Kant ha tenido el mérito de demostrar de nuevo la indicada diferencia entre la filosofía y la conciencia ordinaria; pero se quedó á mitad del

(1) Es decir, que como la existencia es un momento de la esencia, y el fenómeno se deduce de la cosa existente, el fenómeno tampoco es más que una manifestacion de la esencia, un momento por el cual y en el cual se manifiesta la esencia. *(Nota de Vera.)*

camino, comprendiendo el fenómeno en sentido subjetivo y poniendo fuera del fenómeno una esencia abstracta, una cosa inaccesible á nuestro conocimiento. Ahora bien; es propio del mundo inmediato objetivo el ser mero fenómeno, y conociéndolo como tal, conocemos tambien que la esencia no está por cima del fenómeno, sino que éste manifiesta la esencia, la cual se convierte por sí en puras apariencias. Por lo demás, no se debe extrañar que la conciencia ordinaria en su aspiracion á la totalidad, tome ocasion de este momento de la idea lógica (el mundo exterior) para detenerse en la opinion de un idealismo subjetivo, segun el cual, cuanto nos rodea es aparente; pero la conciencia vulgar, para salvar la objetividad del conocimiento, dá valor y tiene por cierto sólo al sér abstracto é inmediato. Fichte, en uno de sus opúsculos titulado: *Clarísima consideracion para todos sobre la propia esencia de la nueva filosofía, tentativa para obligar al lector á pensar*, ha tratado en forma popular por medio de un diálogo entre el autor y el lector, de la oposicion entre el idealismo subjetivo y la conciencia ordinaria, esforzándose en demostrar la exactitud del punto de vista fundamental del idealismo subjetivo: en ese diálogo el lector protesta que no podia aceptar ese punto de vista; y como era desconsolador creer que las cosas que nos rodean no son reales y efectivas, sino meras apariencias, no debe acusarse al lector porque se descontente viéndose confinado en un círculo insuperable de meros conceptos subjetivos; pero prescindiendo de la concepcion subjetiva de la apariencia, debemos decir que tendríamos toda especie de razones para estar contentos de que las cosas que nos rodean fuesen meras apariencias y no sólidas y efectivas, pues provienen de ellas tan duras necesidades orgánicas y espirituales.

A.—EL MUNDO FENOMENAL.

§ CXXXII.

El fenómeno existe de tal modo, que su materia es inmediatamente suprimida y no constituye más que un momento de la forma. La forma se ampara del elemento subsistente *(das Bestehen)* ó de la materia como de una de sus determinaciones, y así el fenómeno tiene su razon de sér (*Grund*) en la materia que constituye su esencia; el momento de la reflexion interior se pone enfrente de su estado inmediato; pero esto no sucede sino á condicion de que la materia sea tambien determinada por la

forma. Esta otra razon de sér del fenómeno (1) es tambien otro fenómeno; lo que hace que la produccion de los fenómenos se opere en virtud de una mediacion infinita (2) de la materia por la forma, y por tanto, en virtud de la supresion del fenómeno. Esta mediacion infinita constituye al mismo tiempo una unidad de relacion, y la existencia así desarrollada forma una totalidad, un mundo de fenómenos y de existencias finitas y reflexas.

B.—LA FORMA Y EL CONTENIDO.

§. CXXXIII.

El conjunto de existencias yuxtapuestas, ó lo que es lo mismo, la exterioridad recíproca del mundo fenomenal que constituye el mundo de la manifestacion de la esencia, viene á ser ahora una totalidad, y no produce más que una relacion simple consigo. De este modo se determina completamente la relacion de la manifestacion de la esencia consigo misma. Esta relacion contiene la forma, que á consecuencia de su identidad viene á ser el elemento subsistente y esencial. De esta suerte la forma viene á ser *contenido*, y desarrollando su determinabilidad viene á ser la *ley* del fenómeno. En la forma, que no se ha reflejado sobre sí misma, se encuentra el lado negativo del fenómeno, su elemento variable y transitorio (3), y esta forma es la que es exterior é indiferente al contenido.

---

(1) *Dieser sein Grund.* Es decir, la forma.

(2) *Unendliche vermittlung.* Esto es, de una série ó un conjunto de fenómenos que se llaman y se suprimen mútuamente.

(3) Quiere decir que la forma no es variable sino cuando no es la ley del fenómeno. *(Nota de Vera.)*

OBSERVACION.

En la oposicion de la forma y del contenido, es muy esencial comprender bien que el contenido no está desprovisto de forma, sino que áun siendo exterior á la forma, la contiene. La forma, por decirlo así, se desdobla; cuando se refleja sobre sí misma, es el contenido; cuando no se refleja, es una existencia indiferente y extraña al contenido. Aquí se produce virtualmente *(an sich)* la relacion absoluta de la forma y del contenido, y su transformacion recíproca, de tal manera que el contenido no es más que la forma cambiándose en contenido, y la forma no es más que el contenido cambiándose en forma. Este cambio es una de las determinaciones más importantes de este momento lógico, pero no está puesto más que en la *relacion absoluta.*

ACLARACION.

La forma y el contenido son dos determinaciones de que se sirve el entendimiento abstracto y reflexivo, pero de tal modo, que se considera el contenido como esencial y subsistente por sí, y por el contrario la forma como inesencial é inconsistente; mas debe advertirse que ambos son esenciales, y que no pudiendo darse un contenido sin forma, como no puede darse materia sin forma, estas dos determinaciones (contenido y materia) se distinguen en que la materia en su existencia aparece indiferente respecto á la forma, mientras que el contenido como tal ha de tener una forma precisa. Además, consideramos la forma como una existencia indiferente al contenido y extrínseca respecto al mismo; por ejemplo, para que un libro sea libro, es indiferente que esté impreso ó manuscrito, que esté en papel ó en pergamino. No se dice con esto, sin embargo, que prescindiendo de esa forma exterior é indiferente, el contenido mismo del libro no tenga forma. Hay, sin duda, muchos libros que respecto á su contenido se puede decir que no tienen forma, pero en el sentido de que son *informes;* esto es, que tienen una forma inexacta y defectuosa. La forma verdadera, léjos de ser indiferente al contenido, es el contenido mismo. Una obra de arte, á la que falta su forma debida, no es una verdadera obra de arte, y seria para un artista una disculpa necia decir que el contenido de su obra es bueno y áun excelente, si bien le falta la forma debida. Las creaciones artísticas son tales, que su

contenido y su forma aparecen idénticos. Dígase cuanto se quiera que el contenido de la Iliada es la guerra de Troya, ó más especialmente la cólera de Aquiles, la verdad es que lo que constituye este poema es la forma artística de su contenido. Así tambien el drama *Julieta y Romeo* es la muerte de estos dos amantes, producida por el ódio de sus familias; pero no es esto lo que constituye la obra inmortal de Shakespeare. Por lo que respecta á la relacion de la forma y el contenido en la ciencia, es menester recordar la diferencia que hay entre la filosofía y las demás ciencias; el carácter finito de las últimas depende principalmente de que el pensamiento, como mera actividad formal, toma extrínsecamente su contenido como un dato; de que el contenido no se determina intrínsecamente por el pensamiento que es su fondo, y de que el contenido y la forma no se compenetran completamente como en la filosofía; por el contrario, esta division desaparece en ella, por lo que la filosofía es el conocimiento infinito. En otras ciencias se ha considerado el pensamiento filosófico como mera actividad formal, y es cosa convenida que la lógica que trata del pensamiento como tal pensamiento no tiene contenido, lo cual será verdad, si por contenido se entiende sólo lo tangible ó lo observable sensiblemente, en cuyo caso no lo tiene ni la lógica ni la filosofía en general; pero ni áun en los idiomas vulgares se entiende que sea lo sensible el contenido de la conciencia ordinaria. Cuando se habla de un libro sin contenido, no se entiende que se habla de un libro en blanco, sino de un libro cuyo contenido no vale nada; por consiguiente, el contenido de un libro consiste en corresponder ó contener un pensamiento; con lo que se dá por sentado que los pensamientos no deben considerarse como formas vacías en sí é indiferentes al contenido, y que en el arte, como en los demás ramos del saber, la verdad y pureza del contenido consiste en manifestarse idéntico ó unimismado con la forma.

§ CXXXIV.

Pero la existencia *inmediata* es una determinabilidad de la materia lo mismo que de la forma (1), siendo por consiguiente exterior al contenido (2); pero en virtud de la materia que encierra el contenido como uno de sus momentos, esta *exterioridad* le es esencial (3). El fenómeno se encuentra así, puesto como

(1) Pues la forma y la materia existen primero en estado inmediato, como hemos visto en el § CXXVI.

(2) Pues en el *contenido*, la forma y la materia se han reflejado *completamente* una en otra. Véase el párrafo precedente y la nota siguiente.

(3) Es decir, que un contenido es exterior á otro contenido, porque tiene una materia.

relacion en cuanto un mismo y solo término, el contenido; se produce como forma desarrollada, como exterioridad y oposicion de existencias independientes, y al mismo tiempo como su relacion idéntica. Sólo en esta relacion estas diferentes existencias son tales como son (1).

C.—LA RELACION ABSOLUTA.

§ CXXXV.

a) La relacion inmediata es la del *todo* con las *partes*. El contenido es el *todo*, y el *todo* no subsiste sino por su opuesto, las partes (la forma), las cuales constituyen su contenido. Las partes se diferencian y constituyen elementos independientes,

(1) La esencia no sólo aparece *(scheint)*, sino que tambien se manifiesta *(erscheint)*. La diferencia entre el *schein*, el aparecer, y el *erscheinung*, el fenómeno, consiste en que en el primero la esencia aparece en sí misma y dentro de sí misma, mientras que en el segundo se manifiesta ó aparece exteriormente. En el primero, la esencia pone los elementos y las condiciones de su manifestacion, y sólo cuando estas condiciones se llenan, se manifiesta. La existencia se aproxima al fenómeno, pero no es todavía el fenómeno. Lo que existe puede y debe manifestarse, pero no se manifiesta sino cuando se convierte en *una cosa* que tiene una *materia* y una *forma*, y llega á aquel momento en que una cosa subsiste y no subsiste, en que su subsistencia es la subsistencia de otra cosa, y por tanto su propia no-subsistencia ó negacion, y reciprocamente la subsistencia de la otra cosa es su propia negacion y la subsistencia de la primera cosa, contradiccion que produce el fenómeno, ó que por mejor decir lo constituye. (Véase § CXXX.) Represéntase de ordinario el *sér* y la *existencia* como más elevados que el fenómeno; pero como se ha visto, el *sér* y áun la *existencia* no son más que abstracciones y determinaciones imperfectas respecto al fenómeno. La *existencia* es la esencia que no tiene todavía las condiciones necesarias para manifestarse, y esto se admite ordinariamente cuando se dice que la obra realizada vale más que la obra abstracta ó en proyecto; por donde tambien se vé que el fenómeno no se produce fuera de la esencia, pues no es más que la esencia que se manifiesta, porque la esencia no puede manifestar más que su propia naturaleza, y el fenómeno no puede ser más que el fenómeno de la esencia (§ CXXXI). Hé aquí ahora las principales determinaciones y deducciones desde el § CXXXI en adelante. Tenemos primero el fenómeno con un contenido y una forma; segundo, la *ley (das Gesetz*, la manera de estar puesto el fenómeno), y la oposicion del mundo fenomenal y del mundo suprasensible *(erscheinende und an sich seyende Welt)*; y tercero, la relacion *esencial* ó de *esencia* de estos dos mundos. Es menester notar ante todo que el fenómeno tiene un *contenido* y una *forma;* el *contenido* difiere de la *materia* en que si bien ésta tiene una forma y no puede subsistir sin ella (véase § CXXVII), es al mismo tiempo indiferente á esta ó aquella forma, mientras que el contenido y la forma son inseparables; pues un contenido dado tiene una forma dada tambien, y un contenido no es tal sino en cuanto posee su forma propia y desarrolla-

y sin embargo, no son tales sino por la identidad de la relacion que las une, ó bien porque su reunion forma un todo; ahora bien, el conjunto de las partes es lo contrario, y la negacion de las partes.

ACLARACION.

La relacion esencial es el modo determinado y universalísimo del aparecer. Todo lo que existe está en relacion, y esta relacion es la verdad de la existencia; lo que existe no es una cosa abstracta y por sí, sino que existe en *otro* y por otro; en este otro está la relacion consigo mismo, y la relacion absoluta es la unidad de la relacion consigo y de la relacion con otro.

La relacion del todo con las partes no es verdadera, en cuanto su nocion y su realidad no se corresponden. La nocion del todo es tener partes; pero si

---

da. Podria decirse que el contenido es la materia, pero la materia que, por decirlo así, ha sido penetrada por la forma, de tal manera que, dándose la materia, se dá tambien la forma y recíprocamente. Así, por ejemplo, un pedazo de mármol se puede convertir en una columna, en una estátua ó en otra cosa; pero una estátua deja de serlo cuando pierde su forma, y no sólo es necesario que la estátua tenga *una* forma, sino su forma verdadera, la única forma que puede expresar su contenido, de manera que desapareciendo su forma desaparece tambien su contenido. Las verdaderas obras de arte, dice Hegel (*Gran Enciclopedia*, segunda parte, pág. 265), son aquellas en que la forma y el contenido son una sola cosa. Podria decirse que el contenido de la Iliada es el sitio de Troya, ó más propiamente la cólera de Aquiles, esto es su todo, y sin embargo es muy poca cosa, porque lo que constituye la Iliada es la forma poética que reviste el contenido. El contenido de Julieta y Romeo es la muerte de dos amantes, producida por la lucha de dos familias, pero esto no constituye la tragedia inmortal de Shakespeare. En el conocimiento verdadero ó en la ciencia absoluta, la forma y el contenido son inseparables, de tal manera que la forma aparece y desaparece con el contenido, y recíprocamente (conforme con la *Introduccion* de Vera, capítulos XI y XII). Así como las ideas ó principios no tienen más que una sola forma, ya se les considere en sí mismos ó en sus relaciones, así tampoco puede haber más que una sola y absoluta demostracion para un mismo objeto. Es una ilusion creer que hay muchas demostraciones. Cuando se presentan muchas demostraciones, ó sólo una es la verdadera y las otras no, y son supérfluas, ó no lo es ninguna, y en este caso no hay demostracion, porque reuniéndolas no se produce la demostracion absoluta.—El fenómeno tiene, pues, una forma y un contenido; sin embargo, como en él hay un lado *exterior*, la forma y el contenido no siempre coinciden; quiero decir que el fenómeno tiene una forma, pero esta forma no siempre es la verdadera; por ejemplo, una obra de arte, el pensamiento ó el cuerpo humano, no tienen siempre su forma propia, la forma que mejor expresa su contenido, por estar en el fenómeno; áun siendo la forma inseparable del contenido, permanece exterior á él, esto es, no son todavia idénticos el contenido y la forma. En efecto (como se ha visto en el § CXXX), el fenómeno es la contradiccion, la cual consiste en que la *cosa* no subsiste sino negándose á sí misma y poniendo otra cosa, la cual á su vez no subsiste sino negándose á sí misma y poniendo la primera. De donde se sigue que el fenómeno con su forma y su contenido se refleja en otro fenómeno; lo que quiere decir

el todo conforme á su nocion se separa de sus partes, dejaria de ser todo. Hay, sin embargo, cosas que corresponden á esta relacion, pero por lo mismo son existencias ínfimas y no verdaderas; á este propósito debemos advertir, que cuando en nuestras elucubraciones filosóficas hablamos de cosas no verdaderas no debe entenderse que no existan, sino que su nocion y su realidad no se corresponden: un Estado en perturbacion ó un cuerpo enfermo pueden existir, pero no son verdaderos, no corresponden á su nocion. La relacion inmediata del todo á las partes es la que más fácilmente se presenta al entendimiento reflexivo (uniliteral), y se contenta con ella cuando se trata de relaciones más profundas. Así, por ejemplo, los miembros y órganos de un cuerpo vivo no deben considerarse como partes suyas, porque lo que son lo son en su unidad y no son indiferentes á ella. Los miembros y órganos son partes sólo en manos del anatómico, el cual no maneja cuerpos vivos, sino cadáveres. No quiere decir esto que no deba verificarse esa descomposicion, sino que la relacion extrínseca y mecánica del todo con las partes no dá á conocer la vida orgánica en su verdad; esto es todavía más evidente, y se vé en mayores proporciones al aplicar esta relacion al espíritu y á la conformacion del mundo espiritual. Aunque en la psicología no se habla expre-

---

que hay en el fenómeno un lado exterior que afecta su forma y su contenido, que le hace depender de otro fenómeno, y que hace que su forma y su contenido no coincidan y no sean idénticos. Hay, pues, en el fenómeno dos elementos: el elemento por el cual subsiste ó el elemento *esencial*, y el elemento por el cual no subsiste ó el elemento *inesencial;* pero este último es transitorio, finito y mudable. Al propio tiempo, el elemento *inesencial* por el que el fenómeno no subsiste, hace que subsista otro fenómeno, y se encuentra en la misma relacion con el primero. Por consiguiente, la forma y el contenido de un fenómeno están ligados con el contenido y la forma de otro fenómeno, de tal manera que la no subsistencia de la forma y del contenido del uno hace la subsistencia de la forma y del contenido del otro. Esta contradiccion se borra por el movimiento reflejo que hace que la posicion el-ser-puesto (el *Gisetztseyn*) de un fenómeno, sea la posicion del otro y que tengan una misma y sola subsistencia (*Ein Bestehen*), y sean un solo mismo término que subsiste bajo diferentes fenómenos. De este modo desaparece el lado *inesencial* del fenómeno y sólo persiste el elemento esencial é invariable, es decir, la ley (*das Gesetz*) del fenómeno. La ley del fenómeno no es una simple forma como de ordinario se la representa, sino que tiene un contenido, que es el mismo contenido del fenómeno. La ley de la caida de los graves, por ejemplo, supone y contiene el espacio y el tiempo, la materia, etc., que á su vez constituyen su forma y su contenido, y sólo porque se consideran el tiempo, el espacio y la materia en su estado abstracto y separadamente, es por lo que la ley aparece como una mera forma. Así, pues, tenemos por un lado la ley y por otro el fenómeno, y por consiguiente una série, un mundo de leyes que podemos llamar suprasensible con respecto al mundo de los fenómenos. Si comparamos estos dos mundos, aparecerá primero que el de las leyes forma el elemento esencial persistente é invariable, y el mundo de los fenómenos el elemento inesencial y variable de las cosas. Pero al lado del elemento inesencial hay, como se ha visto en el fenómeno, un elemento esencial, que es por el que subsiste, y por este lado el fenómeno es idéntico á la ley, y lo es en cuanto á la forma y al contenido. La diferencia entre el fenómeno y la ley consistirá por consiguiente en que además del elemento esencial hay en el fenómeno un elemento inesencial, el elemento en virtud del cual el fenómeno es insubsistente. Mas este elemento que aparece como inesencial en cada fenómeno, es un elemento constitutivo é invariable del mundo fe-

samente de las partes del alma ó del espíritu, en el fondo cuando esta ciencia se trata intelectualmente (no racionalmente), está en ella implícito el concepto de esta relacion, pues las diversas formas de la actividad del espíritu se enumeran y describen aisladas como potencias ó facultades especiales.

§ CXXXVI.

b) En el fondo de la unidad y de la identidad de esta relacion, se encuentra tambien una relacion negativa. Esto proviene de que el todo y las partes forman una mediacion recíproca que conduce del uno á las otras. El todo y las partes son dos términos independientes y contienen al mismo tiempo una relacion negativa, que hace que cada uno de ellos reflejándose sobre sí mismo se diferencie y se refleje sobre el otro, y recíprocamente reflejándose sobre el otro vuelva á su primera relacion

---

nomenal, supuesto que por ser insubsistente cada fenómeno produce otro fenómeno, y éste á su vez produce ó es ocasion del primero. El elemento no subsistente y variable es por lo tanto tambien la *ley* del mundo fenomenal, la cual vemos que de este modo envuelve y contiene el doble elemento del fenómeno, el elemento esencial y el inesencial. Y esto sucede, porque en realidad el mundo suprasensible y el fenomenal no son más que dos fases de una misma y sola esencia. En efecto, el movimiento reflejo del mundo fenomenal, la unidad de relacion que hace que un fenómeno reflejándose sobre otro fenómeno se refleje en el fondo sobre sí mismo, no es más que la *ley* que se pone á sí misma en el fenómeno y que lo niega poniéndolo, y lo niega haciéndolo pasar ó convirtiéndolo en otro fenómeno, conservando al propio tiempo su unidad y la unidad de su relacion. La ley pone un fenómeno y lo niega para poner otro, el cual puesto, vuelve á ponerse el otro, y así consecutivamente respecto á todos los fenómenos. Negando la ley su primera posicion, niega su propia posicion, es decir, se niega á sí misma, y se niega precisamente porque es la ley y porque constituye la unidad y la relacion del mundo fenomenal. De este modo se ha desarrollado completamente la forma y el contenido de la ley. El contenido de la ley no es ya un contenido abstracto é indeterminado, sino concreto y determinado, y que engendra y contiene los fenómenos, los cuales á su vez se reducen á su unidad en la ley. Nada hay en el mundo de los fenómenos que no esté en el mundo de la ley y reciprocamente; nada hay en el mundo de las leyes que no esté en el mundo de los fenómenos. Estos dos mundos forman dos totalidades que caen, por decirlo así, una en otra, porque en el fondo no son más que dos fases de una misma y sola esencia. La diferencia entre estos dos mundos, es la diferencia del momento *inmediato* y del momento *mediato* y reflejo. Si se considera el momento *inmediato* de la existencia, se tendrá el mundo fenomenal; y si se considera el momento *mediato*, se tendrá el mundo suprasensible. En otros términos: si se considera este ó aquel fenómeno ó el simple *sér* de los fenómenos, se tendrá el mundo fenomenal; si se consideran los fenómenos en su totalidad y en su relacion, se tendrá el mundo suprasensible. Ahora, por lo mismo que la esencia conserva aquí estas dos formas, no tenemos todavía la identidad de estos dos mundos, sino sólo una *relacion de esencia—Wesentliche Verhaltniss. (Nota de Vera.)*

consigo mismo y á su estado de independencia. Tal es la *fuerza* y su *manifestacion exterior* (1).

OBSERVACION.

La relacion del todo y de las partes es una relacion inmediata, y por consiguiente una relacion superficial (2). Es el cambio de la identidad en diferencia; se va del todo á las partes y de las partes al todo, y se olvida que cada uno de los dos miembros de la oposicion se toma una vez como todo y otra como parte; ó bien, como las partes no pueden subsistir sino en el todo, y el todo sino en las partes, se considera uno de estos dos términos como elemento esencial, y el otro como elemento inesencial. En la forma superficial de la relacion *mecánica*, las partes se consideran independientes unas de otras, y cada una respecto al todo.

La divisibilidad infinita de la materia ofrece tambien un ejemplo de esta relacion; no es por decirlo así más que la alternancia superficial de estos dos términos: se toma una cosa primero como todo, y despues se la determina como parte. Se olvida en seguida esta determinacion, y lo que era parte se hace todo, se determina de nuevo como parte, y así hasta lo infinito. Esta infinidad considerada tal como es, esto es, como infinidad negativa, es la relacion negativa de dos términos con ellos mismos; la *fuerza* en su unidad interna (3) es el todo idéntico á sí mismo, pero destruye esta unidad y se manifiesta para suprimir en seguida su manifestacion y volver sobre sí misma (4). La fuerza, á pesar de esta infinidad, es tambien fini-

(1) *Kraft und ihre Aeusserung*. Manifestacion, estado exterior, momento en que la fuerza se hace exterior á sí misma.

(2) *Gedankenlose*. Es una relacion en la que se detiene primero la facultad representativa, ó considerada objetivamente y en sí misma, es un agregado mecánico é inerte, en el que las materias se reducen sólo á una unidad exterior; por el contrario, la fuerza es una unidad interna en la que todas las partes se encuentran identificadas. (*Gran Lógica*, libro 2.º, pág. 170.)

(3) *Als Insichseyn*. Como sér en sí.

(4) En efecto, si la fuerza constituye ó hace la unidad *del todo* y *de las partes*, la divisibilidad de la materia no es más que una division mecánica y exterior de un solo y mismo principio, que no hace más que cambiar de estado, pero que permanece idéntico á sí mismo en cada grado de la division. Así la materia no es divisible á lo infinito sino porque nos paramos en la relacion del todo con las partes ó porque no comprendemos su elemento comun, la fuerza. (*Notas de Vera.*)

ta (1), porque el contenido uno é idéntico de la fuerza y de su manifestacion no constituye más que una identidad *en sí*, en la que cada uno de los dos términos de la relacion no forma la identidad concreta y *por sí* ó la totalidad de ambos; y así estos términos son áun distintos, y su relacion es una relacion finita. De donde se sigue que la fuerza necesita una solicitacion exterior, que obra de una manera ciega, y cuyo contenido es tambien, en virtud de esta imperfeccion de la forma, contingente y limitado; porque el contenido no es áun de todo punto idéntico á la forma, no está áun puesto como *nocion*, como *fin* que es determinado en *sí* y por *sí*. Esta distincion es de la mayor importancia, pero no es fácil de comprender. En la nocion es donde debe determinarse primero de un modo más exacto. Descuidando esta distincion confundimos á Dios con la fuerza, confusion á que conduce sobre todo el Dios de Herder (2). Se dice comunmente que la naturaleza de la fuerza es desconocida, y que lo que se conoce es su manifestacion; pero en primer lugar la determinacion del contenido de la fuerza es la misma que la de su manifestacion, y por consiguiente, la explicacion del fenómeno por una fuerza (3) es una tautología vacía. Así lo que permanece desconocido no es más que la forma vacía de la reflexion sobre sí (4), por la que solamente la fuerza se distingue de su manifestacion. Esta forma es, sin embargo, tambien una cosa muy conocida. Además, esta forma no añade nada al contenido ni á la ley (5), que no pueden conocerse sino por su manifestacion. Se dice tambien en general que no se puede afirmar nada relativamente á la fuerza; pero entónces no se comprende para qué se ha introducido en la ciencia esta forma ó categoría.

Por otro lado, se dice con verdad que la naturaleza de la fuerza

---

(1) Es decir, que áun cuando la fuerza constituye la unidad del todo y de las partes, y á este respecto sea infinita, tiene un lado finito.

(2) En efecto, para Herder, Dios es la fuerza que se manifiesta bajo diversas formas en los productos de la naturaleza y del arte; véanse sus *Ideas sobre la filosofía de la historia*.

(3) Porque la fuerza *en sí* y la fuerza que se manifiesta en el fenómeno, no son más que una sola, es decir, son dos momentos diferentes de una misma fuerza.

(4) *Reflexion in sich*, que forma uno de los momentos de la reflexion, el cual llama la *Reflexion-in-Anderes*, reflexion en otro, que aquí es la actividad ó el estado exterior de la fuerza.

(5) Es decir, que la *fuerza en sí* es, como la *cosa en sí*, una abstraccion, una simple forma sin contenido, porque el contenido de una fuerza es su actividad y su manifestacion exterior. En otros términos; el *en sí* de la fuerza es un momento necesario, pero es el más abstracto y vacío. *(Notas de Vera.)*

es desconocida; pero esto proviene de que áun ignoramos aquí la necesidad de la conexion interior de su contenido, así como la necesidad de su limitacion, y por consiguiente la necesidad de la determinabilidad que posee la fuerza mediante un término exterior á ella (1).

ACLARACION PRIMERA.

La relacion de la fuerza con su manifestacion debe considerarse como infinita comparándola con la relacion inmediata del todo con las partes, porque en aquella está puesta la identidad de ambos términos, y en ésta aparecen independientes. Aunque el todo resulta de las partes, deja de ser todo dividiéndose, mientras que la fuerza se conserva tal cual es aunque se exteriorice, y su exteriorizacion es idéntica á sí misma, porque es fuerza. Mas, por otra parte, esta relacion es finita, y su finidad consiste en su sér mediato, mientras que la finidad de la relacion de las partes con el todo consiste en su sér inmediato. La limitacion de la fuerza y de su manifestacion se muestra en que una fuerza es condicionada, necesitando para actuarse otra semejante á ella. Así, por ejemplo, la fuerza magnética tiene por principal instrumento el hierro, cuyas propiedades sensibles (color, peso específico, reaccion con los ácidos, etc.) son independientes de su magnetismo; lo mismo sucede con las demás fuerzas, que en todo aparecen condicionadas y mediatizadas por otras fuerzas parecidas á ellas. La limitacion de las fuerzas se muestra además por la necesidad que tienen de un impulso para manifestarse. Lo que solicita una fuerza es á su vez manifestacion de una fuerza que para manifestarse necesita tambien de un impulso. De esta manera tenemos un nuevo progreso infinito, ó la oposicion del impulso y del movimiento, en la que siempre falta el principio absoluto de la movilidad. La fuerza no se determina á sí misma como se determina el fin; su contenido es un dato determinado, y en su manifestacion es ciega, por donde se vé la diferencia entre la manifestacion abstracta de la fuerza y la actividad que tiene el fin (2).

ACLARACION SEGUNDA.

Aunque se ha demostrado que no tiene fundamento la máxima de que no pueden conocerse las fuerzas, sino su manifestacion, puesto que la

(1) Hegel quiere decir que la naturaleza de la fuerza no puede conocerse sino á medida que se desarrolla, y cuando se poseen todas sus determinaciones y relaciones; cuando faltan estas condiciones, la fuerza queda desconocida. *(Nota de Vera.)*

(2) Aquí se establecen, aunque todavía de una manera exterior á la nocion, dos grados ó momentos diferentes de ella, que son la *fuerza* y la *finalidad*. *(N. del T.)*

fuerza no es más que su manifestacion, y que por tanto conocemos la fuerza misma conociendo la totalidad de su manifestacion, no se puede, sin embargo, desconocer que en la opinion de lo inexcrutable de la fuerza se envuelve el sentimiento de la limitacion de esta relacion. Las manifestaciones singulares de una fuerza se presentan como una multitud indeterminada accidental en su aislamiento; reducimos esta variedad á su unidad intrínseca considerándola como fuerza, pero reconocemos que es necesaria su manifestacion accidental en virtud de la ley que la domina. Las diversas fuerzas forman un conjunto y aparecen accidentalmente una al lado de otra. En la física empírica se trata de la fuerza de gravedad, del magnetismo, de la electricidad, etc., y asimismo en la psicología empírica se trata tambien de la fuerza de la memoria, de la imaginacion de la voluntad y de otras semejantes que se suponen en el espíritu. Esto engendra la necesidad de reconocer estas diferentes fuerzas como un todo único, necesidad que no se puede satisfacer si todas las fuerzas no se reducen á una sola y primitiva fuerza; pero en realidad esa fuerza primitiva no es más que una abstraccion vacía tan falta de contenido como la *cosa en sí*. De aquí se sigue que la relacion entre la fuerza y su manifestacion es esencialmente una relacion mediata, que es contraria á la nocion de fuerza primitiva que se ha considerado como subsistente por sí. Por la relacion que la fuerza tiene con la naturaleza, se cree vulgarmente que el mundo es la manifestacion de la fuerza divina, y de aquí resulta que se comprenda á Dios como fuerza, siendo la fuerza una determinacion subordinada y finita. Cuando las ciencias empíricas empezaron á constituirse, se atribuyeron las apariencias de la naturaleza á fuerzas que estaban en su fondo: la Iglesia declaró impía esta doctrina, pues si la fuerza de gravitacion, de vegetacion, etc., es la que ocasiona el movimiento de los cuerpos celestes y el desarrollo de las plantas, nada tendria que hacer la Providencia, y Dios quedaria reducido á un espectador ocioso del juego de esas fuerzas. Los investigadores de la naturaleza, y sobre todos ellos Newton, replicaron expresamente que valiéndose de la forma reflexiva de la fuerza para explicar los fenómenos naturales, no se disminuye la honra de Dios como creador y sumo rector del universo. De la explicacion del mundo por medio de las fuerzas se sigue que el entendimiento abstracto tienda á fijar las fuerzas particulares como subsistentes por sí y á considerarlas como supremas en su limitacion, por lo que enfrente de la materia y de las fuerzas del mundo subsistentes por sí, no queda para la determinacion de Dios más que la ilimitacion abstracta de una esencia incomprensible, altísima y trascendental. Este es el punto cardinal del materialismo y del iluminismo moderno, cuya ciencia de Dios, prescindiendo de la *cualidad*, se reduce al mero sér de Dios. Por tanto, es necesario hacer justicia á la Iglesia y á la conciencia religiosa en esta polémica, porque las formas abstractas del entendimiento no bastan para conocer en su verdad ni la naturaleza ni la conformacion del mundo intelectual; á pesar de esto, no debe desconocerse la exactitud formal de la ciencia empírica, la cual consiste en

reivindicar para el pensamiento el mundo actual en la determinacion de su contenido, sin satisfacerse con la creencia abstracta de la creacion y gobierno del mundo por Dios. Cuando la conciencia religiosa, apoyándose en la autoridad de la Iglesia, enseña que Dios existe, y que por su voluntad omnipotente ha creado el mundo que impulsa las estrellas en su curso y conserva y mantiene todas las criaturas, hay todavía que preguntar el por qué y el cómo, y la respuesta á estas preguntas es el objeto de las ciencias empíricas y filosóficas. Si la conciencia religiosa, desconociendo este objeto y su exactitud, se encierra en lo impenetrable de sus misterios divinos, cae en el error del iluminismo intelectual, y sus razones deben tenerse por caprichosas y poco cristianas, y por una soberbia humildad fanática contraria á uno de los más claros preceptos de la religion cristiana, que manda conocer á Dios en espíritu y en verdad.

§ CXXXVII.

La fuerza, en cuanto es el todo que está en una relacion negativa consigo mismo, se coloca en un estado de repulsion con la misma fuerza y se manifiesta (1); pero como la reflexion sobre otro término que constituye la diferencia de las partes es al mismo tiempo una reflexion sobre sí, la manifestacion de la fuerza es un término medio, á través del cual la fuerza vuelve sobre sí misma y se restablece como tal. Su manifestacion misma es la que opera la supresion de la diferencia de los dos términos que están comprendidos en esta relacion, y pone la identidad que forma *en sí* el contenido (2). La fuerza encuentra por consiguiente su verdad en una relacion, cuyos elementos son aquí el lado *interior* y el lado *exterior*.

§ CXXXVIII.

El lado *interior* es la razon de sér (3), considerada como una simple forma de uno de los lados del fenómeno y de la relacion;

(1) *Ist diess, sich von sich abzustossen und sich zu äussern.*

(2) El contenido de esta relacion es una identidad *en sí* y no *por sí*, porque los dos términos de la relacion están aún diferenciados.

(3) *Grund.*—Es decir, uno de los elementos, una de las determinaciones que hacen que el fenómeno y la relacion—que es aquí la relacion de la fuerza—existan. (*Notas de Vera.*)

es la forma vacía de la reflexion sobre sí, que se encuentra enfrente de la forma del otro lado de la relacion, de la forma igualmente vacía de la reflexion sobre otro. Lo que hace su identitidad es el contenido, es la unidad de la reflexion sobre sí y de la reflexion sobre otro, puesta por el movimiento de la fuerza. Cada una forma un mismo y solo todo, y esta unidad es la que forma el contenido (1).

§ CXXXIX.

Así el lado exterior tiene: 1.°, el mismo contenido que el lado interior. Lo que se encuentra interiormente en la fuerza se encuentra tambien exteriormente. El fenómeno no manifiesta sino lo que es ó está en la esencia, y no hay nada en la esencia que no se manifieste.

§ CXL.

Pero 2.°, el lado interior y el lado exterior de la esencia son tambien del todo opuestos, como determinaciones de la forma, en cuanto el primero es puesto por la abstraccion como identidad, y el segundo como multiplicidad ó realidad (2); pero como momentos de una misma y sola fuerza son idénticos, y por consiguiente, lo que está puesto en la identidad está tambien inmediatamente puesto en la multiplicidad, y los dos lados de la relacion se identifican y confunden (3).

---

(1) Es decir, que se encuentran una en otra, y que el contenido de la fuerza es la reunion de ambas.

(2) Si se separa el lado interior del lado exterior, el primero aparecerá como un *en sí* ó unidad abstracta, y el lado exterior como constituyendo lo múltiple ó real.

(3) Pues que mútuamente se llaman, no sólo tienen un mismo y solo contenido, sino una misma y sola forma, en cuanto que cada uno de ellos, reflejándose sobre sí mismo, se refleja sobre el otro, y reflejándose sobre el otro se refleja sobre sí mismo. *(Notas de Vera.)*

OBSERVACION.

El error ordinario de la reflexion consiste en considerar la esencia como una existencia puramente interna, pues el que considera de este modo la esencia se coloca en cierto modo fuera de la esencia misma, y hace de ella una abstraccion vacía y superficial. «El genio mismo, dice un poeta, no podria penetrar en la vida íntima de la naturaleza, feliz si conoce su cubierta exterior.» Hubiera debido decir mejor que el genio no conoce más que la cubierta exterior de la naturaleza cuando considera su esencia como una existencia puramente interior. Porque en el *sér* en general, y áun en la percepcion sensible, la nocion se encuentra primero como simple nocion interior, es por lo que se puede decir que la nocion no está ni en el sér en general ni en la percepcion sensible, que son estados subjetivos é incompletos (1).

En la naturaleza, así como en el espíritu, la nocion, el fin y la ley, en tanto que son sólo disposiciones interiores, no tienen más valor que el de una simple posibilidad. Son sustancias, fuerzas inorgánicas y extrañas á la cosa, y la ciencia que de ellas se tiene es la ciencia de una tercera esencia (2).

El hombre es en su actividad exterior lo que es interiormente, porque sin duda no se dirá que esto tiene lugar sólo respecto á la forma exterior de su cuerpo; pues sus intenciones, sus designios, su vida moral, son idénticos á la forma exterior que revisten; si se separan estos dos momentos, el uno de ellos será tan vacío como el otro.

ACLARACION.

La unidad de lo interior y de lo exterior destruye la mera relatividad, y principalmente la apariencia. Mientras el entendimiento mantiene la di-

(1) Es decir, que en el mero *sér* la nocion sólo existe en sí y virtualmente; porque una cosa es el mero sér, y otra cosa el sér como nocion ó en la nocion. El *sér* que no es más que el sér, es el sér sensible y exterior. Véase el § LXX.

(2) *Eines Dritten.* Habria en efecto la cosa y su esencia, y al lado de ambas la esencia que no se ha manifestado. Esta es una de las objeciones de Aristóteles contra la teoria de las ideas, aunque la expone de otro modo. *(Notas de Vera.)*

vision de lo interior y de lo exterior, ambos son formas vacías, tan frívola una como otra. Es de la mayor importancia en el estudio de la naturaleza y del mundo espiritual entender bien la relacion de lo *interior* y de lo *exterior*, y precaverse del error que consiste en creer que lo interior es sólo el elemento esencial, y lo exterior el elemento indiferente é inesencial de las cosas. Caemos en ese error cuando, como sucede con frecuencia, se hace consistir la diferencia entre la naturaleza y el espíritu en la diferencia abstracta de lo exterior y de lo interior. Debe decirse por lo que toca á la naturaleza, que no es sólo exterior para el espíritu, sino que es en sí la exterioridad en general; y esto en el sentido de que la idea, que es el fondo comun de la naturaleza y del espíritu, no está contenida sino exteriormente en la naturaleza; mas por lo mismo sólo está contenida en ella interiormente, es decir, como cosa oculta, en estado virtual, y no como idea propiamente dicha.

Si el entendimiento abstracto opone á esta manera de comprender la naturaleza sus disyuntivas, el procedimiento, que consiste en decir que las cosas son *esto* ó *aquello*, nuestra conciencia natural, y más todavía nuestra conciencia religiosa, nos dice que así la naturaleza como el mundo espiritual son manifestaciones de Dios, y su diferencia consiste en que la naturaleza no alcanza el conocimiento de la esencia divina, que es el objeto especial del espíritu, áun del espíritu finito. Los que consideran la esencia de la naturaleza como una cosa puramente interior, por lo cual seria para nosotros inaccesible, se ponen en el punto de vista de aquellos antiguos que consideraban á Dios como envidioso, doctrina que combatieron Platon y Aristóteles. Dios comunica su sér y lo manifiesta primero en la naturaleza y por la naturaleza. Debemos notar que la imperfeccion de un objeto consiste en no ser más que una cosa puramente exterior, y por tanto, puramente interior: por ejemplo, el niño considerado en general como hombre, es un sér racional; pero la razon del niño no es todavía más que un elemento *interior*, es decir, una disposicion natural, una vocacion, y este elemento puramente interior toma para el niño una forma puramente exterior, en cuanto la razon, la voluntad de sus padres y la doctrina de sus maestros son el mundo racional que le rodea. La educacion y el desarrollo del niño consisten en que su razon, que primero era sólo *en sí* ó que estaba en estado virtual y que existia para los *otros* (para los adultos), exista tambien *por sí*. Así la razon, que sólo se encontraba en el niño en el estado de posibilidad interior, se realiza (se hace exterior) por la educacion; y vice versa, la moral, la religion y la ciencia, que sólo tenian la forma de una autoridad exterior, se comprenden ahora como un elemento interior y propio. Lo mismo que al niño pasa al adulto, siempre que contra lo propio de su esencia racional permanece en la esfera de la naturaleza en lo relativo á su saber y á su querer; así, por ejemplo, el castigo á que se somete el criminal tiene para él la forma de una fuerza exterior, siendo realmente la manifestacion de su propia voluntad criminal (1). De lo

(1) De aquí se deduce que la doctrina democrática de la autonomía individual, como nacida de la reflexion unilateral, es incompleta y en la práctica conduce á los mayores

que llevamos dicho puede inferirse lo que habrá de pensarse del que apela de sus acciones insignificantes ó criminales á sus propósitos. Es posible que un individuo vea sus más puras intenciones y sus planes mejor combinados destruidos por la contrariedad de las circunstancias exteriores; pero en general, áun en esta esfera se aplica la unidad de lo exterior y de lo interior, de tal suerte que se puede decir con verdad que segun es el hombre así son sus acciones, y á la falaz vanidad de los que se enorgullecen con la importancia de sus intenciones debe oponerse lo que dice el Evangelio: «*á fructibus eorum cognoscistis eis.*» Este notable pensamiento no sólo se aplica á la moral y la religion, sino tambien á la ciencia y al arte; por lo que á éste respecta, es posible que un profesor perspicaz, viendo las aptitudes particulares de un niño, opine que podrá llegar á ser un Rafael ó un Mozart, y el porvenir demostrará si su opinion es fundada. Pero cuando un mal pintor ó un mal poeta se consuela pensando que su espíritu *interior* está lleno de altas concepciones ideales, este es un triste consuelo; y si pretendiera que se le juzgase no por sus obras, sino por sus propósitos, su pretension se declararia justamente inadmisible é insensata; lo mismo ha de decirse aunque en sentido inverso de los que juzgando las grandes acciones hacen valer la diferencia de lo interior y de lo exterior para manifestar que tales acciones son grandes examinadas exteriormente, pero que interiormente la cosa es muy diversa, pues no han tenido más móviles que la satisfaccion de la vanidad ó de otra pasion vulgar. Tal es el juicio de la envidia, que, incapaz de producir cosas grandes, trata de ponerlo todo á su nivel. Contra esta manera de ver es necesario recordar la bella expresion de Goëte, el cual decia que en presencia de las grandes cualidades de los adversarios no hay más medio de salvacion que el amor. Debe notarse respecto á la costumbre de despreciar las acciones loables de nuestros semejantes, acusándolas de falacia é hipocresía, que el hombre puede, sin duda, disimular y ocultar muchas cosas, pero no puede en general esconder su interior, que ha de manifestarse en el *decursus vitæ*, de manera que áun bajo este aspecto debe decirse que el hombre no es más que el conjunto de sus acciones. La manera de escribir la historia en los tiempos modernos, que se llama pragmática, se ha complacido en aplicar á las grandes figuras históricas esta distincion de lo interior y de lo exterior, alterando de este modo la clara y sencilla inteligencia de sus acciones. En lugar de dedicarse á referir los grandes hechos de los héroes, en vez de reconocer que su interior está en armonía con sus acciones, se han creido estos historiadores autorizados y áun obligados á buscar, bajo lo que está en la superficie y á la vista, motivos ocultos, creyendo que mientras el historiador es más pro-

---

absurdos, porque si bien la razon es la norma y ley de las acciones, no lo es el entendimiento abstracto, que sólo ve un lado de la idea, la cual en su forma concreta debe ser expresada como precepto legal y por tanto obligatorio, lo que ya expresó admirablemente nuestro rey Sábio diciendo: «Ley tanto quiere decir como leyenda en que yace enseñamiento e castigo escripto, que liga e apremia la vida del home, que no faga mal, e enseña bien que el home debe facer, e usar.» Ley 1.ª, Tit. I, Part. 1.ª *(N. del T.)*

fundo, más obligado está á quitar la aureola al héroe cuyas acciones ántes se celebraban, demostrando el móvil y la verdadera significacion de sus acciones y rebajándole al nivel de las medianías. Se ha recomendado como auxiliar de esta manera de escribir la historia, el estudio de la psicología, porque por su medio pueden conocerse cuáles son los móviles que determinan al hombre á obrar. La psicología á que aludo es el pretendido conocimiento del hombre, que en vez de estudiar lo universal y esencial de la naturaleza humana, se ocupa de lo que hay de particular y contingente en los motivos, en las pasiones, etc. Así cuando el historiador, usando del método psicológico-pragmático, examina las grandes acciones y los motivos que las producen, y tiene que elegir entre los intereses substanciales de la patria, de la justicia, de la verdad religiosa, etc., y los intereses subjetivos de la vanidad, de la ambicion, de la avaricia, etc., sin duda se decidirá por los últimos, porque de otra manera la oposicion admitida por él préviamente entre lo interior (la intencion del agente) y lo exterior (la realidad, el contenido de la accion), no podria sostenerse; pero como lo interior y lo exterior tienen el mismo contenido, es preciso admitir contra esa pedantesca perspicacia, que si los héroes de que nos habla la historia no hubieran sido impulsados más que por un interés subjetivo y formal, no hubieran realizado sus grandes hechos; y por lo tanto, tambien en esta materia es necesario reconocer la unidad de lo interior y de lo exterior, diciendo que los grandes hombres han querido lo que han hecho, y han hecho lo que han querido.

§ CXLI.

Estos dos momentos abstractos y vacíos, cuyo contenido siendo idéntico se encuentra aún en el estado de relacion, se destruyen y pasan el uno al otro. Su contenido no es más que su identidad (§ CXXXVIII). Estos dos momentos completan la evolucion de la esencia en la esfera de la *apariencia*. La manifestacion de la fuerza pone la existencia del elemento interno de la esencia, y esta posicion se verifica por el intermedio de estos dos momentos abstractos; pero este estado de mediacion desaparece, y desapareciendo se produce un momento inmediato, en que el elemento interno y el elemento externo de la esencia son idénticos en sí y por sí, y su diferencia no es más que un momento que ha atravesado la nocion. Esta identidad es la *realidad concreta* (1).

(1) La relacion *esencial* ó absoluta se desarrolla mediante tres relaciones: la del *todo* y las *partes*, la de la *fuerza* y su *manifestacion*, y la de lo *interior* y lo *exterior*. En pri-

mer lugar, el carácter de la relacion esencial consiste en que sus dos términos no sólo son inseparables y se reflejan uno en otro, sino en que forman dos *totalidades* independientes y al mismo tiempo idénticas; de modo que cada totalidad, siendo ella misma y subsistiendo por sí misma, no es ella misma sino por la otra, y no subsiste por sí misma sino subsistiendo por la otra. Así un lado de la relacion es una totalidad que tiene esencialmente un término opuesto, que se continúa en este término, y que continuándose en él se convierte en fenómeno; de manera que su existencia no es su existencia, sino la existencia del otro término de la relacion. La primera relacion de la esencia es la relacion del todo y de las partes. En esta relacion el mundo suprasensible es el *todo*, y el mundo fenomenal, el mundo de la diferencia y de la multiplicidad, es ó se considera como las *partes*. Considerando ahora el primer término de la relacion, el todo, veremos que es una unidad reflexa que existe por sí, pero que al mismo tiempo es una unidad negativa que se rechaza á sí misma y que es exterior á sí misma. El todo halla ó tiene por lo tanto su subsistencia en su opuesto, esto es, en la multiplicidad inmediata, en las partes; ó lo que es lo mismo, el todo se compone de partes, y no es el todo sino por las partes; forma, es cierto, la relacion de éstas y su totalidad independiente; pero por lo mismo no es más que un término relativo, por lo cual lo que constituye esta totalidad es más bien su opuesto, es decir, las partes, y lo que hace subsistir el todo no es él mismo, sino las partes; por esto las partes constituyen tambien la totalidad de la relacion y forman tambien por su lado elementos inmediatos é independientes respecto al elemento reflejo ó á el todo, y subsisten por sí. Sin embargo, el todo constituye uno de sus momentos y es su relacion, porque sin el todo y fuera del todo no hay partes; y en cuanto éstas constituyen elementos independientes, esta relacion no es más que un momento que les es exterior y respecto al cual son indiferentes. Pero como existencias múltiples, las partes convergen unas hácia otras y no subsisten sino en su unidad refleja, esto es, en el todo. Así el todo y las partes se condicionan y se llaman recíprocamente; y como uno de los lados de la relacion no subsiste sino en el otro y por el otro, tenemos una unidad de relacion en que el todo y las partes no forman más que dos momentos; por lo que, tómese un lado cualquiera de la relacion, tendremos este lado y el opuesto, lo que en otros términos quiere decir que el todo es igual á las partes, y las partes iguales al todo. Sin duda el todo no es igual á las partes como partes —á las partes separadas— ni las partes iguales al todo como todo. Pero las partes como partes, es decir, fuera del vínculo que las une al todo no son partes, y el todo no es el todo de las partes fuera de la relacion que le une con las partes, es decir, no es el todo. La igualdad del todo y de las partes hace que cada término no encuentre su subsistencia y su independencia en sí mismo sino en el *otro*, y este otro que le hace subsistir es el término que presupone de una manera inmediata; de suerte, que cada término es el primer término y el principio de la relacion y no es primero, y encuentra su principio en el otro. De este modo los términos de la relacion pierden su forma inmediata, y no son sino en cuanto se ponen y se mediatizan recíprocamente, y están puestos de manera que como términos inmediatos ellos mismos se suprimen, y pasan el uno al otro formando una relacion, una unidad negativa, en la que cada uno está condicionado de manera por el otro, que este es el elemento positivo de su existencia. Determinada así esta relacion, deja de ser la relacion del todo y de las partes, y se convierte en la de la *fuerza* y su *manifestacion*. La relacion del todo y de las partes es inmediata y exterior, y en ella se detiene y con ella se satisface la facultad representativa, y considerada objetivamente es un agregado mecánico en el que la multiplicidad de materias independientes se reduce á la unidad, pero á una unidad que todavía le es exterior. En la relacion de la *fuerza* y su *manifestacion*, por el contrario, los dos términos no son ya exteriores é indiferentes entre sí. La *fuerza* es el *todo*, pero es el todo que manifestándose se continúa en sus partes ó manifestaciones. El todo, aunque está compuesto de partes, deja de ser todo en cuanto está dividido; mientras que la fuerza es tal, que manifestándose permanece idéntica á sí misma, porque su manifestacion es tambien una fuerza. En efecto, la fuerza *obra*, y la actividad no es un estado accidental y exterior de la fuerza, sino que se dá inmediatamente en la fuerza

misma, porque una fuerza absolutamente inactiva no es una fuerza. La fuerza obra, y obrando se manifiesta, y no sólo se manifiesta, sino que obra en *otro*. Este otro no es una *cosa* ó *materia* determinada, porque la *cosa* y la *materia* son momentos de la idea lógica que ya se han pasado y que no tienen aquí significacion (§ CXXV y CXXVI). Por consiguiente, el *otro* sobre que obra la fuerza es otra fuerza, que la primera presupone y que es la condicion de su actividad. Esto es lo que constituye la finidad de la fuerza. La fuerza no es sólo finita porque encuentra un obstáculo ú otra fuerza, sino porque su actividad no se ejerce sino á condicion de ser solicitada por otra fuerza; porque la fuerza no es todavía el *fin* que se determina á sí mismo, sino que es determinada á obrar, y siéndolo, obra como fuerza de una manera ciega; por lo que Dios, concebido como fuerza, es un Dios sin conciencia ni pensamiento. Así, pues, tenemos dos fuerzas, ó la fuerza activa que presupone otra fuerza como condicion de su actividad. La fuerza presupuesta es un obstáculo *(Anstoss)* respecto á la primera, pero un obstáculo que la solicita á obrar. (La palabra *Anstoss* tiene en aleman el doble significado de obstáculo y de impulsion.) Una de las dos fuerzas, dice Hegel *(Gran Lógica*, libro 2.º, parte segunda, pág. 175), se determina primero como fuerza que obra *(sollicitirende)*, y la otra como fuerza solicitada. Estas determinaciones de la forma aparecen de este modo como diferencias inmediatas de dos fuerzas; pero estas diferencias se mediatizan esencialmente una á otra. Una de las dos fuerzas es en efecto solicitada, y esta solicitacion es una determinacion que le viene de fuera, pero es ella misma la que la presupone (puesto que es la condicion de su actividad), y es una fuerza que se refleja esencialmente en sí misma, y que suprime la solicitacion como solicitacion exterior. La fuerza misma es la que hace que la otra fuerza sea una fuerza en general y una fuerza que solicita. La fuerza que solicita está á su vez en una relacion negativa con la primera, en cuanto suprime en ella su lado exterior (el texto dice *Aeusserlichkeit*, su exterioridad. La fuerza que solicita suprime este lado, supuesto que es la condicion que hace que la fuerza se refleje sobre sí), y de este modo pone en ella una condicion (el texto dice *ist setzend*, *ella es poniente*); pero la fuerza que solicita no es tal sino por la presuposicion de otra fuerza que está en relacion con ella, lo cual quiere decir que no solicita sino en cuanto tiene tambien un lado exterior, y por tanto sino en cuanto es solicitada. En otros términos, no es una fuerza que solicita sino en cuanto es solicitada á solicitar. Por consiguiente, la primera fuerza no es á su vez solicitada sino en cuanto ella solicita á la otra fuerza á solicitarla, y así cada una es solicitada por la otra, y la fuerza no solicita como fuerza activa sino porque es solicitada por la otra, y la solicitacion que la fuerza recibe es ella misma la que la solicita. Por consiguiente, la impulsion dada y la impulsion recibida, ó la manifestacion activa y la manifestacion pasiva, no son dos estados inmediatos, sino mediatizados; cada una de las dos fuerzas es determinada, de manera que tiene enfrente la otra, que está mediatizada por la *otra*, y que es ella misma la que pone y determina esta otra.—Así, lo que realmente manifiesta la fuerza es que su relacion con otra fuerza es una relacion consigo, y que su pasividad está envuelta en su actividad. La impulsion que solicita á la fuerza es obra suya. El momento exterior que de esto resulta no es un momento inmediato, sino un momento mediatizado por la fuerza, y su identidad esencial con ella no es tampoco un momento inmediato, sino un momento mediatizado por su negacion; lo que manifiesta la fuerza, en una palabra, es que su *exterioridad es idéntica á su interioridad*. La relacion del todo y de las partes es una relacion inmediata y exterior; la de la fuerza y su manifestacion constituye respecto á la primera una relacion mediata é interior. El movimiento de la fuerza ha producido la unidad de la *exterioridad* y de la *interioridad*.—Lo exterior es interior, y lo interior exterior, ó lo que es exteriormente es interiormente, y lo que es interiormente es exteriormente. En efecto, lo exterior no es sólo tal con relacion á lo interior, sino que es lo exterior de lo interior, y recíprocamente lo interior no es sólo tal con relacion á lo exterior, sino que es lo interior de lo exterior. Si se considera el *contenido* de una cosa tendremos lo *exterior* y lo *interior*, cuya unidad es el contenido. Por consiguiente, lo exterior y lo interior están unidos de tal modo en el contenido, que se penetran recíprocamente, y penetran el contenido de manera que lo

LA REALIDAD CONCRETA (1).

§ CXLII.

La realidad concreta es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, ó de lo *interno* y de lo *externo*. La manifestacion de la realidad es tambien la realidad, porque ésta se encuentra de una manera esencial en sus manifestaciones, y no

---

exterior no puede subsistir sin lo interior, ni lo interior sin lo exterior, ni el contenido sin ellos. Así considerados lo interior y lo exterior, no son más que dos formas del contenido. Pero el contenido no subsiste sin ellos, y no es su totalidad sino en cuanto es ambos, y si se le considera independientemente de ellos sería una cosa que les es *exterior*, y que por lo mismo sería una cosa *interior*. Así lo interior que no es más que interior, es inmediatamente exterior, por lo mismo que no es más que interior; y lo exterior que no es más que lo exterior, es lo interior, por lo mismo que no es más que lo exterior. Por consiguiente, una cosa que no es primero más que interior, es por lo mismo una cosa exterior y recíprocamente. Por ejemplo, el gérmen ó el niño, no es primero la planta ó el hombre más que *interiormente*. Pero como gérmen, la planta ó el hombre no es más que una cosa inmediata ó exterior respecto á la planta ó al hombre desarrollado, ó bien el espíritu en potencia es el espíritu en estado interno, y el espíritu desarrollado es el espíritu en estado externo. Mas por otra parte, en potencia es el espíritu exterior todavía á sí mismo, y el espíritu desarrollado es el espíritu que ha penetrado en lo íntimo de su naturaleza.—Por lo tanto, lo interior y lo exterior no son más que dos lados ó aspectos de un mismo y solo todo, ó por mejor decir, el todo se transforma y pasa de uno á otro. El contenido es la forma misma, en cuanto aquél se diferencia y se pone por un lado como exterioridad y por otro como interioridad. Lo exterior y lo interior forman así dos totalidades que pasan y se convierten una en otra, y este tránsito constituye su unidad inmediata, la cual es tambien una identidad mediata, en cuanto cada uno de ellos (lo interior y lo exterior) no es sino por el otro lo que es en sí, es decir, que es la totalidad de la relacion. A su vez el contenido no encuentra su identidad sino en la identidad de los dos lados y en el tránsito de uno á otro. De este modo se han desarrollado completamente lo interior y lo exterior. La esencia no sólo se manifiesta exteriormente, sino que su naturaleza consiste en manifestarse, y nada hay en ella que no se manifieste, y manifestándose no se manifiesta más que ella misma, y no se manifiesta sino dentro de sí misma. La unidad del lado interior y del lado exterior de la esencia, es la *realidad concreta*. *(Nota de Vera.)*

(1) *Wirklichkeit*, palabra que se distingue de *Realität*, que no es más que una determinacion del sér. El sér que tiene una cualidad, el *algo*, tiene una realidad (§ XCI). La palabra *Wirklichkeit* no expresa sólo el sér, sino la esencia, y toca á la nocion; como no hay en nuestra lengua una palabra que exprese este concepto, la traducimos por medio del término *realidad concreta*. Por lo demás, como la idea es lo que determina el valor de la palabra, poco importa que se empleen las voces *realidad concreta* ó sólo la palabra *realidad*; lo esencial es saber la *realidad* de que aquí se trata, lo cual se encuentra en parte determinado por lo que precede, y se determinará mejor por lo que sigue; por lo demás, sucede lo mismo con esta palabra que con las de *existencia* y *cosa* (§ CXXIII y CXXIV), ó con las de *objeto*, *nocion*, etc., como se verá más adelante; todas las cuales se definen por su nocion. *(Nota de Vera.)*

es una cosa *esencial*, sino en tanto que es una existencia (*Existenz*) exterior inmediata.

OBSERVACION.

Se ha visto ántes producirse como formas inmediatas el *sér* y la *existencia*. El sér es un término inmediato que no se refleja sobre sí mismo y que pasa á otro término. La existencia es la unidad inmediata del sér y de la reflexion, y por consiguiente es *fenómeno* (§ CXXIII); sale de una razon de sér y se absorbe en otra razon de sér (§ CXXI). Lo *real* pone la unidad (1), que es la relacion en que los términos han venido á ser idénticos; por consiguiente, en lo real no se verifica el tránsito, el movimiento de un término á otro, y su manifestacion exterior es obra de su propia energía; la realidad reflejándose sobre su manifestacion se refleja sobre sí misma, y su existencia es la manifestacion de sí misma y no de otro término distinto.

ACLARACION.

Vulgarmente se consideran opuestos el pensamiento ó la idea y la realidad, y por lo tanto, se oye decir con frecuencia que nada se puede objetar contra la exactitud ó la verdad de un pensamiento, pero que no se encuentra en la realidad, ó que no puede realizarse. Los que así hablan revelan que no han comprendido la naturaleza del pensamiento ni la de la realidad. En el lenguaje á que nos referimos se comprende por una parte el pensamiento como concepto, plan ó apreciacion subjetiva, y la realidad por otra como la

(1) *Das Wirkliche ist das Gesetzseyn jener Einheit.* Literalmente: *Lo Real es el sér puesto de esta unidad.* Es decir, que la realidad concreta envuelve y realiza lo que no era más que *en sí* en las determinaciones anteriores. Lo real, como se manifiesta y debe entenderse aquí, es la unidad de lo interno y de lo externo; de manera, que si se separa uno de estos elementos, no se tiene ya la realidad. Así, por ejemplo, si se considera por una parte un plan, un propósito, y por otra su realizacion, la realidad no está ni en el propósito ni en la realizacion considerados separadamente, sino en su unidad, de suerte que ni un propósito (interior) no realizado (exterior), ni una cosa realizada que no es obra de un propósito, es la realidad. Y tomando un ejemplo en una relacion absoluta y más verdadera, la realidad exterior, la naturaleza sin la idea ó la idea que no se ha realizado exteriormente, no es la realidad; hé aquí por qué la *existencia*, la *cosa*, el *fenómeno*, etc., no son realidades, ó si se quiere son realidades, pero no la realidad concreta y absoluta. *(Nota de Vera.)*

existencia exterior y sensible. En la vida comun, donde no se consideran por creerlas demasiado sutiles las categorías y sus características, puede admitirse ese modo de ver, y darse el caso de que un plan ó una llamada idea estén exactamente concebidos con relacion á un propósito, sin que se realice por no poder actuarse en las condiciones dadas; pero como el entendimiento abstracto se apodera de estas determinaciones y aspira á fijar su diferencia como una oposicion permanente y real, y como en el mundo material se suelen considerar las ideas sólo en nuestra mente, es preciso mostrar la verdad de esto en nombre de la razon y de la ciencia. Ante todo, las ideas no son cosas que sólo existen en nuestro espíritu, ni son tan inconsistentes que su realizacion dependa sólo de nuestro arbitrio, sino que siendo los principios verdaderamente activos, son lo real: por otra parte, la realidad (exterior) no es tan ínfima é irracional como se la figuran los prácticos inconsecuentes ó poco conocedores del pensamiento: la realidad concreta, á diferencia de la mera apariencia ó del fenómeno, y como unidad de lo intrínseco y de lo extrínseco, está tan léjos de ser opuesta á lo racional, que lo que no es racional no puede considerarse por este motivo como real. Esto lo comprueba el uso comun del lenguaje, segun el cual no damos el nombre ó no reconocemos como poeta ó como político al que no produce nada efectivo ni racional en materia de poesía ó de política. En la manera antedicha de comprender la realidad y en la confusion de ella con lo tangible é inmediatamente observable, debe buscarse el motivo de la opinion muy difundida respecto á la relacion de la filosofía platónica y de la aristotélica. Segun esa opinion, la diferencia entre Platon y Aristóteles consiste en que mientras que el primero sólo reconoce como verdadera la idea, el segundo prescinde de ella y se atiene á la realidad, por lo que se le considera como fundador del empirismo. A este propósito debe observarse que la realidad es sin duda el fundamento de la filosofía aristotélica, pero no la realidad inmediata y actual, sino la idea como realidad. La polémica de Aristóteles contra Platon consiste en que éste consideraba la idea como unapura fuerza (δυναμίς), mientras que Aristóteles consideraba la idea, que ambos tenian por lo único verdadero, como energía esencial (ενεργεία), esto es, como lo interior que se exterioriza, como identidad de lo interior y de lo exterior, ó como la *realidad* en el sentido enfático de esta palabra.

§ CXLIII.

La realidad, por lo mismo que es este término concreto, contiene estas determinaciones y su diferencia (1), determinaciones y diferencia que desarrolla por lo mismo que las contiene, pero

(1) Las determinaciones indicadas en el párrafo anterior.

que son determinadas en la realidad como una apariencia, como términos que no están más que puestos (1).

Como identidad en general, la realidad es primero *posibilidad*, es la reflexion interior *(reflexion in sich)*, que está puesta como esencia abstracta é inesencial; porque la posibilidad es un elemento esencial de la realidad, pero de tal modo, que no es más que una simple posibilidad (2).

OBSERVACION.

Kant consideró la *posibilidad*, y tambien la *realidad* y la *necesidad*, como modalidades; «*porque*, son sus palabras, *estas determinaciones no añaden nada al valor objetivo de la nocion, y no hacen más que expresar su relacion con la facultad de conocer.*» De hecho, la posibilidad es una abstraccion vacía de la reflexion sobre sí. Es lo que ha sido ántes la forma interior *(das Innere)* de la esencia; pero esta forma se encuentra aquí determinada, como suprimida y realizada, como forma á la vez interna y externa (3), y esto de manera que no es más que una simple modalidad, una abstraccion insuficiente; y áun cuando se considere en su estado concreto, no tiene realidad más que en el pensamiento subjetivo.

La realidad y la necesidad no son, por el contrario, simples modos ó maneras de ser subjetivas (4), sino más bien lo opuesto, es decir, el sér concreto y acabado (5).

---

(1) *Als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind.* Es decir, que las determinaciones que preceden vuelven á encontrarse en la realidad y se desenvuelven con ella; pero por lo mismo que la realidad las envuelve en su unidad, no son respecto á ella más que *apariencias*, ó no hacen más que aparecer; están puestas, pero no se ponen á sí mismas, pues son puestas por la realidad y están envueltas en ella. *(Nota de Vera.)*

(2) Toda realidad es *idéntica*, en el sentido de que toda realidad es *posible*. Esta es una condicion de la realidad, condicion abstracta y que pertenece al momento inmediato de la reflexion sobre sí, porque se distingue de la realidad en su estado concreto, lo que hace que esté puesta como un elemento *inesencial* de la realidad. *(Nota de Vera.)*

(3) El texto dice: *Als äusserliche Innre bestimmt.* Literalmente: «determinado como interno-externo;» lo cual quiere decir que la posibilidad envuelve los dos lados de la esencia, lo interno y lo externo. *(Nota de Vera.)*

(4) El texto dice: *Eine blosse Art und Weise für ein Anderes; un simple modo y manera de ser por otro.* En efecto, la posibilidad es una *modalidad* que no existe por sí misma sino por otro, es decir, por la realidad concreta. *(Nota de Vera.)*

(5) *Das in sich vollendete konkrete.* Es decir, la *sustancia*, la *causa*, etc. Véanse los

Como la posibilidad no es primero respecto á la realidad concreta más que la pura forma de la identidad consigo, la regla que se le aplica es que para que una cosa sea posible, no debe contener contradiccion. De este modo *todo es posible*, porque se puede aplicar por medio de la abstraccion esta forma á todo contenido; pero por otra parte, *todo es imposible*, porque en todo contenido, que es una existencia concreta, una determinacion, puede considerarse como una oposicion determinada, y por consiguiente, como implicando una contradiccion. No hay, por lo tanto, nada más vacío que las palabras posibilidad é imposibilidad. La filosofía debe eliminar todas las investigaciones que tengan por objeto establecer que una cosa es posible, ó como suele decirse, *pensable (denkbar)*, y el historiador tiene razon en no usar estas categorías que no tienen base; pero el entendimiento en estas sutiles investigaciones se complace con frecuencia en inventar muchas posibilidades (1).

ACLARACION.

La posibilidad, segun el concepto meramente intelectual, se presenta como la determinacion más rica y comprensiva, y la realidad como la más pobre y limitada; por lo tanto, se dice: todo es posible; pero no todo lo posible es

párrafos siguientes.—Para la inteligencia de este pasaje y del que sigue, es de notar que por *subjetivo* y *formal* no han de entenderse simples determinaciones de nuestro pensamiento, porque estas palabras tienen una acepcion más lata y verdadera. Lo subjetivo y objetivo, lo formal y lo real, son oposiciones que no se aplican sólo al *yo* y al *no-yo*, sino á otras cosas distintas del yo. Por ejemplo, la planta en sus relaciones consigo está ó se considera en estado subjetivo, y en sus relaciones exteriores con el aire, la luz, etc., se considera en estado objetivo. El gérmen constituye el estado formal (la forma, el dibujo general y abstracto de la planta, que podrá desarrollarse ó no), y la planta desarrollada constituye la planta concreta y real. El *en sí*, el estado inmediato, constituye en las cosas una simple forma en la que áun no hay todavía contenido, lo que sucede en las cosas más abstractas; por ejemplo, el triángulo en general es una pura forma respecto á los triángulos equiláteros, isósceles, etc.; la *cantidad pura* no es más que una forma general respecto al *quantum* y á la *relacion cuantitativa infinita* (véase § XCIX y siguientes). Aquí la posibilidad no es más que una forma subjetiva de la realidad, es decir, la realidad que todavía no se ha desarrollado (conforme con el § CLXII y siguiente). *(Nota de Vera.)*

(1) La posibilidad es una determinacion de la realidad, pero sólo una determinacion inmediata, subjetiva y puramente formal. Si se la separa de la realidad concreta, no es más que una abstraccion; es menester, por tanto, considerarla como un momento de la realidad misma; pero como en el mundo de la realidad finita ó de la *necesidad relativa* (véase § CXLIX), todas las cosas contienen una contradiccion, todo puede considerarse á la vez como posible y como imposible. *(Nota de Vera.)*

real. De hecho, y conforme al pensamiento racional, la realidad lo abraza todo, porque como pensamiento concreto contiene en sí la posibilidad como un momento abstracto. Esto mismo acontece en la conciencia ordinaria, pues hablando de lo posible y de su diferencia con lo real, notamos que lo real es tambien posible. Se suele ordinariamente decir que lo posible es lo que puede pensarse, y se entiende por pensamiento la comprension de un contenido en la forma de identidad abstracta; y como todo contenido se puede reducir á esta forma, se sigue que, prescindiendo de las relaciones que le dan orígen, el mismo absurdo se considera como posible. Es posible que esta noche caiga la luna sobre la tierra, porque siendo un cuerpo distinto de nuestro globo, puede caer como una piedra arrojada al aire: es posible que el Sultan sea Papa, porque siendo hombre puede convertirse al cristianismo, hacerse sacerdote, etc. A este modo de hablar sirve de base la ley del pensamiento formulada del modo antedicho (como identidad abstracta); por lo que se dice que es posible todo lo que presenta cierto enlace puramente formal. Por eso, mientras mayor es la ignorancia se conocen ménos las relaciones determinadas de los objetos sobre que se fundan las meditaciones propias, y se está más propenso á ocuparse de las vacías posibilidades, como en la esfera política acontece con los que fabrican castillos en el aire, segun vulgarmente se dice. Sucede además en las relaciones prácticas, que la mala voluntad y la pereza se acogen á la categoría de la posibilidad para huir las dificultades, y sobre esto repetimos lo que hemos dicho sobre el uso de la categoría de la razon de ser. Los hombres prácticos y prudentes no se dejan seducir por lo posible, que no es más que meramente posible, sino que se atienen á la realidad, bajo cuyo nombre no debe solamente entenderse el sér puramente inmediato y exterior.

En la vida ordinaria hay adagios que muestran el poco caso que se debe hacer de la mera posibilidad; por ejemplo: más vale pájaro en mano que buitre volando. Por otra parte, si todo se puede considerar posible, con la misma razon pueden considerarse todas las cosas como imposibles; porque un contenido que es un todo concreto, no sólo encierra determinaciones diferentes, sino determinaciones opuestas; por ejemplo: nada es tan imposible como la existencia, porque el *yo* no es sólo una relacion simple consigo mismo, sino una relacion con otro; lo propio sucede con todo contenido en el mundo de la naturaleza y del espíritu; se puede decir que la materia es imposible, porque es la unidad de la atraccion y de la repulsion; esto es aplicable á la vida, al derecho, á la libertad, y más todavía al mismo Dios, al verdadero Dios, que es el Dios trino y uno, nocion que el entendimiento abstracto rechaza, alegando que es contradictoria al pensamiento. El entendimiento abstracto es quien se ocupa en estas formas vacías, y el objeto de la filosofía respecto á ellas es demostrar su nulidad y su falta de contenido. Que una cosa sea posible ó imposible depende de su contenido, es decir, de la totalidad de los momentos de la realidad que, desarrollándose, se pone, se reconoce ó manifiesta como necesidad.

§ CXLIV.

Pero lo real, por lo mismo que se distingue de la posibilidad que sólo constituye la reflexion sobre sí, no es más que una cosa concreta, exterior, inmediata é inesencial; ó bien como es primero (§ XCII), la unidad inmediata de la interioridad y de la exterioridad de la esencia, es una cosa exterior é inesencial; pero al mismo tiempo es una cosa puramente interior (§ XC), es la abstraccion de la reflexion sobre sí, y determinado de este modo lo real no es más que lo posible. En este estado de mera posibilidad lo real es una *contingencia*, y por otra parte la *posibilidad* no es más que la *contingencia* misma (1).

§ CXLV.

La posibilidad y la contingencia son momentos de la realidad, son lo interno y lo externo (2), puestos como simples formas (3), que constituyen la *exterioridad* de lo real (4). La posibilidad y la contingencia encuentran el momento de la reflexion sobre sí, en lo real determinado en sí (5), en el contenido que constituye el elemento esencial de su determinacion; por consiguiente, la finidad de lo contingente y de lo posible consiste en la diferencia de la forma y de su contenido (6), y la existencia del sér contingente y posible depende del contenido.

---

(1) Es decir, que la realidad combinada con la posibilidad es la contingencia; para la deduccion de estas categorías, véase el § CXLIX.

(2) Que se encuentran reunidos en la contingencia.

(3) Respecto á la realidad absoluta ó á la necesidad.

(4) Es decir, de la necesidad en su existencia exterior.

(5) Y no *en sí* y *por sí*, que es lo propio de la necesidad. En el sér contingente, el contenido está imperfectamente determinado.

(6) En efecto, la forma y el contenido no coinciden en el sér contingente, porque el contenido es finito, mientras que la forma ó la posibilidad es infinita. Así el sér contingente considerado como posible seria limitado, aunque no lo limitara su contenido, po otros séres tambien contingentes. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

La posibilidad, considerada como lo meramente extrínseco de la realidad, es al propio tiempo la realidad extrínseca ó accidental. Lo accidental es propiamente aquello que no tiene en sí sino en otro el motivo de su propio sér. Este es el aspecto bajo el cual la realidad se ofrece á la conciencia y que se confunde con la realidad misma; por lo tanto, lo accidental es lo real en la forma unilateral de la reflexion en otro, ó sea lo real como meramente posible; por consiguiente, consideramos lo accidental ó contingente como lo que puede ser ó no ser, como lo que puede ser de esta ó de otra manera, y cuyo ser ó no ser, ó el ser de esta ú otra manera, no depende de sí, sino de otro. Por un lado la ciencia debe elevarse sobre la esfera de la contingencia, y por otro en la vida práctica tambien debe elevarse sobre la contingencia y el capricho. (*Willkür*, voluntad arbitraria, la libertad de eleccion que obra ó no obra racionalmente, y que obra racionalmente, no porque es menester obrar racionalmente, sino porque así le place.) Y sin embargo, se ha dado con frecuencia, sobre todo en los tiempos modernos, á la contingencia, en la esfera de la naturaleza y del espíritu, una importancia que no tiene; por lo que respecta á la naturaleza, es costumbre extasiarse ante la riqueza y variedad de sus formas; pero esta riqueza no tiene interés para la razon sino porque vé en ella un desarrollo y una manifestacion de la idea, y en sí misma esa gran variedad de formas inorgánicas y orgánicas no nos presenta más que una contingencia indefinida. En todo caso, no debe concederse mayor importancia al juego de la naturaleza, á las formas individuales que los animales muestran, así como las plantas, á las aglomeraciones múltiples y diversas de las sociedades, etc., que la que se concede en la esfera del espíritu á los accidentes que son producto de una voluntad arbitraria; y la admiracion que se siente en presencia de esos fenómenos proviene de que se pierde de vista, ó de que no se examina atentamente la proporcion y la armonía interior de la naturaleza. Es de mucha importancia la apreciacion exacta de la accidentalidad de la voluntad. Cuando se habla de voluntad libre se entiende de ordinario por ella la arbitrariedad, esto es, la voluntad bajo la forma de la accidentalidad (1). Mas la arbitrariedad como posibilidad de resolverse á esta ó á la otra accion, si bien es un momento esencial de la determinacion de la voluntad libre, no es la libertad misma, sino la libertad formal. La verdadera libertad libre, que encierra como ya destruida la

(1) Este falso concepto de la libertad es el fundamento de la mayor parte de los errores que pasan hoy como axiomas en el órden político, los cuales son á su vez causa de la desorganizacion que trabaja los Estados que forman lo que debe llamarse la *civilizacion* latina más bien que la *raza* latina, porque son muchos y diversos los elementos étnicos que entran en aquella. *(N. del T.)*

arbitrariedad, tiene conciencia de su contenido como de cosa subsistente en sí y por sí, y lo conoce como propio suyo; por el contrario, la voluntad que permanece en la arbitrariedad, áun cuando se decida por lo verdadero y por lo justo, su contenido está afecto de la vanidad de haberse podido decidir por lo contrario si le hubiese placido. Mejor considerado, lo arbitrario aparece contradictorio, porque en él son opuestos la forma y el contenido; el contenido de la arbitrariedad se dá externamente, y no está fundado en la voluntad misma, sino en circunstancias exteriores; por tanto, la libertad con relacion á este contenido tiene la forma de eleccion, y esta libertad formal debe considerarse como una pura opinion, pues en último análisis es menester atribuir á esas mismas circunstancias exteriores en que consiste el contenido de la voluntad, que ésta se determine por esto ó por aquello. Si la contingencia no es, como lo muestran las consideraciones precedentes, más que un momento imperfecto de la realidad, que no debe confundirse con la realidad misma, tiene sin embargo como forma de la idea su aplicacion en el mundo objetivo; y esto lo vemos primeramente en la naturaleza, en cuya superficie tiene la contingencia su terreno y accion propios, contingencia que debe reconocerse como tal sin pretender afirmar en esta esfera que una cosa debe ser así y no de otra manera, pretension que alguna vez se ha atribuido sin razon á la filosofía. La contingencia tiene tambien lugar en el mundo espiritual, como lo he hecho notar respecto á la voluntad, que contiene la contingencia bajo la forma de arbitrariedad, si bien como un momento ya suprimido; por lo tanto, respecto al espíritu y á su actividad, es menester no llevar los esfuerzos de la ciencia racional hasta mostrar como necesario, ó como vulgarmente se dice, hasta construir *á priori* lo que tiene por carácter la contingencia. Así, por ejemplo, aunque el lenguaje sea el cuerpo del pensamiento, la contingencia tiene en él su lugar, como lo tiene en el derecho, en el arte, etc. Sin duda, el objeto de la ciencia, y sobre todo de la filosofía, consiste en percibir y determinar á través de la contingencia una necesidad oculta; pero no debe representarse la contingencia como si fuera sólo obra de nuestra representacion subjetiva, pues tiene que aparecer y que suprimirse para llegar á la verdad. Los que en sus investigaciones científicas siguen exclusivamente esa direccion, son acusados con razon de pedantes que se agitan en el vacío.

§ CXLVI.

Este estado exterior de la realidad contiene, sin embargo, la determinacion, que consiste en que la contingencia, que constituye el momento inmediato é idéntico (1) de la realidad, no

(1) *Das mit sich Identische. La identidad consigo.* Es decir, que la contingencia como posibilidad constituye el elemento idéntico de la realidad. *(Nota de Vera.)*

está más que puesta (1), y no es, por lo tanto, sino un momento exterior que debe suprimirse (2). De esta manera la contingencia es una *presuposicion*, cuya existencia inmediata es al mismo tiempo una *posibilidad*, que debe ser suprimida en virtud de su determinacion; es la posibilidad de otra existencia, ó la *condicion* (3).

ACLARACION.

Lo accidental, como realidad inmediata, es la posibilidad de otra cosa, pero no la mera y abstracta posibilidad que ya conocemos, sino la posibilidad que es, ó sea la condicion. Al hablar de la condicion de una cosa, se entiende primero por ella una existencia, un sér determinado inmediato; y en segundo lugar, la determinacion de que se ha de suprimir este sér como inmediato para servir á la realizacion de otra cosa. La realidad inmediata como tal no es lo que debe ser, sino una mera realidad reflejada en sí, esto es, finita, cuya determinacion consiste en ser anulada. El otro lado ó aspecto de la realidad es su esencialidad, la cual es precisamente lo intrínseco, que, como mera posibilidad, está determinado como debiendo desaparecer. Como posibilidad que se anula, es aquí la realidad el aparecer de una nueva realidad que tiene por postulado la primera posibilidad inmediata; tal es el movimiento de la nocion de condicion. Cuando se considera la condicion de alguna cosa, aquella aparece como cosa independiente; pero de hecho esa realidad inmediata encierra el gérmen de otra cosa: esta otra cosa no es más que una posibilidad; y destruida esta forma (la forma de la posibilidad), se convierte en realidad. La nueva realidad que así aparece es lo interior, lo propio de la realidad inmediata suprimida; así ésta se hace otra cosa, y al mismo tiempo no es otra cosa, pues es la primera realidad puesta conforme á su esencia. Las condiciones destruidas, desvanecidas, suprimidas, pasan á la nueva realidad y están en ella. Tal es el proceso de la realidad, que no es sólo una cosa que es inmediatamente, sino que, como sér esencial, es la destruccion de su propia inmediatidad, y la mediacion consigo.

---

(1) *Nur als Gesetzseyn. Sólo como sér puesto.* El sér contingente es en efecto un sér puesto. Véase el párrafo anterior y los siguientes.

(2) Pues la contingencia es el momento exterior de la realidad.

(3) *Redingung.* Véase la nota 1.ª del párrafo siguiente. *(Notas de Vera.)*

§ CXLVII.

La existencia exterior de la realidad desarrollada es como un movimiento circular de la posibilidad y de la realidad inmediata, en el que éstas se llaman recíprocamente y son como el término medio una de otra; tal es la posibilidad *real* (1). Este movimiento circular constituye una realidad en que encontramos un contenido, ó la cosa determinada en sí y por sí, y además la forma concreta y acabada que encierra en su unidad determinaciones diferentes, segun la cual se verifica la superposicion inmediata de lo *interno* y de lo *externo* (2). Este movimiento espontáneo de la forma es una actividad (3); es por un lado la actividad de la cosa, que como *razon de sér real* (4) se niega á

(1) *Die reale Moglichkeit.* Lo contingente no es la simple posibilidad, la posibilidad inmediata y abstracta, como se produjo en el § CXLIII, sino que contiene la posibilidad y la realidad. Por consiguiente, es una posibilidad real, y por lo tanto una condicion. En efecto, en la condicion ó en el sér condicionado hay dos elementos ó determinaciones. Por una parte, la condicion es una existencia inmediata; y por otra suprime como meramente posible esta existencia para realizar otra realidad contingente. Asi el sér contingente es un sér puestó, por lo mismo que es posible y *presupuesto*, por lo mismo que es la condicion de otra realidad (párrafo anterior), la cual es á su vez *puesta* y presupuesta como la primera. *(Nota de Vera.)*

(2) Es decir, la necesidad que constituye la unidad de la forma y del contenido de la contingencia, y que está en el fondo del tránsito que se verifica de lo *interno* (posibilidad) á lo *externo* (realidad). Este es un *tránsito (umschlangen*, conversion recíproca de un término en otro) inmediato, porque en el sér contingente lo interno y externo, la posibilidad y la realidad, se dará una en otra. Véase párrafo CXLIX. *(Nota de Vera.)*

(3) *Diess sich Bewegen der Form ist Thätigkeit.* Las formas de la posibilidad y de la realidad, cuyo juego constituye el mundo de la contingencia, son *espontáneas* en el sentido de que ocultan la necesidad. *(Nota de Vera.)*

(4) *Bethätigung der Sache, als der realem Grundes.* Es decir, el sér contingente, que es la *razon de ser* ó la *condicion* de otra realidad; pero por lo mismo que es la condicion de otra realidad, debe negarse á sí mismo para producirla. Tambien debe notarse que la cosa no es aquí la *Ding*, como en el § CXXV, sino la *Sache*, que podríamos traducir por *cosa real*. La contingencia ó el sér contingente es una *cosa*, porque contiene la cosa como un momento que ya se ha pasado y que en ella está comprendido; pero es una *cosa concreta*, un momento de la realidad. La *Ding* es la categoría en que las *materias* y las *propiedades* se combinan para producir el *fenómeno*, etc., etc. La *Sache*, ó el sér contingente, como momento de la realidad, contiene estas determinaciones en su unidad. Así la realidad ó la cosa real es el *fenómeno*, y *su ley*, *el todo* y *la parte*, *la fuerza* y su *manifestacion*, etc., etc. La *Ding* es la existencia que pasa y se disipa en el fenómeno, mientras que el sér real se conserva en sus relaciones exteriores, y áun convirtiéndose en otro sér real su realidad se conserva, ó mejor dicho, la realidad se conserva en la multiplicidad de séres reales. *(Nota de Vera.)*

sí misma para producir la realidad, y por otro lado es la actividad de la realidad contingente ó de las condiciones que se reflejan sobre sí mismas, y que al mismo tiempo pasan ó se suprimen para dar nacimiento á otra realidad, á la realidad misma de la cosa (1). Cuando todas las condiciones se encuentran reunidas, la cosa debe producirse como realidad; pero la misma cosa es una de estas condiciones, porque como elemento interior (2), la cosa es primero una *presuposicion*. La realidad que ha llegado á este grado de desarrollo, en el que la alternancia de lo interno y de lo externo se verifica en un solo y mismo término, y en el que el tránsito de estos movimientos opuestos de uno á otro término constituye un mismo y solo movimiento, es la *necesidad*.

OBSERVACION.

Se ha definido con razon la necesidad, diciendo que es la unidad de la posibilidad y de la realidad; pero enunciada así esta determinacion, no se comprende en toda su verdad. La nocion de la necesidad es muy difícil de comprender, precisamente porque es la nocion misma, pero la nocion cuyos momentos son aún realidades que se deben percibir como formas fragmentarias y transitorias (3). Por lo tanto, es preciso exponer de un modo más completo en los párrafos siguientes, los momentos que constituyen la necesidad (4).

(1) El movimiento de la contingencia es este: por un lado hay el sér contingente en el estado de posible, pero que por lo mismo que es el sér contingente, pasa de la posibilidad á la realidad; por otro lado hay las condiciones, que áun siendo realidades independientes y que se reflejan sobre sí mismas, pasan y se suprimen para producir la cosa. (Véase la observacion siguiente.) *(Nota de Vera.)*

(2) *Als Inneres*, como interno, esto es, como posibilidad que debe convertirse en realidad. *(Nota de Vera.)*

(3) *Übergehen*. Es decir, que la necesidad (la *sustancia* y la causa) tocan á la nocion, pero no llegan á su unidad, por lo cual sus determinaciones están aún como rotas y son exteriores unas á otras, mientras que las determinaciones de la nocion se *desarrollan* ó deducen unas de otras. (Véase § CLXI.) *(Nota de Vera.)*

(4) Hegel quiere decir que la necesidad no es una necesidad abstracta, ó por mejor decir, que no es la necesidad de nada, sino la necesidad de la misma contingencia que presupone y contiene; pero si la contingencia es un momento esencial de la necesidad ó de la realidad absoluta, tendremos una nocion incompleta de la necesidad si se la pone en forma de una definicion abstracta. Para comprenderla bien, es menester verla producirse á través y como resultado del movimiento de la misma contingencia.

(Nota de Vera.)

ACLARACION.

Cuando se dice que una cosa es necesaria, se pregunta en seguida por qué, en cuyo caso la necesidad aparece como *puesta* ó *mediata;* pero si nos detenemos en la sola mediacion, no alcanzaremos lo que se entiende por necesidad. Lo puramente mediato es lo que no es por sí mismo, sino por otro, y por lo tanto, no es sino accidental. En cuanto á lo necesario, es menester que sea por sí mismo lo que es; es inmediatamente verdadero, pero encerrando en sí la mediacion como destruida. Por consiguiente, decimos de lo necesario que es, y esto vale como simple relacion de la necesidad consigo. Suele decirse que la necesidad es ciega, y con razon, porque en su proceso el fin no es dado como tal por sí. El proceso de la necesidad comienza con la existencia de circunstancias dispersas que al parecer no se corresponden ni tienen entre sí ningun vínculo. Estas circunstancias *(Umstände)* son realidades inmediatas que se reunen, y de cuya negacion sale una nueva realidad; aquí tenemos un contenido que por su forma es doble; por una parte es el contenido de la cosa de que se trata, y por otra el de las diversas circunstancias que aparecen primero y se afirman como elementos positivos; pero éste se niega y se destruye, y se convierte en el contenido de la cosa. Las circunstancias inmediatas desaparecen como condiciones, pero se conservan como formando el contenido de la cosa. Se llama ciego este proceso de la necesidad, porque del conjunto de estas circunstancias y condiciones resulta una cosa que es distinta de estas últimas. Si consideramos por el contrario la actividad que obra conforme á un fin, tendremos en la finalidad un contenido préviamente conocido; y esta actividad no es ciega, sino que tiene conciencia de sí. Cuando decimos que el mundo está regido por la Providencia, decimos que el fin es el principio activo y predeterminado en sí y por sí, de manera que lo que sucede ha sido pensado y querido de antemano; pero de aquí no debe deducirse que la necesidad y la creencia en la Providencia divina se excluyan recíprocamente. Lo que hay en el fondo de la Providencia divina, considerada como pensamiento *(dem Gedanken nach)* lo veremos pronto producirse como nocion; esta es la verdad de la necesidad, como por su parte la necesidad es ya virtualmente la nocion. La necesidad no es ciega sino en cuanto no se comprende conforme á la nocion *(nicht begriffen wird)*, y nada hay tan absurdo como la acusacion de fatalismo que se dirige á la filosofía, porque se propone evidenciar la necesidad de los acontecimientos históricos. Proponiéndose este objeto la filosofía de la historia, adquiere la significacion de una teodicea; y los que pretenden honrar la Providencia divina excluyendo la necesidad, no ven que de esta manera la convierten en una voluntad arbitraria, ciega é irracional. La conciencia religiosa admite en Dios designios inexcrutables y eternos, con lo cual reconoce la necesidad propia de la esencia divina. El

hombre, diferente de Dios por sus conceptos y deseos particulares, incurre en el fanatismo y el capricho, por lo cual sus hechos producen cosas diferentes de las que quiere y entiende; por el contrario, Dios sabe lo que quiere, no se determina en sus eternas voliciones por accidentes internos ó externos, y realiza irresistiblemente su voluntad. El punto cardinal de la necesidad es de mucha importancia con relacion á nuestras intenciones y á nuestra conducta. Considerando lo que sucede como necesario, aparece en absoluto como una relacion fatal. Los antiguos comprendian la necesidad como hado. El punto de partida de los modernos es la confianza, que consiste en refrenar los propios fines é intereses para obtener una compensacion; el hado es, por el contrario, desesperante. Considerando atentamente cómo entendian los antiguos el destino, vemos que no era como coaccion, sino más bien como libertad, porque la coaccion consiste en la subsistencia de lo que se opone á la accion, de modo que lo que es ó lo que sucede se considera como contrario á lo que debe ser y suceder. En la manera que tenian los antiguos de considerar el destino, por el contrario, lo que es ó sucede debe ser como es y sucede, mientras sucede y es; con lo cual no hay oposicion, y por lo tanto tampoco hay coaccion, ni dolor, ni sufrimiento. Este aspecto del destino es, como se ha dicho, de todas maneras desesperante, y con él es inútil la esperanza, porque la subjetividad no ha adquirido su significacion y valor infinitos. Esto es lo que distingue la manera de considerar los antiguos la necesidad, de la que es propia del cristianismo. Siempre que se entienda por subjetividad la subjetividad inmediata y finita, con su contenido accidental y arbitrario de intereses é inclinaciones particulares, ó lo que se comprende por persona en el sentido enfático de la palabra, esto es, como diferente de cosa (en cuyo sentido se dice con razon que lo que conviene á la persona no conviene á la cosa), no podremos ménos de admirarnos de la calma y abandono de los antiguos respecto al destino, reconociendo que esta manera de concebir la necesidad es más elevada y noble que la moderna, que sigue los fines subjetivos particulares y egoistas; y cuando se vé obligada á renunciar á su logro se consuela, prometiéndose por otro camino una compensacion. Por lo demás, la subjetividad no es la mera subjetividad finita que se opone á la cosa, sino que en su verdad es la cosa inmanente, y, como infinita subjetividad, la verdad de la cosa misma. Comprendido así el principio de la confianza, tiene un sentido muy diferente y mucho más elevado, y en tal sentido la religion cristiana debe considerarse como la religion de la confianza. Como se sabe, el cristianismo enseña que Dios quiere que todos los hombres se salven, con lo cual se reconoce que la subjetividad tiene un mérito infinito. El orígen del consuelo y esperanza de la religion cristiana consiste precisamente en reconocer á Dios como la subjetividad absoluta; y como la subjetividad comprende en sí el momento de la especialidad, nuestra especialidad (nuestra persona) no sólo se admite como una abstraccion que debe negarse, sino tambien como *algo* que debe conservarse. Las divinidades de los antiguos se consideraban tambien como personales; pero la divinidad de Júpiter, de Apolo, etc., no era

real, sino una concesion, ó como de ordinario se dice, tales dioses eran meras personificaciones, y por tanto no se conocian ellos mismos (no tenian conciencia de sí), sino que eran ó podian ser conocidos (objetos del conocimiento). Esta imperfeccion é impotencia de la divinidad antigua se revela en la conciencia religiosa de aquellos antepasados nuestros, que consideraban no sólo á los hombres, sino á los dioses, sujetos al destino (al πεπρωμένον ó al εἱμαρμένη), representándose el destino como la necesidad misteriosa, impersonal, sin conciencia y ciega. Por el contrario, el Dios del cristianismo no sólo es conocido, sino que además se conoce á sí mismo; y no sólo lo concebimos como persona, sino que es la personalidad absolutamente real. Por lo demás, este punto se trata más ámpliamente en la filosofia de la religion. Aquí se debe advertir cuán importante es comprender lo que respecta al hombre, en el sentido del antiguo proverbio, que dice: cada uno es el autor de su propia felicidad; con lo que se dá á entender que sólo el hombre puede gozar de sí mismo. La sentencia contraria que atribuye lo que sucede ó á los otros hombres ó á las circunstancias desfavorables, ó á cosas semejantes, es el orígen de la coaccion, y al propio tiempo el principio del descontento. Cuando el hombre reconoce que lo que le contraría no es más que una evolucion de sí mismo, se reconocerá culpable, y no creerá que hay injusticia en nada que le suceda. El hombre que vive descontento de sí y de su destino por causa de la falsa opinion de qué sufre la injusticia de los demás, padece insoportables tormentos. Sin duda en lo que sucede hay mucho de accidental, y lo accidental tiene cabida en la naturaleza del hombre (1). Mas, puesto que el hombre tiene conciencia de su libertad, no destruirá la armonía de su alma y la paz de su corazon, odiando lo que le sucede. La consideracion de la necesidad es la que determina la satisfaccion ó el descontento del hombre, y por lo tanto su destino.

§ CXLVIII.

En los tres momentos, la *condicion*, la *cosa* y la *actividad:*

1.° La condicion es *a)* lo que se presupone. Como *puesta*, la condicion no existe más que relativamente á la cosa de que es condicion; pero como *presupuesta*, tiene una existencia independiente, es un elemento contingente, exterior, que no existe

(1) Aunque el hombre es espíritu, está todavía en la naturaleza, que es la esfera de lo accidental; por eso ni física ni moralmente corresponde á su nocion ó á su idea; esto esplica por qué no es siempre bello, por qué no es rico, por qué no es virtuoso, feliz, etc. *(N. del T.)*

en vista de la cosa (1). Pero la cosa es un todo que resulta del concurso de muchas condiciones; y aunque estas condiciones sean circunstancias accidentales, lo que se presupone es un *círculo completo de condiciones* que es indispensable á la produccion de la cosa. Las condiciones son pasivas, se emplean como materiales, y entran por consiguiente en el contenido de la cosa; son por lo tanto adecuadas á este contenido, y contienen ya su determinacion entera.

2.° La cosa es tambien *a)* una *presuposicion*. Como *puesta*, no tiene primero más que una existencia interior y posible; y como *puesta de antemano*, tiene un contenido independiente. *b)* La virtud de estas condiciones la hace llegar á la existencia exterior, á la realizacion de las determinaciones de su contenido, determinaciones que por su parte corresponden á las condiciones, de tal manera que la cosa es su producto, y no es tal sino por su concurso.

3.° La actividad *a)* existe tambien *por sí* y tiene una existencia propia é independiente (tal es en un hombre la fuerza de carácter, por ejemplo), y al mismo tiempo tiene su posibilidad en las condiciones y en la cosa. *b)* La actividad es el movimiento que transporta las condiciones á la cosa y ésta á las condiciones, para que salga de ellas la existencia, ó que, por mejor decir, hace salir la cosa de las condiciones que virtualmente la contienen, y suprime las condiciones para hacer que llegue la cosa á la existencia.

Como estos tres momentos conservan aquí uno respecto á otro la forma de tres existencias independientes, el *proceso* que expresan no es más que una *necesidad exterior* (2). La cosa que es producto de esta necesidad, no tiene más que un contenido limitado; porque si bien la cosa es el todo en su determinabilidad simple (3), como es exterior á sí misma en cuanto á la for-

(1) La condicion es en efecto puesta y presupuesta; es presupuesta respecto á la cosa, porque existe ya como realidad independiente y distinta de la cosa; pero es puesta por la cosa, por lo mismo que es su condicion.

(2) *Aussere Nothwendigkeit.* A diferencia de la necesidad absoluta.

(3) *In einfacher Bestimmtheit.* Es decir, que la cosa resultado de este movimiento, comprende los tres momentos. *(Notas de Vera.)*

ma, lo es tambien en cuanto á su contenido, y esto es lo que hace que dicho contenido sea limitado (1).

§ CLXIX.

Así, pues, la necesidad es la esencia una é *idéntica* á sí misma; pero es la esencia que tiene un contenido concreto (2) y que aparece dentro de sí misma, de tal manera que sus diferencias tienen la forma de realidades independientes; y en este estado de identidad (3), la esencia es al mismo tiempo, como forma absoluta, la actividad que suprime el estado inmediato para producir una mediacion, y la mediacion para producir un estado inmediato (4). Aquí lo necesario no se realiza sino con el concurso de un elemento extraño (5), y se divide en un principio, que es el intermediario de su realizacion (6) (la cosa y la actividad), y en una realidad inmediata y contingente, que es al mismo tiempo una condicion. La necesidad que se realiza con la ayuda de un elemento contrario, no existe todavía en *sí* y por *sí;* sólo está *puesta* (7). Sin embargo, este elemento, que es como la mediacion de la necesidad, se suprime inmediatamente á sí mismo. La razon de ser y la condicion contingente pasan á un nuevo estado inmediato, en que los elementos que primero no estaban más que puestos, se borran para producir la realidad, y de este modo la cosa entra en su unidad (8). En

---

(1) Es finita en cuanto á su forma, supuesto que no es, sino pasando de la posibilidad á la realidad; y es finita en cuanto á su contenido, porque no es sino por las condiciones.

(2) *Inhaltsvolle Wesen*, supuesto que es aquí la realidad absoluta.

(3) *Und dies Identische. Esta cosa idéntica.* La necesidad, que es el fondo de la contingencia.

(4) Tal es en efecto el movimiento de la contingencia, pues la realidad inmediata se suprime para producir una mediacion, es decir, la condicion, y ésta se suprime para producir la *cosa*, que á su vez constituye otra realidad ó estado inmediato.

(5) *Durch ein Anderes.* Por *otro.*—Es decir, por medio de términos que no son puestos inmediatamente por él—por lo necesario—y que aparecen como si le fueran exteriores.

(6) *Vermittelnden Grund.*

(7) No se pone á sí misma, sino está puesta como resultado de la cosa.

(8) Es decir, que aquí la cosa y sus condiciones son un todo único. *(Notas de Vera.)*

esta vuelta sobre sí mismo, lo necesario es la realidad libre de toda condicion. Así lo necesario no es primero tal, sino por el intermedio de un conjunto de circunstancias; y es necesario, porque lo son tambien las circunstancias. Pero en la unidad de las cosas (1), lo necesario existe sin intermedio, y puede decirse que es necesario *porque es* (2).

---

(1) El texto dice: *In Einem, en uno.* Es decir, que en la unidad del movimiento de la contingencia, la necesidad no es ya una necesidad relativa que se realiza por un intermediario, ya no es porque otra cosa es, sino que es porque es. Véase la nota siguiente.

(2) Las principales categorías deducidas desde el párrafo CXLII son la *realidad*, la *posibilidad*, la *contingencia*, que es por una parte *realidad real* ó *concreta*, y que se distingue de la *realidad posible*, y por otra la *posibilidad real* y la *necesidad relativa*, y por último la *necesidad absoluta*, que es tambien la *posibilidad* y la *realidad absolutas*. Aparece primero la realidad en su estado inmediato y sin *reflexion*, realidad que como unidad de lo interno y de lo externo puede venir á ser, pero no es todavía toda la realidad, es decir, que lo que tenemos es la posibilidad. Lo que es real es posible, y la realidad en su estado inmediato y puramente abstracto no es más que una posibilidad, es una forma en la que áun no hay contenido—cosas reales—y que por lo mismo que no tiene contenido es una forma imperfecta, ó si se quiere no es la totalidad de la forma ó la forma absoluta. Tenemos, pues, la *posibilidad*, y la realidad, que no es todavía más que una posibilidad; pero en la posibilidad hay dos lados, uno positivo y otro negativo, una reflexion sobre sí y una reflexion sobre otro. Segun la primera determinacion, la posibilidad es un término indeterminado y sin relacion, la posibilidad de todas las cosas; segun la segunda determinacion, la posibilidad no lo es sino relativamente y respecto á otra cosa, es decir, es la posibilidad de la realidad. En efecto, la posibilidad llama á la realidad, y no solamente la llama porque no podria ser sin ella; y el que piensa la posibilidad, ó mejor el pensamiento que piensa la posibilidad, es una realidad, lo cual no seria sino obra de nuestra reflexion subjetiva, sino porque la posibilidad no es la posibilidad de la posibilidad, sino la posibilidad de la realidad, y sólo por esto es la posibilidad, lo cual quiere decir que supone la realidad, y no es más que un momento de la realidad. En efecto, la pura posibilidad no es más que una abstraccion, es la abstraccion de la realidad misma, en la que se ha suprimido toda diferencia, toda relacion y todo contenido. Es la identidad pura ó el sér puro, ó lo que es lo mismo, es la diferencia pura ó el puro no-sér, que se produce como posibilidad en la esfera de la realidad. Cuando se dice que lo posible es lo que no contiene contradiccion, es porque se hace abstraccion de todo contenido; pues como no hay sér cuyo contenido no tenga contradiccion, lo posible seria en este caso lo imposible. Por otra parte, al decir que el sér posible es lo que no contiene contradiccion, se presupone ya el sér real, suprimiendo en él todo contenido y reduciéndole á la pura forma de la posibilidad. Por consiguiente, la posibilidad no es más que la realidad, ó por mejor decir, no es más que un momento de la realidad. La realidad es primeramente la realidad inmediata y abstracta, y como tal es la posibilidad; es, pues, la realidad de la posibilidad y la posibilidad de la realidad, ó por mejor decir, es la realidad posible, y la posibilidad real es en otros términos la *contingencia*. La contingencia es la unidad de lo posible y de lo real, es su *venir-á-ser* (§ CXLI y CXLII). En la contingencia, la posibilidad y la realidad están combinadas de suerte que no sólo se llaman mútuamente, sino que la una se dá en la otra. En efecto, el sér contingente es una posibilidad real, y por otro lado es una realidad posible, es decir, una realidad que áun siendo puede no ser ó ser distinta de lo que es, lo cual quiere decir que el sér contingente contiene otras posibilidades, las cuales no son aquí posibilidades abstractas y puramente formales, sino posibilidades reales como el sér contingente. Por tanto, la posibilidad de un sér con-

A.—RELACION DE SUSTANCIA.

§ CL.

Lo necesario es *en sí la relacion absoluta*, es decir, el *processus*, tal como se ha desarrollado en los párrafos precedentes, en los que la relacion se borra para pasar á la identidad absoluta.

En su forma inmediata, esta relacion es la relacion de la *sustancia* y de los *accidentes*. La identidad absoluta de esta rela-

---

tingente hace posible otro sér contingente; y como la posibilidad del primero es real, la del segundo lo es tambien. Tenemos de este modo un conjunto de posibilidades reales en las que, primero consideradas separadamente, la posibilidad es real y la realidad es posible; y segundo, consideradas en conjunto, la posibilidad de una es la condicion de la posibilidad de la otra, y por tanto la realidad de una es la condicion de la realidad de otra; en otros términos, tenemos un conjunto de séres contingentes, cuya posibilidad y realidad se condicionan recíprocamente. De este modo la contingencia es ya la necesidad; en efecto, la necesidad *es* y la contingencia tambien *es;* además, las posibilidades que forman el mundo de la contingencia no son ya aquí puras posibilidades, sino posibilidades, condiciones ó circunstancias reales (§ CXLVIII). Así considerada la contingencia es una realidad como la necesidad, es decir, *es*, y por lo mismo que *es*, es necesaria. Pero todavía no es más que una necesidad exterior y relativa, en la cual la forma y el contenido son limitados, por lo mismo que no *es* sino con la ayuda de una condicion, y que áun cuando sea necesariamente no es necesariamente sino pasando de la posibilidad á la realidad por el intermedio de un término extraño. (§ CXLVIII y CXLIX). En efecto, la contingencia es la realidad que *es*, y que por otra parte puede ser distinta de lo que es; pero por lo mismo que la posibilidad no es aquí más que un momento de la realidad, es decir, que es la contingencia, debe venir á ser la realidad, sólo que no lo viene á ser sino por medio de circunstancias y condiciones exteriores. Así tenemos la *cosa*, el sér contingente por una parte, y las condiciones, que son otros serés contingentes, por otra. La cosa *es*, es una realidad inmediata por un lado, y por otro es una posibilidad. Las condiciones tambien *son*, son realidades inmediatas, pero al mismo tiempo son posibilidades de la realidad que debe *venir-á-ser*. Cuando se reunen todas las condiciones, el sér real se produce. De este modo la contingencia es la necesidad, y lo que es posible es tambien necesario. La finidad de la realidad consiste aquí en que empieza por la contingencia, ó lo que es lo mismo, en que el sér contingente es el intermedio en cuya virtud se produce el sér necesario. El resultado es necesario, pero el punto de partida y los elementos que producen el resultado son contingentes. Esto hace que la forma no sea adecuada al contenido, y que éste sea limitado, es decir, que éste sea una realidad que áun cuando sea necesariamente no se ha libertado de la posibilidad, esto es, que es una realidad que es la posibilidad de otra realidad y que no es la realidad entera. La necesidad, por lo tanto, no es aquí más que una necesidad *interior* y oculta, una necesidad que en lugar de *poner* la contingencia aparece como si fuese puesta por ella, ó presupone la contingencia como un término sin el cual no podria realizarse. Sin embargo, este movimiento de la contin-

cion es la sustancia como tal, que considerada como necesidad, es la negacion de esta forma anterior (1), esto es, de la identidad, y que de este modo se pone como realidad, pero que niega tambien la existencia exterior (2), segun la cual lo real, como sér inmediato, no es más que un *accidente* que á causa de la posibilidad que contiene pasa á otra realidad, tránsito que tiene su fundamento en la identidad de la sustancia, considerada como *actividad de la forma*. (§ CXLVIII y CXLIX.)

§ CLI.

Así considerada la sustancia, es la totalidad de los accidentes, en los cuales se manifiesta como su absoluta negatividad,

---

gencia no es en el fondo más que el movimiento de la necesidad misma, es el movimiento mediante el cual la necesidad se pone y se reconoce como necesidad de la misma contingencia y como necesidad y realidad absolutas. En efecto, esas *presuposiciones*, esos elementos dispersos, esas circunstancias múltiples y en apariencia lejanas, la necesidad misma es quien las pone. Las diversas posibilidades—las condiciones y la posibilidad de la cosa—su conjunto y su unidad en el resultado forman, por decirlo así, un solo y mismo movimiento, y son obra de un mismo y solo principio. Las condiciones son las condiciones de la cosa, y contienen *en sí* la cosa de que son las condiciones; por su parte, la cosa no es tampoco más que una condicion ó una posibilidad como las mismas condiciones, y contiene *en sí* las condiciones como las condiciones contienen la cosa. El conjunto de estos elementos de que debe salir la realidad, es obra de la actividad de la forma, que es la forma misma de la necesidad, actividad que hace que las condiciones se combinen necesariamente con la cosa de que son las condiciones, y que la cosa se apropie las condiciones hechas para ella. Bajo condiciones dadas, la cosa debe producirse. La necesidad del resultado es, pues, la misma necesidad que pone y estimula las condiciones y posibilidades que deben producir este resultado, y poniendo el resultado la necesidad no hace más que volver á su unidad. De este modo la necesidad penetra é informa todos los momentos de la posibilidad y de la realidad, y es la realidad y la posibilidad absolutas. Todo lo que es posible es real, y todo lo que es real es necesario; no hay ni posibilidad ni realidad fuera de la necesidad. Aquí la realidad no *es porque sea tal otra realidad*, sino que *es porque es;* y porque es, el sér contingente y posible es tambien. La realidad necesaria y absoluta que envuelve todos los momentos de la posibilidad y de la realidad, es la *Sustancia*. *(Nota de Vera.)*

(1) La sustancia es la necesidad respecto á los accidentes.

(2) Aquí la *frase existencia exterior* quiere decir los *accidentes*, porque los accidentes forman aquí el momento de la realidad exterior de la sustancia. No debe olvidarse que en esta relacion están concentrados todos los momentos anteriores, los momentos del *Sér* y de la *Esencia*. Los accidentes forman la esfera de la *reflexion* ó del *aparecer* de la sustancia. Cada accidente, como posibilidad, es la sustancia entera, y esto es lo que hace el movimiento de la sustancia, el cual tiene lugar dentro de la sustancia misma. Para la deduccion de esta categoría, véase el § CLVII. *(Nota de Vera.)*

es decir, como potencia absoluta, y al mismo tiempo como fuente inagotable de todo contenido. Esto no es más que *la manifestacion misma de la sustancia*, porque la determinabilidad de la sustancia que se refleja sobre sí misma para producir un contenido, no es más que un momento de la forma que está comprendido en la potencia de la sustancia (1). El movimiento de la sustancia (2) es la actividad absoluta de la forma, y la potencia de la necesidad; y todo contenido no es más que un momento de este proceso, en que el contenido y la forma se reemplazan (3) mutúamente.

ACLARACION.

La sustancia es el principio de la filosofía de Spinoza. Sobre el mérito y valor de esta filosofía tan exaltada y tan escarnecida desde su aparicion, se ha hablado mucho y ha habido muchos errores; principalmente se la ha acusado de ateismo y de panteismo, porque en ella se comprende á Dios como sustancia y sólo como sustancia. Lo que debemos pensar de este cargo, se infiere del lugar que ocupa la sustancia en el desarrollo de la idea lógica. La sustancia es un grado esencial en el desarrollo de la idea lógica, pero no es la idea absoluta, sino la idea en la forma limitada de la necesidad; y aunque Dios es la necesidad, ó como suele decirse, la cosa absoluta, es al mismo tiempo persona, y este es el punto á que no alcanza y respecto al cual es menester confesar que la filosofía de Spinoza ha quedado inferior á la verdadera nocion de Dios, que constituye el contenido de la conciencia religiosa cristiana. Spinoza era de orígen judío, y por esto su filosofía tiene el punto de vista oriental, desde el que se considera todo lo finito como transitorio y perecedero. Este pensamiento de los orientales de la unidad sustancial, es principio de un desarrollo ulterior verdadero; pero no debemos permanecer en él, porque le falta el principio accidental de la indivi-

(1) Todo contenido real es *una* sustancia, en el cual *la* sustancia se *sustancia*, se encuentra como pura forma absoluta, es decir, como *posibilidad* de otra sustancia y de otro contenido. Respecto á este contenido, la sustancia está en un estado negativo y se refleja sobre sí misma, y esto es lo que hace que este contenido no constituya más que un momento de la sustancia.

(2) *Substantialität.*

(3) *Absolute Umschlagen. Conversion absoluta.* El movimiento de la sustancia es una *conversion* de la forma en el contenido y recíprocamente, en cuanto que cada accidente conteniendo como *posibilidad* (forma) la sustancia entera, su contenido es negado por la forma, lo cual hace que pase á otro accidente ó contenido, que á su vez niega la forma ó la posibilidad. *(Notas de Vera.)*

dualidad que apareció en la monadología de Leibnitz en forma filosófica, al mismo tiempo que el spinozismo. La acusacion de ateismo hecha al sistema de Spinoza no tiene fundamento, porque en ella no sólo no se niega á Dios, sino que se le reconoce como el solo que *es* verdaderamente. Ni puede pensarse que Spinoza hablase de Dios como de lo solo verdadero sin que el Dios de Spinoza fuese lo verdadero, y por lo tanto Dios. Con el mismo derecho que á esta, podria acusarse de ateismo no sólo á las demás filosofías que se han detenido en sus meditaciones en grados inferiores de la Idea, no sólo á los judíos y mahometanos que no conocen á Dios sino como Señor, sino tambien á muchos cristianos, que le consideran como esencia ignota, altísima y trascendente. La acusacion de ateismo hecha al sistema de Spinoza se reduce á que en él no se establece el principio de la diferencia ó limitacion, por lo cual, negando el mundo como sér positivo, más bien que en ateismo incurre en *acomismo;* de lo cual se infiere lo que debe pensarse sobre la acusacion de panteismo de que tambien es objeto este sistema. De ordinario se dá el nombre de panteismo á las doctrinas que consideran las cosas finitas como tales y á su conjunto como Dios, y en este sentido el sistema de Spinoza no es panteista, porque segun él, ni las cosas finitas, ni el mundo especialmente, son verdaderos. En realidad, esta filosofía es panteista por su acomismo. El defecto de contenido que en ella notamos, es tambien un defecto de forma, porque Spinoza pone la sustancia como base de su sistema, y la define diciendo que es la identidad del pensamiento y de la extension, sin demostrar cómo ha alcanzado esa diferencia ni la vuelta de ella á la unidad sustancial; la exposicion ulterior del contenido del sistema se hace, segun el método llamado matemático, presentando axiomas y definiciones, á las que se unen teoremas cuya prueba se apoya en la facultad discursiva unilateral, es decir, en el entendimiento abstracto (1) ó en proposiciones indemostradas. Por más que se elogie de ordinario la filosofía de Spinoza, á causa del rigor deductivo de su método, áun por los que rechazan su contenido y sus resultados, esta aprobacion de la forma tiene tan poco fundamento como la reprobacion incondicional del contenido. El defecto del contenido del sistema de Spinoza consiste en que la forma no es en él inmanente, sino que aparece como extrínseca y subjetiva. La sustancia, como la comprende Spinoza, esto es, de un modo inmediato y sin mediacion dialéctica precedente, es una mera potencia universal absoluta, un oscuro é informe abismo en que se pierde todo contenido determinado, anulándolo sin producir ninguna cosa positivamente estable.

---

(1) En el modo de discurrir ordinario y unilateral que se funda en la exclusion de los contrarios, ó que vulgarmente se dice en el principio de contradiccion, fundamento de la dialéctica comun y orígen, como se ha demostrado en el proceso de esta obra, de evidentes errores, porque dicho principio apenas es aplicable más que á la esfera de la *cantidad* abstracta y sólo dentro de ella, pues considerada la cantidad como momento de la idea, no sólo no excluye la contradiccion, sino que ella misma es, como se ha visto, la *posicion* y la *negacion* del límite. *(Nota del traductor.)*

B. — RELACION DE CAUSALIDAD.

§ CLII.

La sustancia es primero la potencia absoluta, que sostiene una relacion consigo, en cuanto constituye una simple posibilidad interna; en seguida es la potencia que se determina en el accidente, y que de este modo se diferencia, poniendo una existencia exterior. Esto dá lugar á una relacion particular y que se distingue de aquella, segun la cual la sustancia existe en la primera forma de la necesidad; tal es la *relacion de causalidad.*

§ CLIII.

La sustancia es causa, porque pasando á los accidentes se refleja sobre sí misma, y de este modo se pone como existencia primera (1), y al mismo tiempo porque suprime esta reflexion sobre sí misma ó su simple posibilidad interior, se niega á sí misma y produce de este modo un *efecto*, una realidad, que áun no está así más que puesta (2), pero que es necesariamente puesta por el proceso del principio activo (3).

OBSERVACION.

Como existencia primera, la causa es independiente del efecto; pero en la necesidad, cuya identidad constituye este mismo

(1) *Ursprüngliche Sache. Cosa originaria*, como cosa *presupuesta* respecto al efecto. Es decir, que como potencia que pone y niega los accidentes, y que de este modo sostiene tambien una relacion negativa consigo, la *sustancia* es *causa*.

(2) Puesta por la sustancia como causa.

(3) *Durch den Process des Wirkens.* Por el *processus* de la efectuacion *(efficiendi)*. Es decir, que el efecto no es más que un momento de la causalidad misma, la cual no es causa sino en el efecto y por el efecto. *(Notas de Vera.)*

carácter primitivo (1), la causa ha pasado al efecto. No hay contenido (en cuanto puede ser, en este momento de la idea, cuestion de un contenido determinado) (2) en el efecto que no esté en la causa, y esta identidad (3) es el mismo contenido absoluto. Al lado del contenido hay tambien la forma, y es cierto que la causa pierde el carácter de cosa primitiva pasando al efecto. Pero la causa no se absorbe en el efecto como si éste fuera la sola realidad; porque esta posicion (4) de la causa en el efecto es inmediatamente suprimida, y constituye más bien la vuelta de la causa sobre sí misma y sobre su carácter primitivo. En el efecto es donde primero la causa es causa y causa real. Por consiguiente, la causa es en sí y por sí, *causa sui* (5). Jacobi (6), como consecuencia de la manera incompleta que tiene de concebir el término medio, ha considerado la *causa sui* (y lo mismo el *efectus sui*), que es la absoluta realidad de la causa, como un puro formalismo (7). Tambien pretende que Dios no debe ser determinado como razon de sér, sino esencialmente como causa (8); un exámen más profundo de la naturaleza de la causa le hubiera hecho ver la insuficiencia de su doctrina. Respecto al *contenido*, la identidad se encuentra aún en las causas finitas y en su representacion. La lluvia—la causa—y la humedad—el efecto—son una misma y sola cosa, esto es, agua. En cuanto á la *forma*, la causa (la lluvia) no se encuentra ya en su efecto (la humedad); pero el efecto mismo, que no es nada sin la causa, pierde su determinacion, y no queda más que la humedad en estado de indeferencia (9).

La causa, en el sentido ordinario de la relacion causal, es finita si su contenido es finito—en las sustancias finitas, por

(1) Es decir, que la causa como momento de la necesidad pasa al efecto y en él se encuentra, y no es causa ó *cosa originaria* sino por esto. *(Nota de Vera.)*

(2) Porque la forma y el contenido son momentos ó grados anteriores de la idea lógica, contenidos en la causalidad. *(Nota de Vera.)*

(3) La identidad de la causa y del efecto. *(Nota de Vera.)*

(4) *Diess Gesetztseyn.* El *sér puesto* de la causa. *(Nota de Vera.)*

(5) Supuesto que la causa se continúa en el efecto, y no es causa sino poniendo el efecto. *(Nota de Vera.)*

(6) *Cartas* sobre Spinoza, segunda edicion, pág. 416. *(Nota de Vera.)*

(7) Esto es, como una forma puramente subjetiva y nominal.

(8) *Nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache.* Porque segun la opinion de Jacobi, la razon de sér no puede separarse de la cosa de que es la razon de sér, como el efecto puede separarse de la causa. *(Nota de Vera.)*

(9) Y de la que no podrá decirse que sea causa ó efecto.

ejemplo,—y si la causa y el efecto se consideran como dos existencias distintas é independientes; lo que no tiene lugar sino en cuanto se hace abstraccion de su relacion de causalidad. Pero como áun diferenciándolas por la forma, se conserva entre las cosas finitas cierta relacion, tenemos así una série de términos en que la causa viene á ser á su vez efecto; efecto que tiene otra causa, y así consecutivamente, de donde nace aquí tambien un progreso infinito de causas. Lo mismo sucede descendiendo de las causas á los efectos; tenemos un efecto que es causa, y que por consiguiente tiene un efecto, efecto que á su vez tiene otros efectos, y así hasta lo infinito.

ACLARACION.

Tan difícil como es para el entendimiento abstracto la idea de sustancia, tan fácil es la de causa, ó sea el concepto de causa y accion. Cuando se trata de comprender un contenido como necesario, la reflexion intelectual busca su punto de apoyo en la relacion de causa, y sin duda esta relacion corresponde á la necesidad; pero no es más que un lado del proceso de la necesidad, porque ésta resulta de la supresion de la mediacion contenida en la causalidad, y se muestra como relacion simple consigo misma. Deteniéndose en este concepto de causalidad no se comprende ésta en su verdad, sino sólo como causalidad finita, y el límite de esta relacion consiste en considerar subsistente la diferencia entre la causa y el efecto. Pero estos términos no son diferentes, sino idénticos, como lo hace ver áun la conciencia ordinaria, la cual dice que la causa no lo es sino en cuanto tiene un efecto, ni éste lo es sino en cuanto tiene causa. La causa y el efecto tienen por lo tanto el mismo idéntico contenido en potencia ó en acto; distincion formal que á su vez desaparece; de manera, que la causa no sólo es causa de otro, sino de sí misma, y el efecto no sólo es efecto de otro, sino de sí mismo. La limitacion de las cosas consiste en que mientras la causa y el efecto son idénticos, conforme á su nocion, estas dos formas aparecen distintas en ellas; de manera, que siendo la causa efecto y el efecto causa, aquella no lo es en su relacion de causa, ni éste en su relacion de efecto, por lo cual vuelve á presentarse el progreso infinito bajo la forma de una série ilimitada de causas, que es al propio tiempo una série ilimitada de efectos.

§ CLIV.

El efecto difiere de la causa, y en cuanto difiere de la causa, es puesto por ella; pero si se mantiene la diferencia del efecto y de la causa, el efecto será un término inmediato é independiente, y la actividad, por la cual la causa *pone* el efecto, será una *presuposicion* (1). Hay, por consiguiente, otra sustancia que constituye el fondo del efecto. Esta sustancia en su *estado inmediato*, no es la negacion que está en relacion consigo misma, ni es *activa*, sino *pasiva*. Pero como sustancia es tambien activa, lo cual hace que borre este estado inmediato presupuesto, así como el efecto que ha sido puesto en ella, y que suprima la actividad de la primera sustancia; la cual, suprimiendo por su parte el estado inmediato y el efecto que ha sido puesto en ella, borra á su vez la actividad de la otra sustancia. La relacion de causalidad ha pasado así á la relacion de *reciprocidad de accion* (2).

OBSERVACION.

Aunque en esta relacion la causa no ha alcanzado su verdadera determinacion (3), el progreso infinito de causas y efectos (párrafo precedente) se ha sustituido al verdadero progreso, porque este desarrollo de causas y efectos se ha separado, por decirlo así, de la línea recta, y gira ahora al rededor de sí mismo. Lo que produce esta desviacion del desarrollo infinito de las causas y de los efectos, y su vuelta sobre ellos mismos, es, aquí como en otra parte (en el análisis y determinacion de las anteriores categorías) la simple reflexion, de que en esta série infinita de términos no hay más que un solo y mismo término, es

(1) *Ihr Setzen ist zugleich Voraussetzen*, es decir, que será menester presuponer que la sustancia del efecto es distinta de la de causa. *(Nota de Vera.)*

(2) *Wechselwirkung*. Accion y reaccion reciprocas de causalidad.

(3) Determinacion que alcanza en la nocion.

decir, que se produce una causa y despues otra, y en fin, su relacion. El desarrollo de esta relacion, es decir, la *reciprocidad de accion*, es la vuelta alternada de las diferencias. Lo que constituye estas diferencias no son causas diferentes, sino momentos que, tomados cada uno de por sí, son idénticos en el sentido de que la causa no es causa sino en el efecto, y el efecto no es efecto sino en la causa. Esta indivisibilidad de la causa y del efecto, hace que poniendo uno de los dos momentos, se ponga al mismo tiempo el otro.

C.—LA RECIPROCIDAD DE ACCION.

§ CLV.

Las determinaciones, que en esta relacion se consideran como diferentes, son en el fondo las mismas en sí: uno de los dos términos es causa, existencia primera, activa, pasiva, etc., lo mismo que el otro. Ambos se presuponen y obran uno sobre otro; ambos se preceden y son el resultado de su accion recíproca, y la causa que se considera como la primera, es, por consecuencia de su estado inmediato, pasiva; es puesta, es un efecto. No hay, pues, dos causas diferentes, sino una misma y sola causa, que se niega como sustancia en su efecto, y que no viene á ser causa real é independiente, sino produciendo el efecto.

§ CLVI.

Pero esta unidad de los dos términos no existe sólo *en sí*, sino tambien *por sí*, porque el movimiento alternado de los términos no es más que el acto propio de la causa (1), acto que cons-

(1) *Das eigene Setzen.* Literalmente el *poner propio. (Nota de Vera.)*

tituye su sér. La supresion de la diferencia no es una supresion virtual ó un hecho de nuestra reflexion (1), sino que la reciprocidad de accion consiste precisamente en suprimir la determinacion que se pone, en transformarla en la determinacion opuesta, anulando de este modo la existencia inmediata y distinta de los dos momentos. En el estado primitivo de la causa se encuentra puesto un efecto, es decir que este estado es suprimido; la accion de una causa se cambia en reaccion, etc.

ACLARACION.

La reciprocidad de accion es la relacion de causalidad puesta en su completo desarrollo; y á esta relacion recurre la reflexion cuando, considerando las cosas desde el punto de vista de la causalidad, no se satisface con el progreso infinito de las causas y de los efectos. Así, por ejemplo, considerando las causas históricas, nos preguntamos primero si el carácter y las costumbres de un pueblo deben considerarse como causa de sus instituciones y de sus leyes, ó bien por el contrario si éstas son la causa de aquellas; despues se va más adelante, y se consideran por un lado el carácter y las costumbres, y por otro las instituciones y las leyes desde el punto de vista de la reciprocidad de accion; de tal manera, que la causa, en el mismo concepto que es causa, es tambien efecto y recíprocamente. Esto mismo sucede considerando la naturaleza, y especialmente el sér vivo, cuyos órganos y funciones están unidos por la relacion de la reciprocidad de accion. La reciprocidad de accion es la verdad más resplandeciente *(die nächste Wahrheit, la verdad más próxima)* de la causa y del efecto, y toca al límite de la nocion; mas precisamente por esto no nos satisface la aplicacion de esta relacion cuando queremos conocer la nocion de las cosas. Si, examinando el contenido de una cosa, nos detenemos considerándolo bajo el punto de vista de la reciprocidad de accion, tendremos sólo una relacion en que no hay nocion *(begrifflos)*, tendremos ante nuestra vista un hecho incompleto, y la mediacion será insuficiente; considerando esto más de cerca, se verá que esta insuficiencia de la reciprocidad de accion consiste en que en lugar de ser equivalente á la nocion, esta relacion debe comprenderse conforme á la nocion *(begriffen)*, lo que se verifica no dejando á los dos lados de la nocion su forma inmediata, sino considerándolos segun se ha demostrado en los párrafos anteriores, como momentos de un tercer término más elevado,

(1) *Nur an sich oder unsere Reflexion.* Como en el párrafo anterior, en donde la identidad de los dos términos es puesta *en sí* y por nosotros, ó como reflexion que los compara y los une, pero que no es su unidad propia y objetiva. *(Nota de Vera.)*

que es la nocion. Admitamos, por ejemplo, las costumbres de Esparta como efecto de su legislacion, y recíprocamente ésta como efecto de aquellas, y podremos tener un concepto exacto de la vida de este pueblo; pero no satisfará por completo nuestro espíritu, porque en virtud de él no comprendemos la nocion de la legislacion ni la de las costumbres del pueblo espartano; lo cual no se logra sino reconociendo que estos dos lados de la relacion, lo mismo que los demás elementos que constituyen la vida y la historia del pueblo de Esparta, se fundan en su nocion.

§ CLVII.

Este simple cambio que se opera en un mismo y solo término, constituye la necesidad que se ha realizado y que ha recorrido todos los grados de su desarrollo. El vínculo de la necesidad como tal, es la identidad todavía interior y envuelta que constituye la identidad de las cosas reales, porque éstas no tienen más fundamento que la necesidad misma. Por consiguiente, el desarrollo de la sustancia á través de las relaciones de causalidad y de reciprocidad de accion, no hace más que traer su independencia al estado de una relacion refleja, *negativa* é *infinita; negativa* en cuanto la diferencia y la mediacion de las cosas reales parten de ella, como de un orígen comun; *infinita* en cuanto la sustancia encuentra en este estado su independencia y su identidad á la vez (1).

---

(1) La sustancia es la realidad y la necesidad absolutas, y en este concepto es la *unidad inmediata* del *sér* y de la *esencia*, porque es y tiene la forma inmediata del sér; pero es porque es, esto es, contiene el momento reflejado de la esencia, y aparece *(Scheint)* como la esencia. La *reflexion* de la sustancia constituye la esfera de los accidentes, y el movimiento reflejado de la sustancia es el movimiento de la accidentalidad, conforme á la expresion hegeliana. La necesidad absoluta, dice Hegel, es una relacion absoluta, porque no es el *sér como tal*, sino el sér que es *porque es*, el sér que forma una mediacion absoluta consigo mismo. Este sér es la *Sustancia* que, como unidad del sér y de la esencia, es el sér en *todo* sér; no es el sér *inmediato* é *irreflejado* ni es el sér abstracto, que es el fondo de la existencia *(Existenz)* y del *fenómeno*, sino la misma *realidad* inmediata, y la realidad que se ha reflejado de una manera absoluta sobre sí misma, y que subsiste en sí y por sí. *(Absolutes Reflektirtseyn, und fursichseyendes Besthen.)* La sustancia como unidad del *sér* y de la *reflexion*, es esencialmente *apariencia (Scheinen)*, y es puesta esencialmente *(das Gesetztseyn, el sér puesto)*. Pero este *aparecer* es aquí un aparecer que está en relacion consigo, y que por consiguiente *es*, y este sér (que aparece) es la sustancia como tal; recíprocamente el sér que es puesto, idéntico consigo, forma un conjunto *(eine Totalität)* de determinaciones que *aparecen*,

§ CLVIII.

Así, la verdad de la necesidad es la *libertad*, y la verdad de la sustancia es la *nocion*. Esta es la existencia independiente que se diferencia ella misma y pone existencias igualmente independientes, pero que permanece idéntica á sí misma en su di-

---

es decir, forma la *accidentalidad*. (*Gran Lógica*, libro 2.º, tercera parte, pág. 219.) Así pues, la sustancia *es* y *aparece*, y su aparecer constituye el movimiento de la *accidentalidad*. El tránsito de la posibilidad á la realidad y vice versa (§ CXLVI y CXLVII), se ha convertido aquí en el juego de los accidentes; tránsito que se opera en el seno de la sustancia, ó por mejor decir, que constituye un momento de la sustancia misma. El movimiento de los accidentes es la actividad de la sustancia, la *actuosidad* de la sustancia en términos hegelianos, movimiento en virtud del cual se *actúa* como manifestacion inmutable é inmóvil de sí misma; porque la sustancia no es activa respecto á otra cosa diferente de ella, sino respecto á ella, es decir, respecto á los accidentes que pone, en los que aparece y suprime. Como identidad de este movimiento, la sustancia contiene los accidentes y es su totalidad; pero como actividad que aparece en los accidentes, éstos á su vez constituyen la sustancia entera, porque la sustancia sin los accidentes no es más que una abstraccion, es la *identidad* ó la *posibilidad* indeterminada, conceptos que pertenecen tambien á la esfera de los accidentes. Así pues, la sustancia aparece en los accidentes, y la actividad de las sustancias no es más que el movimiento alternado de los accidentes, que, como se ha visto, es el movimiento alternado de la posibilidad y de la realidad. Poniendo los accidentes, y despues negándolos, la sustancia se pone como sustancia activa y como potencia absoluta. «Los accidentes como tales, dice Hegel, son impotentes unos respecto á otros. El *algo* (*Etwas*), las *cosas* (*Dinge*) con sus *propiedades múltiples*, el *todo* y las *partes*, las *fuerzas* que se solicitan y se condicionan reciprocamente, etc., no ejercen su accion recíproca sino en virtud de la potencia (*Macht*) de la sustancia que envuelve cada par de términos ó cada una de estas antinomias, que como potencia negativa les comunica un valor desigual, y que hace que el uno proceda del otro, produciendo el segundo con otro contenido, ó haciendo que el primero pase á la esfera de la posibilidad y el segundo á la de la realidad, dividiéndose eternamente en la diferencia de la forma y del contenido, y librándose así eternamente de esta imperfeccion (*Einseitigkeit*, *exclusividad*), pero volviendo á caer por lo mismo en la determinacion y en la diferencia. Por consiguiente, un accidente no reemplaza á otro accidente sino por lo que le hace *subsistir*, y en la totalidad de la forma están absorbidos lo mismo el uno que el otro.» (*Gran Lógica*, libro 2.º, tercera parte, página 222.) Ahora bien, la potencia en cuya virtud la sustancia se pone como potencia absoluta de los accidentes, es la *causalidad*. La sustancia es *causa* porque pone y niega los accidentes; los cuales, como puestos, constituyen el *efecto*. Esta negacion ó este momento de la reflexion sobre sí de la sustancia, produciendo la relacion de causalidad, produce al mismo tiempo la diferencia de la causa y del efecto. La causa pone el efecto, y en cuanto lo pone, es la sustancia ó potencia originaria y primitiva, y el efecto es la sustancia ó el accidente puesto por ella. Pero la causa como actividad de la sustancia, no es causa sino por su efecto y en su efecto; una causa que no causa, es decir, que no produce efecto, no es causa; de manera que la causa no es causa originaria y primitiva, sino en cuanto contiene y pone *primitivamente* su efecto. Tal es la *necesidad* inherente á la relacion de causalidad. La causalidad pertenece á la esfera de la necesidad, porque la causa contiene necesaria y primitivamente el efecto, y no es

ferencia; y que en este movimiento, en esta alternancia de formas que tiene lugar dentro de ella, no se separa jamás de sí misma.

ACLARACION.

Con razon se dice que la necesidad es dura, si nos detenemos en la necesidad como tal, es decir, en su forma inmediata. La necesidad representa un estado de cosas, ó mejor dicho, un contenido *(Zustand)* que subsiste por

---

tal sino por su efecto; lo que hace que el efecto sea tan necesario como la causa de que es la manifestacion—*el aparecer*.—ó mejor dicho, esta necesidad recíproca constituye la unidad de la causa y del efecto. «Por consiguiente, dice Hegel, no hay nada en el efecto que no esté en la causa, y no hay nada en la causa que no esté en el efecto. La causa no es causa sino en cuanto produce un efecto, y la causa no tiene más determinacion que tener un efecto, y el efecto no tiene más determinacion que tener una causa. En la causa misma como tal se encuentra el efecto, y recíprocamente en el efecto se encuentra la causa; la causa que áun no ha producido el efecto ó que ha dejado de producirlo no es causa, y el efecto cuya causa ha desaparecido no es ya efecto, sino una realidad indiferente.» *(Gran Lógica*, libro 2.°, tercera parte, página 226.) Aunque la relacion de la causa y del efecto constituye una unidad indivisible, deja subsistir la diferencia de la forma. La causa no lo es sino por el efecto, ni el efecto sino por la causa, y no son sino una misma cosa que se pone una vez como causa y otra como efecto, y que no se pone como causa sino en cuanto se pone como efecto, y vice versa. Pero áun poniéndose y presuponiéndose mútuamente, la causa permanece como causa y el efecto como efecto, es decir, que la diferencia de la forma, y por consiguiente la del contenido, se mantienen todavía. La lluvia, por ejemplo, es causa de la humedad, y ésta es efecto de aquella. Pero la proposicion «la lluvia produce la humedad» no es más que una proposicion analítica, porque la misma agua que produce la lluvia produce tambien la humedad. Si se considera el movimiento de un cuerpo como efecto, su causa será una fuerza motriz. Pero la cantidad de movimiento que se tiene ántes y despues de la impulsion es la misma; la misma fuerza que contiene el cuerpo motor es la que comunica al cuerpo movido, y pierde tanta como comunica; de manera que no sólo no hay en la causa lo que no hay en el efecto, sino que la causa no es más grande que el efecto, ni el efecto que la causa. Y cuando se pretende hallar en la causa ó en el efecto lo que no hay en el uno ó en la otra, es que se confunde esta relacion con otras propiedades ó relaciones, ó que se toma por causa lo que no lo es. Así suele confundirse la ocasion ó un mero accidente con la causa, cuando se dice que pequeños sucesos son causa de grandes acontecimientos. El cuerpo que mueve puede ser madera ó piedra, amarillo, verde, etc., pero estas propiedades no entran en el choque. Asimismo puede haber en la humedad propiedades que no tenga el agua, pero serán producidas por causas distintas del agua. La humedad como tal, no contiene más que lo que hay en el agua. Tambien se dice que los alimentos son causa de la sangre; la comida, el frio, la humedad, etc., son causa de la fiebre, y en estos casos se encuentra en el efecto lo que no hay en la causa, pero es porque aquí hay otras relaciones distintas de la de causalidad, como son las que pertenecen á la esfera de la *vida*, en donde se producen otras determinaciones y categorías; porque el sér vivo se apodera de la causa, se la apropia, la transforma por su virtud propia, y así impide que la causa produzca su efecto, es decir, que la anula como efecto (conforme con el § CCXVI). No se puede decir que los alimentos sean *causa* de la fiebre, ni que el clima de las Islas Jónicas lo sea de

sí, y la necesidad hace primero que sobrevenga otro contenido, se apodera de él y lo reduce á su razon de sér *(zu Grunde gerichtet)*. Esto es lo que hay de triste y de severo en la necesidad inmediata y abstracta. La identidad de los dos contenidos que aparecen en la necesidad unidos y como si debieran perder por esto su mútua independencia, no es primero más que una identidad interior (es decir, una identidad *en sí*, que todavía no se ha rea-

---

los poemas homéricos, ó la ambicion de César la *causa* de la caida de la República romana.—Tenemos, pues, la unidad de la causa y del efecto; pero en esta unidad la causa y el efecto, siendo inseparables y continuándose la una en el otro, conservan la diferencia de su forma y por tanto de su contenido, y esto es lo que motiva la finidad de la causa ó las relaciones finitas de causalidad. Se nos presenta una causa y un efecto; la causa ó la sustancia activa pone el efecto, y es causa poniendo el efecto, y no lo es sino poniéndolo: el efecto es primero, respecto á la causa, una sustancia pasiva; pero por ser una sustancia, el efecto es una sustancia activa, es causa, sólo que aquí no es causa con relacion á la causa de que es efecto; pero por lo mismo que es causa *bajo otra relacion*, la causa de que es efecto prosupone tambien otra causa, y esto es lo que dá origen á una série indefinida ascendente y descendente de causas y de efectos, ó sea al progreso de la falsa infinidad; una causa supone otra, ésta otra y asi sucesivamente, y recíprocamente una causa es efecto respecto de otra, y asi tambien sucesivamente; y lo que encontramos puesto en la série de causas y efectos, es que cada término es á la vez causa y efecto; pero es causa por un lado y efecto por otro, y no es efecto por el mismo lado que es causa, ni es causa por el mismo lado que es efecto; de manera, que ya no tenemos aquí dos términos, de los cuales el uno es causa y el otro efecto, sino un solo mismo término, un *substratum*, en el que están reunidos el efecto y la causa; sólo que este *substratum* no es causa en cuanto es efecto, ni es efecto en cuanto es causa, ó lo que es lo mismo, no es sustancia *activa* en cuanto es sustancia *pasiva*, ni sustancia *pasiva* en cuanto es sustancia *activa*. Sin embargo, siendo cada elemento de la série, ó cada sustancia, activa y pasiva, es activa siendo pasiva, y pasiva siendo activa, y es activa bajo la misma relacion que es pasiva, y vice versa. Tenemos una sustancia activa, la causa, y una sustancia pasiva, el efecto. La sustancia activa obra sobre la sustancia pasiva y produce el efecto; pero no obra ni es causa sino presuponiendo el efecto y produciéndolo; no es, pues, activa sino en cuanto presupone y pone la sustancia pasiva, y la pone y presupone como contenida en sí misma y no como un término exterior á ella, porque la causa no puede producir sino *su* efecto; lo cual quiere decir que no es activa sino siendo al mismo tiempo pasiva. Y de hecho, la sustancia pasiva, el efecto, obra á su vez sobre la sustancia activa, no sólo porque es tambien una sustancia, sino por lo mismo que la causa no es causa sino poniendo el efecto, y lo pone como una parte de sí misma y como un momento de su propia actividad. El efecto es por consiguiente causa, y lo es respecto á su causa, lo cual quiere decir que tenemos una sustancia que no es causa sino siendo efecto, y que no es efecto sino siendo causa. Por consiguiente, ya no hay dos sustancias que están en la relacion recíproca de causa y efecto, ni un término que es á la vez causa y efecto, pero bajo relaciones distintas, sino que tenemos una misma y sola sustancia, una misma y sola causa, que no tiene sólo un efecto, sino que está en el efecto como causa en relacion consigo misma. De este modo la *fuga al infinito* de las causas y de los efectos por una parte se detiene, y por otra la diferencia de la posibilidad y de la realidad, de la sustancia activa y de la pasiva, de la causa y del efecto, en una palabra, la esfera de la *necesidad* no es más que un momento, un *aparecer (Schein)*, y se ha llegado al punto en que ya no se verifica el tránsito ciego y fatal de la posibilidad á la realidad, de una sustancia á otra sustancia, de la causa al efecto (conforme con el § CXLVI), sino que la causa y el efecto, y por tanto la realidad y la sustancia, se han elevado á la unidad en la unidad de su *nocion*, ó por mejor decir, se han elevado á la esfera de su nocion.

(Nota de Vera.)

lizado, y que por consiguiente es aún exterior á los dos términos, conforme con lo dicho en el § CXXXVII y siguiente), que todavía no existe para los contenidos que están sometidos á la necesidad. Pero tambien la libertad considerada desde este punto de vista no es primero más que la libertad abstracta, y no llega á ser libertad real y concreta sino renunciando á lo que somos y poseemos de un modo inmediato. (Esta libertad abstracta es lo que se ha llamado libertad *natural*, la cual es una libertad inmediata que no ha recibido la mediacion de la ley moral ó política.) (1). Pero como hemos visto, el *procesus* de la necesidad está constituido de tal modo, que por su virtud la exterioridad persistente de los dos contenidos *(starre Aeusserlichkeit)* se ha superado, manifestándose su naturaleza interior; y dicho *procesus* ha mostrado que los dos términos ó contenidos unidos (la causa y el efecto) no son en realidad entre sí extraños, sino que son los momentos de un todo, y que cada uno en su relacion con el otro no sale de sí mismo y no hace más que ponerse en relacion consigo. Así, la necesidad se transforma en libertad, y esta libertad no es la libertad de la negacion abstracta (que niega arbitrariamente la necesidad ó la ley), sino la libertad concreta y positiva. Por donde tambien puede verse cuán absurdo es considerar la libertad y la necesidad como términos que mútuamente se excluyen. La necesidad como tal, no es todavía la libertad; pero la libertad presupone la necesidad y la contiene como uno de sus momentos. El hombre moral *(der sittliche Mensch)* vé en el contenido de su accion una necesidad que tiene valor en sí y por sí, y no cree por esto violada su libertad; ántes la conciencia de esa necesidad le hace entrar en posesion de la libertad verdadera y concreta, diferente de la voluntad arbitraria y de la libertad abstracta y puramente posible. El criminal castigado podrá ver en el castigo una limitacion de su libertad; sin embargo, la pena no es en el fondo una violencia exterior á que está sometido, sino más bien la manifestacion exterior de su propio hecho (del delito); y reconociendo de esta manera el castigo, el culpable llega á ser verdaderamente libre. En general, la independencia más elevada del hombre consiste en considerarse determinado por la idea absoluta, conciencia y relacion que Spinoza llama *amor intelectualis Dei.*

§ CLIX.

La nocion es, por consiguiente; la verdad del *sér* y de la *esen-*

(1) Esta libertad inmediata, y que por serlo es puramente negativa (lo cual se suele caracterizar diciendo que es la facultad de hacer ó de no hacer, ó lo que es lo mismo que se considera como pura arbitrariedad), es el concepto incompleto y falso que tienen de la libertad los políticos de ciertas escuelas, que en esto no alcanzan siquiera la nocion de la libertad que expresó Ciceron, diciendo que para ser ciudadanos libres debíamos ser esclavos de la ley. *(N. del T.)*

cia, porque aparece como la esencia en virtud de una série de determinaciones reflejas que tienen al mismo tiempo una forma inmediata é independiente (1), y el *sér* de estas diferentes realidades está á su vez marcado por un carácter reflejo (2).

OBSERVACION.

Si la nocion se pone aquí como verdad del *sér* y de la *esencia*, y si, por decirlo así, estos dos momentos han subido hácia la nocion como su principio, por otro lado la nocion se ha desarrollado, partiendo del *sér* como de su principio. La primera faz de este desarrollo puede considerarse como un movimiento en virtud del cual el sér entra más profundamente en sí mismo y despliega su naturaleza íntima; la otra faz puede considerarse como un movimiento que hace surgir lo perfecto de lo imperfecto.

Por no haber visto más que la última faz de este desenvolvimiento, es por lo que se ha criticado esta filosofía.

La perfeccion y la imperfeccion, de cuyas cosas se tiene ordinariamente una nocion superficial (3), no tienen aquí más fundamento que la diferencia que existe entre el sér considerado como formando una unidad inmediata consigo mismo, y la nocion considerada como conteniendo una *mediacion libre* (4). Pero supuesto que el sér se ha producido como no constituyendo más que un momento de la nocion, el sér encuentra en la nocion su verdad. Esta vuelta libre de la nocion sobre sí misma y la supresion de la mediacion, demuestran que la nocion misma es la que ha puesto este momento inmediato. Por consiguiente, este momento que la nocion presupone es idéntico á la vuelta de la nocion sobre sí misma, y en esto es en lo que consiste la identidad, la libertad y la nocion. Si se llama imperfecto á este momento de la nocion (el sér), la nocion será la existencia perfecta; pero no es perfecta sino en cuanto se des-

(1) La inmediatidad é independencia son las formas de las categorías del sér.

(2) Las categorías de la esencia se muestran ó aparecen como *reflejas*.

(3) Sobre este punto véase la *Introduccion á la Filosofía de Hegel*, capítulo 6.°, § III, página 256 y siguiente.

(4) *Freien Vermittlung*. Libre en el sentido de que la nocion contiene el sér.
(Notas de Vera.)

arrolla partiendo de lo imperfecto, porque su naturaleza consiste esencialmente en suprimir esta presuposicion. Pero en el fondo la nocion misma presupone este momento, de idéntico modo que esto tiene lugar en la relacion de causalidad en general, y más particularmente en la relacion de *reciprocidad* de accion (1).

La nocion contiene por consiguiente el sér y la esencia; es la esencia que ha vuelto al estado simple é inmediato del sér, y cuyas determinaciones reflexivas tienen así realidad (2), realidad que aparece al mismo tiempo libremente dentro de sí misma (3). La nocion encierra de este modo el sér en la relacion simple que aquella tiene consigo misma ó en el momento inmediato de su unidad (4). Pero el sér es una determinacion en que hay tan poca realidad, que sólo se encuentran de él leves rastros en la nocion (5).

El tránsito de la necesidad á la libertad, ó de la realidad á la nocion, es el punto más difícil de comprender y atravesar, porque se deben pensar realidades independientes, como si tuvieran su sustancia en otras realidades igualmente independientes

---

(1) En efecto, hay diferencias y grados en las cosas. Si se prescinde de estos grados y diferencias, tendremos lo perfecto y lo imperfecto; ó hablando con más precision, sólo tendremos lo imperfecto. La verdadera perfeccion está por consiguiente en la unidad; y en este caso, tomando uno de los momentos de la unidad, no tendremos más que un momento imperfecto. Aquí este momento es el sér, que no es más que un momento de la nocion. La perfeccion no está por consiguiente ni en el sér ni en la nocion, sino en ambos; pero el sér no debe considerarse sino como un momento de la nocion misma en que está comprendido. *(Nota de Vera.)*

(2) *Dessen Scheinen dadurch Wirklicheit hat.* Es decir, que las determinaciones de la esencia vuelven al sér en la nocion, que es el principio del sér y de la esencia, y estas determinaciones de la esencia adquieren en la nocion la realidad más alta que pueden alcanzar. *(Nota de Vera.)*

(3) *Freies Scheinen in sich Selbst.* Por lo mismo que aparecen en la nocion, que es la esfera de la libertad.

(4) Si la nocion es la unidad del sér y de la esencia, contiene el sér y la esencia como momentos; lo cual quiere decir, que conteniendo el sér y la esencia, y por lo mismo que los contiene, la nocion es distinta del sér y de la esencia, y el sér y la esencia no son en la nocion lo que son en sí mismos y fuera de la nocion (conforme con el § LXX de la *Introduccion de Hegel*). Por otra parte, por lo mismo que la nocion es la unidad del sér y de la esencia, no debe encontrarse en ella sólo el sér y la esencia, sino que cada una de estas determinaciones debe reproducir el sér y la esencia, de manera que el sér esté envuelto en la esencia y ésta en aquel. Así, por ejemplo, en el juicio cualitativo hallamos la cualidad, pero la cualidad refleja ó combinada con los momentos de la esencia, precisamente porque el juicio cualitativo no es más que un momento de la nocion. *(Nota de Vera.)*

(5) La nocion *es*, y tambien es el *sér* en su nocion; pero el sér en su nocion es lo más exterior y lo ménos real que hay en la nocion, precisamente porque no es más que el sér, mientras que la nocion es la nocion de todas las cosas. *(Nota de Vera.)*

y en su identidad con ellas. Y la nocion es lo más difícil, porque es esta misma identidad (1).

La sustancia real, la causa que en su sér por sí no quiere dejar que nada penetre en su naturaleza, está tambien sometida á la ley fatal que la domina y la lleva á realizarse (2), y esta sujecion es lo más severo que existe (3). El *pensamiento* de la necesidad es por el contrario la supresion de esta severidad, porque es como la continuacion de sí mismo en otro que no es él *(pensamiento)*, sin salir de sí (4), y esta es la libertad (emancipacion) que no es un juego de la abstraccion, sino que aquí reposa en la potencia de la necesidad que liga entre sí todas las realidades y que hace que una realidad no tenga existencia distinta y aislada, sino que encuentre su sér y su fundamento en sus relaciones con las otras (5). Esta libertad (emancipacion) en cuanto existe *por sí* es el *yo* (6); en cuanto ha alcanzado su desarrollo es el *espíritu libre* (7); como *sensibilidad* es el *amor* (8); como *gozo* es la *felicidad* (9).

---

(1) Véase el § CLVIII.

(2) Véanse los §§ CLVII y CLVIII.

(3) En efecto, la causa está sometida á la necesidad, porque debe producir necesariamente el efecto (§§ CXLVII y CLVII). Y esta produccion necesaria del efecto es lo más severo precisamente, porque la causa es causa, y como tal toca á la libertad sin ser la libertad, porque la libertad no principia sino con la nocion y el pensamiento. *(N. de V.)*

(4) *Es ist das Zusammengehen Seiner im Andern mot Sich selbst.*

(5) En efecto, pensar la necesidad y pensarla tal como es en su existencia absoluta y en su nocion, es libertarse de la necesidad, reconociéndola y viviendo así la vida universal. Por otra parte, esta emancipacion se dá en el pensamiento en general, porque el pensamiento y sólo el pensamiento es, segun la expresion de Hegel, lo que se continúa en otro sin salir de sí mismo. Y esta emancipacion que se origina de la misma necesidad no es aquí un *juego de la abstraccion*, es decir, una libertad que suprime la necesidad y que se convierte así en libertad arbitraria y en capricho, sino una libertad que comprende y reconoce la necesidad (§§ CXLVII y CLXVIII). Hegel introduce aquí el pensamiento, porque la nocion *(Begriff* de *begrifen*, que tiene el doble significado de entender y abrazar ó de comprender, es el verbo *comprehendere* latino, ó el καταλαμβανειν griego) es el pensamiento en su estado lógico, ó porque dicha nocion contiene las determinaciones lógicas del pensamiento, que son al propio tiempo las determinaciones universales y absolutas de las cosas. Por lo demás, la idea absoluta es el pensamiento absoluto, ó por mejor decir, la idea y el pensamiento absolutos son una sola cosa, y por consiguiente, la lógica no es más que un momento de la idea ó del pensamiento. (Véase el § CCXIII.) *(Nota de Vera.)*

(6) *Als für sich existirend heisst diese Befreiung, Ich.*

(7) *Freier Geist.*

(8) *Als Empfindug Liebe.*

(9) *Als Genuss Seligkeit.* Este pasaje no se puede explicar sino por la filosofía del espíritu, siendo el *yo el espíritu libre*, la sensibilidad, etc. grados de la vida del espíritu que es menester ver producirse en su lugar. Hegel los recuerda aquí, porque las determinaciones de la nocion se aplican al espíritu. *(Nota de Vera.)*

La sustancia de Spinoza está fundada en una intuicion profunda, pero no se eleva sobre la finidad; mientras que la libertad es completa en la nocion, porque la nocion es la potencia que domina la necesidad y constituye la verdadera *libertad* (1).

ACLARACION.

Habiéndose aquí determinado la nocion como verdad del sér y de la esencia, podria preguntarse ¿por qué no ha servido la nocion de punto de partida de la lógica? A lo que podremos contestar, que en la meditacion no se debe principiar por la verdad, porque ésta apareceria entónces como una mera asercion, y la verdad mediata se debe presentar al pensamiento como tal (esto es, como resultado de la mediacion). Si hubiésemos puesto á la cabeza de la lógica la nocion, suponiendo su contenido y definiéndola como unidad del sér y de la esencia, se preguntaria qué debe entenderse por sér y qué por esencia, y cómo se comprenden en la unidad de la nocion; de modo que sólo de nombre, pero no de hecho, se principiaria por la nocion, porque el verdadero principio lo constituiria el sér, como lo hemos consignado; pero con la diferencia de que las determinaciones de Sér y de Esencia se hubieran deducido inmediatamente del concepto de nocion, al paso que nosotros hemos considerado el sér y la esencia con arreglo á su desarrollo dialéctico y elevándose á la *Nocion*.

---

(1) Segun Hegel, la filosofía de Spinoza es una filosofía; pero no es la filosofía, aunque constituye y señala un grado necesario en el desarrollo del pensamiento filosófico; por consiguiente, todo sistema verdadero debe comprenderlo; pero no es un sistema completo y que satisfaga todas las condiciones de la ciencia. Contra la filosofía de Spinoza pueden hacerse dos objeciones: la una concerniente á su contenido, y la otra á su forma; porque, en efecto, la sustancia es un grado de la idea, pero no es la idea absoluta; es la idea en la forma limitada de la necesidad, pero no la idea que se ha elevado al pensamiento y á la libertad, por lo cual el momento de la *personalidad* falta en la filosofía de Spinoza. El Dios de Spinoza es *sustancia*, pero no *persona;* es la *sustancia* y la necesidad absolutas, pero no la personalidad y la libertad absolutas, siendo el yo, el pensamiento y la idea, una sola cosa en la acepcion absoluta de la palabra. Es indudable que el pensamiento y la idea tienen su lugar en el sistema de Spinoza, pero rebajados á la categoría de *atributos*. Además, como el contenido y la forma están intimamente unidos en todo sistema, la imperfeccion del contenido que hemos indicado tiene su raíz en la imperfeccion misma de la forma y del método. En efecto, en vez de elevarse metódicamente á la sustancia y de demostrar en virtud de qué necesidad de la forma y del contenido se pone la sustancia, Spinoza la pone de un modo inmediato y exterior, y de ella deduce por un procedimiento asimismo exterior y arbitrario la extension y el pensamiento, y en lugar de considerar el método como la forma absoluta que se pone y se desarrolla con el contenido, toma su método de una ciencia subordinada y finita, de las matemáticas, y lo aplica al contenido absoluto de la filosofía, y por esto no comprende la verdadera naturaleza de la sustancia y de la idea. (Véase sobre este punto *Gran Lógica*, libro 2.º, tercera parte, página 194.) *(Nota de Vera.)*

TERCERA PARTE DE LA LÓGICA.

CIENCIA DE LA NOCION.

§ CLX.

La nocion es la potencia libre, sustancial y que no existe más que por sí; forma una totalidad, en la que se encuentra en cada uno de sus momentos como un todo y como una unidad indivisible. La nocion es, por consiguiente, idéntica á sí misma y determinada *en sí* y *por sí*.

ACLARACION.

El punto de vista de la nocion es el punto de vista del idealismo absoluto, y la filosofía es la ciencia que conoce en la nocion, y por la nocion *(begreifendes Erkennen)*, por cuanto se eleva á aquel grado del conocimiento en que todo lo que aparece á la conciencia ordinaria como un sér inmediato é independiente, no es para la filosofía más que un momento de la idea. La lógica del entendimiento no vé en la nocion más que una mera forma del pensamiento, ó más bien una representacion general (ideas generales, resultado de la generalizacion); y esta manera de concebir la nocion que se funda en el punto de vista de la sensacion, es la que considera la nocion como una forma muerta y vacía y como una mera abstraccion, siendo, por el contrario, la nocion en realidad un principio concreto y el principio de la vida. Que esta es la verdad, se demuestra por el resultado del movimiento ló-

gico que hasta aquí hemos seguido y no necesita ser ahora probado; por lo que respecta á la oposicion que se hace valer entre la forma y el contenido, á propósito de la nocion, es como se ha visto meramente formal, y ésta así como las demás oposiciones, que la reflexion percibe y que son simplemente dialécticas, por lo que se desvanecen y destruyen, quedan como momentos anteriores, y la nocion contiene en sí como ya suprimidos todas las determinaciones primitivas del pensamiento (y es la verdad de todas ellas). Puede, sin duda, considerarse la nocion como forma; pero como una forma infinita, en la que todo contenido se comprende, y por la que se engendra todo contenido. Tambien se le puede considerar como una abstraccion, si se entiende por cosa concreta el sér sensible é inmediato, porque la nocion no es tangible (no cae bajo los sentidos), y cuando se trata de ella es menester prescindir de la vista y del oido; pero la nocion es un principio concreto, porque, como se ha demostrado, contiene en su unidad el sér y la esencia, y por consiguiente, toda la riqueza de determinaciones de ambas esferas. Si las diversas esferas de la idea lógica pueden considerarse como diferentes definiciones de lo absoluto, la nocion será tambien una definicion de lo absoluto; pero en este caso seria menester entenderla en un sentido más elevado que la entiende la lógica intelectual, y ver en ella mucho más que una simple forma del pensamiento subjetivo. Tal vez se pregunte por qué la lógica especulativa ha empleado la palabra *nocion* para expresar una cosa del todo diferente de lo que esa palabra expresa en el lenguaje ordinario, dando lugar con esto á equivocaciones y confusion; y á esto se responde que por grande que sea la diferencia entre la lógica formal y la lógica especulativa, examinándola mejor, se verá que la significacion más profunda de esta palabra no es tan extraña como pudiera creerse al lenguaje ordinario. Cuando se habla, por ejemplo, de las determinaciones del derecho relativas á la propiedad, se dice que deben derivarse de la nocion de propiedad, ó por el contrario, que es menester reducir esas determinacienes á su nocion, con lo cual se reconoce que la nocion no es una forma vacía y sin contenido, porque en tal caso nada podria deducirse de ella; y refiriendo un contenido dado á una forma vacía, no se haria más que privarle de su determinacion propia y real.

§ CLXI.

En esta esfera de la lógica la marcha de la nocion no es ya el tránsito de un término á otro (1), ni la reflexion de un término

(1) El tránsito de un término á otro, es propio de la esfera del sér.

sobre el otro (1), sino un *desarrollo* (2), porque las diferencias están puestas como idénticas entre sí y con el todo, y cada determinacion forma la libre existencia de la nocion entera.

ACLARACION.

El pasar á *otro* es el proceso dialéctico de la esfera del sér, el aparecer en *otro* es el proceso de la esfera de la esencia; por el contrario, el movimiento de la nocion es un desarrollo, mediante el cual no se pone sino lo que ya la cosa contiene en sí. En la naturaleza, la vida orgánica es lo que corresponde á la esfera de la nocion; así, por ejemplo, la planta se desarrolla de su gérmen que ya contiene la planta entera, aunque de una manera ideal, es decir, virtualmente, y no deberá concebirse ese desarrollo, como si las diferentes partes de la planta, la raíz, el tallo, las hojas, etc., estuviesen ya contenidas *realmente* en la semilla, aunque muy pequeñas, como lo supone la hipótesis de la existencia interior de todos los órganos en el gérmen, cuyo error consiste en considerar como existencias reales lo que sólo existe idealmente. Lo que hay de verdad en esta hipótesis es que la nocion en su proceso no sale de sí misma, ni añade nada nuevo á su contenido, sino que sólo produce un cambio de forma. La virtud de la nocion, que consiste en no ser más que un desarrollo de sí misma en todos sus grados, es lo que se considera cuando se habla de ideas innatas, ó cuando, como Platon, se considera todo conocimiento como un recuerdo, porque al decir esto, no debe entenderse que el contenido de la conciencia educada por el estudio se halla primitivamente en la misma conciencia bajo forma determinada y desarrollada. El movimiento de la nocion debe considerarse, por decirlo así, como una metamorfósis (*spiel*). El *otro* puesto por la nocion no es en

(1) La reflexion ó el aparecer de un término en otro, es propio de la esfera de la esencia.

(2) Desarrollo, en aleman *Entwickelung*. En efecto; en la nocion de una cosa, en la del sér vivo por ejemplo, no se tiene sólo el sér y el no-sér, ó la identidad y la diferencia, sino todos los elementos que constituyen el sér vivo, de manera que su totalidad en todos sus grados no es más que un desarrollo. Además, en las dos esferas anteriores se tenian elementos distintos y nuevos, el *sér* y el *no-sér*, la *causa* y el *efecto*, etc.; mientras que aquí, aunque tenemos elementos que se distinguen unos de otros, son al mismo tiempo idénticos entre sí é idénticos á la nocion en el sentido de que todos son *nociones*. Así, por ejemplo, aunque la causa y el efecto son inseparables, la causa no se encuentra en el efecto como simple causa, y por el contrario cada nocion se encuentra en otra nocion como nocion. Por otra parte, la causa y el efecto, la sustancia y los accidentes, el todo y las partes, etc., que al principio eran mútuamente distintos, no forma aquí cada uno más que una nocion simple, y hé aquí por qué se pueden considerar las determinaciones de la nocion como el desarrollo de un mismo y solo principio. *(Nota de Vera.)*

realidad un término distinto de ella; esto es lo que enseña la doctrina cristiana, diciendo no sólo que Dios ha criado el mundo, que permanece respecto á él como distinto, como un sér *otro* que él, sino que desde la eternidad ha engendrado tambien un hijo en el cual permanece como en sí mismo en cuanto espíritu. *(In welchem er als Geist bei sich selbst ist.)*

§ CLXII.

La ciencia de la nocion se divide:

1.º En ciencia de la nocion subjetiva ó formal.

2.º En ciencia de la nocion determinada con relacion á la existencia inmediata ó de la objetividad (1).

3.º En ciencia de la idea, del sujeto-objeto, de la unidad de la nocion y de la objetividad ó de la verdad absoluta (2).

---

(1) *Zur Unmittelbarkeit bestimmt, oder von der Objectivität.* Ciencia de la nocion *inmediatamente determinada ó de la objetividad.*

(2) Las dos primeras partes de la lógica, el *sér* y la *esencia*, forman lo que llama Hegel *Lógica objetiva*, porque las determinaciones del sér y de la esencia que no han llegado todavía á la nocion, se aplican al mundo objetivo, si bien al mundo objetivo que áun no ha sido informado por la nocion, por ejemplo, á la naturaleza inorgánica. La tercera parte de la lógica contiene primero la nocion en estado *subjetivo*, ó la nocion *subjetiva;* despues la nocion *objetiva*, ó la nocion que se dá un objeto que no es todavía el objeto tal como se encuentra en la nocion, sino el objeto puesto é informado por ella; y por último, la nocion que es ya la unidad de la nocion subjetiva y de la nocion objetiva, ó la *Idea*. Hé aquí ahora algunas indicaciones que mostrarán de un modo más preciso el sentido y la deduccion de las divisiones de esta tercera parte de la lógica. Primero, la nocion *es*, y es la nocion del sér y de sus determinaciones, es *idéntica*, *diferente*, etc., ó es la nocion de la esencia y de sus determinaciones; es, en otros términos, la nocion, y como tal es la nocion de todas las cosas, ó hablando con más precision, es la unidad del sér y de la esencia, ó el *sér en sí y por sí (das An-und-Fürsichseyn)* que ha alcanzado su verdadera existencia, una existencia adecuada á su nocion. Esta es la nocion misma de la nocion, la cual aquí no es más que la *nocion de la nocion*, ó la nocion que no ha puesto todavía sus determinaciones; no es por consiguiente más que la nocion en sí ó nocion inmediata, formal y subjetiva. Es nocion subjetiva, porque es la nocion ó el pensamiento todavía exterior á la *cosa* ó al *objeto;* es el sugeto de todas las cosas, pero todavía no están todas las cosas puestas en ella; es tambien nocion *formal*, porque sus determinaciones no aparecen aquí sino como formas del sugeto; y es nocion inmediata, porque sus determinaciones tienen la forma inmediata del sér, por lo que cada una se produce como una determinacion aislada y cualitativa que sólo está en una relacion exterior con las demás; pero la identidad de la nocion que está en el fondo de su existencia subjetiva, produce el movimiento dialéctico en cuya virtud se suprime la individualizacion de sus determinaciones, y la nocion se produce como totalidad de sus determinaciones y como nocion *objetiva*. La nocion formal se ha convertido en el objeto, en la cosa misma, y es la nocion que de su estado interno ha pasado á la existencia y á la realidad, y se ha convertido en el objeto en sí y por sí que tiene existencia propia y libre. Sin embargo, por lo mismo que la nocion se ha absorbido en el objeto, no es tampoco aquí más que una nocion

OBSERVACION.

La lógica ordinaria no contiene más que la materia, de una parte de este tercer miembro de la lógica, y lo que suelen llamar leyes del pensamiento, leyes que hemos examinado en los desenvolvimientos anteriores (1); y en la lógica aplicada se comprenden otros conocimientos, con los que se han mezclado datos psicológicos, metafísicos y experimentales, sin duda porque dichas formas del pensamiento no satisfacian ya la inteligencia (2). En fin, las formas del pensamiento que pertenecen especialmente al dominio de la lógica, se consideran como determinaciones artificiales y subjetivas del entendimiento, y no como determinaciones de la razon.

Las determinaciones lógicas precedentes, es decir, las determinaciones del sér y de la esencia, no son simples determinaciones subjetivas del pensamiento, y en su movimiento dialéctico y en su tránsito de una á otra, así como en su vuelta sobre sí mismas y en su totalidad, se producen como *nociones;* pero no son más que *nociones determinadas* (3), nociones en sí, ó lo que viene á ser lo mismo, nociones *para nosotros*, porque

---

inmediata, á la que falta el momento reflejo y negativo de la libertad; sus diferencias son diferencias objetivas en las que está, por decirlo así, oculta, y en las que permanece como exterior á sí misma. Lo que falta á la nocion *formal* es su realizacion exterior, la *objetividad*, y lo que falta á la nocion objetiva es su forma interna y subjetiva. Por esto la nocion despues de haber puesto el mundo objetivo lo suprime, para volver á la subjetividad, que ya no es la subjetividad formal é inmediata, sino la subjetividad que ha pasado por el objeto y lo comprende, y en que la nocion se pone como nocion adecuada á sí misma ó como Idea. «La razon, que constituye la esfera de la Idea, dice Hegel (*Gran Lógica*, parte tercera, pág. 33), es la verdad que se ha revelado á sí misma, es la esfera en que la nocion posee una realidad que le es adecuada y que ha llegado á su libertad en cuanto halla su subjetividad en el mundo objetivo, y el mundo objetivo en su subjetividad.» (*Nota de Vera.*)

(1) Puede servir de ejemplo de los desarrollos anteriores el principio llamado de contradiccion.

(2) Los desarrollos que ha recibido la lógica, dice Hegel (*Gran Lógica, Nocion general de la Lógica*, tomo 1.º, pág. 38), por la acumulacion de materiales psicológicos, pedagógicos y áun fisiológicos, en vez de perfeccionarla, no han hecho más que alterarla y desfigurarla. Las reglas y leyes pedagógicas que se han introducido en la lógica son insípidas y vulgares. Tal es, por ejemplo, la regla de que no se debe admitir sin exámen lo que se lee ó lo que se oye, y otras análogas que se encuentran en la lógica aplicada, que son verdaderas puerilidades, y sólo prueban que el maestro se esfuerza para animar con cosas extrañas el contenido muerto y desecado de la lógica.

(3) Conforme con los §§ LXXXIV y CXII.

en su tránsito de una á otra, ó en la reflexion de una sobre otra, no están puestas como *nocion particular* ni como *nocion individual* ó *sugeto*, ni como nocion que constituye la identidad de determinaciones opuestas y por tanto la libertad de la nocion misma, es decir, que no están puestas como *nocion universal* (1).

Tambien es preciso notar que lo que se entiende ordinariamente por nocion no es más que una determinacion del entendimiento, ó bien una *representacion general*. Entendida así, no es más que una determinacion finita (2).

En general se considera la lógica de la nocion como una ciencia puramente formal, es decir, como una ciencia que sólo trata de la forma de la nocion (del juicio y del silogismo), y que no constituye de modo alguno la realidad de la cosa, cuya realidad residiria toda entera, segun esta opinion, en el contenido; pero si las formas lógicas no son, por decirlo así, más que reservorios vacíos, inertes y propios para recibir toda especie de representaciones y de pensamientos, su conocimiento no seria más que un relato insignificante y sin objeto. En el fondo estas formas son el espíritu vivo de toda realidad, y lo que lo real contiene de verdadero lo saca de la presencia y del poder de estas formas; pero no se ha investigado hasta ahora cuál es la verdad intrínseca de estas formas ni su conexion íntima y necesaria.

---

(1) Las determinaciones precedentes, esto es, las determinaciones del sér y de la esencia, obedecen á una ley objetiva y necesaria, segun la cual se niegan, y negándose se llaman mútuamente, y negándose y llamándose mútuamente vuelven sobre sí mismas, y forman una totalidad segun la expresion del texto; es decir, que por una parte permanecen idénticas á ellas mismas, y por otra forman un todo: en este concepto son nociones, pero nociones *determinadas*, es decir, limitadas, pues no están en la esfera del pensamiento; sólo son virtualmente nociones ó nociones en sí por la misma razon; y en fin, son nociones para *nosotros* y no por ellas mismas, porque nosotros somos los que les agregamos las determinaciones mismas de la nocion. Así el sér que no es más que el sér, no es el sér en la nocion ó en su nocion; y si nosotros lo pensamos como una determinacion *universal*, *particular* ó *individual*, es porque le añadimos las determinaciones mismas de la nocion.

(2) El entendimiento separa y aisla las nociones, ó sólo las une de una manera exterior, ó no vé en ellas más que formas subjetivas del pensamiento. Por otro lado, se considera la nocion como una representacion sensible generalizada, ó bien como una nocion general abstracta que excluye lo particular y lo individual, y todo esto son sólo maneras imperfectas de concebir la nocion, conforme con los §§ III, LXII y siguientes.

(Notas de Vera.)

A.

La nocion subjetiva.

A. —LA NOCION COMO TAL.

§ CLXIII.

La nocion como tal contiene estos momentos: 1.º el de la *universalidad*, en cuyo momento existe la nocion en su determinabilidad como nocion libre é igual á sí misma; 2.º el de la *particularidad*, que es la *determinabilidad*, en la que lo universal permanece idéntico á sí mismo y no sufre ninguna alteracion; 3.º el de la *individualidad*, que forma el momento reflejo (ó reflexivo) de los dos anteriores, unidad negativa que está determinada en sí y por sí (lo particular), y que al mismo tiempo es idéntica á sí misma (lo universal) (1).

OBSERVACION.

Lo *individual* corresponde á lo *real* (2), si no es que primero corresponde á la nocion, y que bajo este título está puesto como universal y como identidad negativa; lo real no siendo más que la *unidad inmediata* de la esencia y de la existencia, puede *obrar;* pero la individualidad de la nocion es la actividad misma (3), y esta actividad no se ejerce como la de la causa

(1) Véase más adelante el § CLXV.
(2) *Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist.*
(3) *Das Wirkende*, el principio activo.

que *aparece* en su producto, sino que se concentra toda en sí misma (1).

Es necesario no representarse aquí la individualidad como una individualidad inmediata (2), como nos representamos los hombres y las cosas individuales, pues esta determinacion de la individualidad se producirá en la esfera del juicio (3). Cada momento de la nocion contiene la nocion entera (§ CLX); pero la individualidad ó el sugeto es la nocion puesta como *totalidad* (4).

ACLARACION PRIMERA.

De ordinario no se entiende por nocion más que la universalidad abstracta ó una representacion general; en este sentido se habla de la nocion de color, de la de planta, de animal, etc., cuyas nociones no se producen sino eliminando el elemento particular *(das Besondere)*, por el cual se distinguen los diferentes colores, plantas, etc., unos de otros y no conservando más que su carácter comun. De este modo es como el entendimiento se representa la nocion, y la experiencia considera con razon tales nociones como formas vacías ó como sombras. Lo universal de la nocion no es un elemento comun *(ein Gemeinschaftliches)* que existe por sí enfrente de lo particular, sino que es lo universal, que por sí mismo se particulariza y especifica, y que especificándose no sale de sí mismo ni pierde nada de su claridad. Es de la mayor importancia, así para la ciencia como para la vida práctica, no confundir lo que es simplemente *comun* con lo universal. Todos los argumentos ó cargos que se hacen en nombre del sentimiento al pensamiento en general, y más todavía al pensamiento filosófico, por el peligro que se pretende que hay en extremarlo y sutilizarlo, se fundan en esta confusion. Lo universal, en su significacion verdadera y extensa, es un pensamiento, respecto del cual puede decirse que se han necesitado siglos para que lo alcance y comprenda la conciencia de la humanidad, y que el cristianismo es quien primero lo

---

(1) La *realidad*, la causa, por ejemplo (§ CXLII y siguiente), como simple causa ó como causa separada de su nocion, no es el *acto*, sino la potencia; no *obra*, pero puede obrar; no es en otros términos más que la causa en su existencia fenomenal, la causa que aparece *(scheint)* en su efecto, mientras que la causa en su nocion *individual* ó indivisible, es el origen permanente y absoluto de toda causalidad y toda actividad. (Conforme con el § CCIV.)

(2) *Este* hombre ó *tal* hombre.

(3) Véase el § CLXXV.

(4) *Die Einzelnheit, das Subjet, ist der als Totalität gesetzte Begriff.* Esto es, que aquí sólo se trata de la *individualidad* de la nocion, que es una *totalidad*, porque contiene la *universalidad* y la *particularidad. (Notas de Vera.)*

ha reconocido plenamente. Los griegos, á pesar de su gran cultura, no tuvieron conciencia de la verdadera universalidad de Dios ni de la del hombre; los dioses de los griegos eran sólo potencias particulares del espíritu; y el Dios universal, el Dios de las naciones, era todavía para los atenienses un Dios desconocido. Asimismo, porque no se habia reconocido el valor y el derecho infinito del hombre como tal, existia para los griegos un verdadero abismo entre ellos y los bárbaros. Pregúntase con frecuencia por qué ha desaparecido la esclavitud en Europa, y se señalan diversas circunstancias como causa de este hecho; pero la verdadera razon de no haber ya esclavos en la Europa cristiana, debe buscarse en el principio del cristianismo. La religion cristiana es la religion de la libertad absoluta, y sólo los cristianos dan un valor infinito y universal al hombre sólo por serlo. Lo que se le niega al esclavo es la personalidad, y el principio de la personalidad es la universalidad. El señor considera al esclavo no como una persona, sino como una cosa sin individualidad y sin yo, porque el señor es el yo del esclavo. La diferencia entre lo que es simplemente comun y lo verdaderamente universal, se manifiesta de modo muy significativo en el famoso *Contrato social* de Rousseau, donde se dice que las leyes de un Estado deben provenir de la *voluntad general* y no de la voluntad de todos (comun). Rousseau hubiera sido más profundo y verdadero en órden á la teoría del Estado, si hubiere tenido siempre presente esta diferencia. La voluntad universal es la nocion de la voluntad, y las leyes son determinaciones *particulares* de la voluntad fundadas en esta nocion.

ACLARACION SEGUNDA.

Respecto á lo que dice la lógica intelectual sobre la formacion y adquisicion de las nociones, debe advertirse que nosotros no formamos las nociones ni pueden considerarse como adquiridas. Sin duda la nocion no es sólo el *sér* ó lo inmediato, sino que tiene mediacion; pero la mediacion está en sí misma, y la nocion es lo mediato por sí y consigo mismo. Es una mala inteligencia suponer que con los objetos que constituyen el contenido de nuestros conceptos, abstrayendo y sintetizando por medio de la actividad subjetiva lo que es comun en ellos, se forma la nocion; por el contrario, la nocion es lo verdaderamente *primero*, y las cosas son por la actividad de la nocion que existe íntimamente en ellas, y que en ellas se manifiesta. Nuestra conciencia religiosa así lo indica claramente, cuando dice que Dios ha creado el mundo de la nada, y cuando añade que el mundo y las cosas finitas proceden de la plenitud de los pensamientos y consejos divinos, con lo cual se reconoce que el pensamiento, ó más exactamente la nocion, es la forma infinita ó la libre actividad creadora, que no necesita para realizarse una materia exterior y presupuesta.

§ CLXIV.

La nocion es la existencia verdaderamente concreta, porque la individualidad, que es la unidad negativa y determinada *en sí* y *por sí*, contiene tambien una relacion consigo, es decir, la universalidad. Los momentos de la nocion no pueden por consiguiente separarse. Cada determinacion refleja (reflexiva) puede ser separada de su contrario, y así aisladas pueden comprenderse y tener valor; pero como en la nocion se encuentra puesta la identidad, cada uno de los momentos de la nocion no puede percibirse sino con el otro y por el otro (1).

OBSERVACION.

La universalidad, la particularidad y la individualidad consideradas en abstracto no difieren de la identidad, de la diferencia y de la razon de ser; pero lo universal es la identidad que contiene al mismo tiempo lo particular y lo individual: lo particular es la determinacion ó la diferencia que contiene tambien lo universal y lo individual, y este es el sugeto, la razon de ser que contiene el género y la especie, y que existe de una manera sustancial (2). En esto consiste la indivisibilidad de los momentos de la nocion; en esto la claridad, la trasparencia de la nocion, que no es perturbada ni alterada por ninguna diferencia. Es comun opinion que la nocion no es más que una entidad abstracta; lo que hay de cierto en esto es que la nocion no es una existencia concreta como las cosas sensibles, y que, por otra parte, no es todavía la *idea* (3); pero si la nocion subjetiva no tiene más que un valor formal, es porque no puede tener más contenido que ella misma.

Sin embargo, como forma absoluta, la nocion contiene la de-

(1) Conforme con los §§ CLVII, CLXI y CLXVIII.

(2) Porque la razon de sér *(Grund)* no es todavía la sustancia, mientras que la nocion es la sustancia.

(3) Como nocion inmediata y formal.

terminabilidad de todas las cosas y de su verdad: bajo este aspecto es una existencia concreta, y el *substratum* de todas las demás existencias; pero el espíritu es la existencia absolutamente concreta (1), y el espíritu como nocion es la nocion que se distingue de su objeto, pero que á pesar de esta distincion lo contiene como su producto. Todas las demás existencias concretas, por rico que sea su contenido, no lo son en el mismo grado, porque no son tan íntimamente idénticas consigo, al ménos que no se entienda por *concreto* la coleccion exterior de muchos elementos (2).

Debe tambien notarse que lo que se llaman nociones, ó nociones determinadas, tales como el hombre, la casa, el animal, etc., no son más que determinaciones simples ó representaciones abstractas, es decir, abstracciones que no contienen más que un momento de la nocion, el momento de la universalidad, y en que no se encuentran los momentos de la particularidad y de la individualidad; no siendo por consiguiente, como se ha dicho, más que abstracciones, pues que la nocion no se ha desarrollado en estas nociones determinadas de un modo completo (3).

---

(1) *Das Absolut-Konkrete ist Geist.* Véase el § CLIX.

(2) *Eine ausserliche zusammengehaltene. Munnichfaltigkeit.* Un *agregado* ó *conjunto.*

(3) La nocion es la unidad del sér y de la esencia. El sér ha pasado á la esencia, y la esencia se ha elevado á la nocion, la cual constituye por esto su unidad. La nocion sale del sér y de la esencia; pero de esto no se ha de deducir que el sér y la esencia sean el principio de la nocion, sino que por el contrario, la nocion es su principio. Aquí aparece la nocion como un resultado; mas precisamente porque lo es, envuelve y contiene todos los momentos anteriores en su unidad, como el sólido contiene la línea y el plano, ó mejor, como la inteligencia y el pensamiento contienen las cosas extensas y pensadas (conforme con el § CLIX). El sér fuera de su nocion no es más que el sér inmediato y sensible, ó lo que es lo mismo, las cosas no *son*, ni son *idénticas* ó diferentes, sino por su nocion y conforme á su nocion. La nocion es por consiguiente la unidad del sér y de la esencia, y esta relacion simple consigo misma es lo *universal (Allgemeinheit, universalidad).* Podria ponerse esta determinacion de la nocion en forma de proposicion, diciendo: *la nocion es todas las cosas*, ó *todas las cosas son una nocion;* ó de otro modo, *todo lo que es (el sér)* y *todo lo que tiene una esencia (la esencia), tiene una nocion*, y *la nocion constituye su unidad;* sólo que en estas proposiciones la universalidad aparece como un predicado ó como un sugeto de la nocion, no siendo aquí la universalidad sino la nocion misma en cuanto es lo universal, que no es sólo la forma, sino tambien el contenido; porque una nocion universal sin contenido, no es lo universal. Lo universal de la nocion es por consiguiente lo más rico que hay en su simplicidad; porque lo universal no es el sér abstracto ó la identidad abstracta, sino que envuelve y contiene el sér y el no-sér, la identidad y la diferencia; de modo, que estas determinaciones no son para él límites (no le limitan), ó por mejor decir, no son límites exteriores á lo universal y puestos por un término diferente de él, y que no

§ CLXV.

La individualidad pone en la nocion el momento de la diferencia, porque la individualidad constituye la vuelta negativa de la nocion sobre sí misma, y por consiguiente, el momento

---

pueda traspasar, sino que él mismo pone estos límites, los pone en sí mismo, y en ellos se desarrolla y continúa sin perder nada de su claridad y de su unidad. El sér y el no-sér, la calidad, la cantidad, etc., se limitan entre sí, y cada término de éstos pasa al otro, ó lo que es lo mismo, la *identidad* aparece en la *diferencia* y ésta en aquella, etc., porque no son más que *nociones en sí* (conforme con el § CLXII); y lo son porque áun no se han elevado á aquella universalidad en que el sér y el no-sér, la identidad y la diferencia, la cosa y sus propiedades, lo positivo y lo negativo, no son más que nociones y pertenecen á una misma y sola nocion.—Ahora, lo universal así constituido, es un universal *determinado*. Lo universal indeterminado no es el verdadero universal, sino el universal del entendimiento abstracto, del entendimiento que suprime la determinacion en lo universal, como suprime el no-sér en el sér, la diferencia en la identidad, y que no vé que quitando á lo universal sus determinaciones lo suprime, porque lo universal absolutamente indeterminado no podria pensarse, y no vé tampoco que el hecho mismo de abstraccion mediante el cual se cree pensar lo universal indeterminado, es pensamiento determinado que distingue lo determinado y lo indeterminado; pero áun distinguiéndolo los contiene á ambos, por lo cual es el pensamiento mismo de lo universal. Lo universal de la nocion es por consiguiente el *sér*, la *identidad*, la *diferencia*, etc.; es, en otros términos, lo universal determinado. Hablando propiamente, la determinabilidad pertenece á la esfera del sér y de la cualidad. La determinabilidad de la nocion es la *particularidad (Besonderheit)*. Lo *universal* es determinado, ó por mejor decir, se determina como *particular;* lo particular no es aquí un *límite* en el que se pone en relacion con otro término diferente de él, con un *más allá (Jenseits)*, segun la expresion hegeliana, sino que es más bien el momento inmanente de lo universal, y en el que éste no hace más que ponerse en relacion consigo mismo, y por esto lo particular contiene lo universal y es lo universal mismo. El género no experimenta cambio alguno, sino que se continúa en las especies, las cuales aunque difieren entre sí no difieren del género, y en sus respectivas diferencias no sólo son todas un mismo y solo universal, sino que por lo mismo que son idénticas con lo universal, son universales; y no sólo lo son, sino que las especies, su determinabilidad y sus diferencias constituyen el círculo entero, la esfera acabada y perfecta de lo universal. Por otro lado, por lo mismo que lo particular es lo universal ó una determinacion de lo universal, éste es á su vez lo particular. Lo universal se determina, y determinándose es el mismo lo particular; no es lo particular en su determinacion ó en la especie, pero es lo particular como universal que se determina. La diferencia tal como aquí se produce, esto es, en la nocion, es la diferenciacion absoluta y verdadera; todas las diferencias anteriores tienen su unidad en la nocion. La diferencia inmediata tal como se ha producido en la esfera del sér, es el límite en que se encuentran los dos términos opuestos y exteriores el uno al otro. La diferencia es en la *esencia* la reflexion de un término en otro, en la que, por decirlo así, se indica ya la unidad de la nocion; pero todavía no hay más que una unidad imperfecta, porque en ella *aparecen (Scheinen)* los términos de la oposicion, es decir, que no se reflejan sobre sí mismos, sino reflejándose el uno en el otro. Las determinaciones anteriores hallan su significacion absoluta y su perfecta unidad en la nocion, y esto sucede revistiendo la nocion la forma de la *universalidad* y de la *universalidad determinada;* de este modo los dos términos diferenciados no son ya térmi-

de su libre diferencia como primera negacion, lo cual determina la nocion; aunque sólo como nocion *particular*, es decir, como nocion en que los términos diferenciados no son primero entre sí más que momentos diferentes de la nocion, pero en donde despues son puestos como comprendidos uno en otro y

---

nos exteriores entre sí ó que se reflejan uno en otro, sino que son términos de un mismo y solo principio que permanece idéntico á sí mismo en sus diferencias; y no permanece idéntico á sí mismo, sino poniendo estas diferencias. En efecto; en la nocion es donde el todo y las partes, la sustancia y los accidentes, la causa y el efecto, alcanzan su unidad absoluta, porque sólo en ella existen en el estado de determinaciones simples, unas y universales. La causa y el efecto, por ejemplo, no son dos nociones diferentes, sino una misma y sola nocion, ó lo que es lo mismo, la *causalidad;* como todas las demás nociones, es una nocion simple.—Así, pues, lo universal es lo particular y lo particular es lo universal, y lo particular no es un término extraño que se añade accidentalmente á lo universal, sino que es lo universal mismo *determinado* ó *particularizado;* por lo mismo y recíprocamente, lo universal no es un término extraño y accidental de lo particular, sino que es el mismo particular *universalizado*, ó lo particular que es lo universal. Ahora bien; un término constituido de manera que en su *universalidad determinada* permanece en una relacion simple y negativa consigo mismo, es la *individualidad*. La individualidad no es ni lo universal sin lo particular, ni lo particular sin lo universal; tampoco es lo universal abstracto vacío é indeterminado, ni lo particular que no está determinado universalmente, sino que es lo universal y lo particular, ó lo universal determinado en su existencia simple una é indivisible. Tales son los tres momentos absolutos de la nocion que no deben representarse como *tres números* ó como un agregado (véase el § siguiente), sino como una unidad indivisible; de tal manera, que cada uno de estos momentos está esencialmente en el otro, y suprimiendo uno no se tiene ya la nocion entera, sino un fragmento suyo ó una abstraccion; porque no se comprenden estos momentos en su unidad, se representa la nocion como una simple forma abstracta é indeterminada, ó se consideran las nociones sólo como determinaciones finitas, ó se las reune y junta de un modo accidental y exterior, ó en fin, en las séries de las nociones se detiene la consideracion en el género más alto y extenso, esto es, en la esencia vacía é indeterminada. Si en la nocion se suprime, por ejemplo, el momento de la determinacion, no quedará más que una forma universal, indeterminada y sin contenido; si se suprime lo universal, no se tendrá más que una forma y un contenido limitados y finitos; y si se suprime la individualidad, desaparecerá por ese mero hecho la unidad de la nocion.—Así, pues, la universalidad, la particularidad y la individualidad, son los tres momentos de la nocion, ó hablando con más rigor, la nocion es estos tres momentos, y la unidad de ellos y sus desarrollos sólo consiste en poner lo que ellos contienen. Ahora bien; la individualidad es, como se ha visto, la vuelta negativa de la nocion sobre sí misma, es la negacion de la negacion, es decir, la negacion de lo particular, que es á su vez la negacion de lo universal; y lo individual como negacion de la negacion, constituye la unidad simple de la nocion. La reflexion ó vuelta de la nocion sobre sí, ó la *individualidad* misma, trae inmediatamente la supresion de la individualidad y una nueva determinacion de la nocion. En efecto, la individualidad contiene lo universal y lo particular; mas por lo mismo que los contiene y los niega se distingue de ellos, y distinguiéndose de ellos está en relacion con ellos, y de ellos es inseparable. La individualidad es el *sér por sí*, el uno que se rechaza ó repele á sí mismo, y que repele los *unos* que son los *muchos;* pero repeliéndolos está con ellos en relacion, ó bien es el *esta cosa (Dieses)* de la esfera de la esencia; la cual (el algo) no es el *algo*, sino distinguiéndose del *otro*, pero reflejándose al mismo tiempo en el otro. La individualidad es todo esto, pero es el *uno* y

como idénticos. El estado en que la nocion se considera ó pone como nocion particular, es el *juicio* (1).

OBSERVACION.

La division ordinaria de las nociones en *claras*, *distintas* y *adecuadas* no pertenece á la ciencia de la nocion, sino á la psicología, pues por nociones claras y distintas se entienden representaciones marcadas con cierto carácter, que no se refiere más que al estado subjetivo de la inteligencia; no hay nada tan extraño á la lógica como esta clasificacion.

La division de las nociones en adecuadas é inadecuadas corresponde mejor á la nocion y áun á la *idea;* pero no expresa más que el acuerdo formal de una nocion ó de una representacion con su objeto, el cual permanece aún como una existencia distinta é independiente.

La division de las nociones en *subordinadas* y *coordinadas* se funda en la manera falsa de considerar la distincion de lo universal y lo particular, y de su relacion, relacion que sólo se establece en esta division por la reflexion exterior (2). Del mismo modo, dividir las nociones en *contrarias*, *contradictorias*, *afirmativas*, *negativas*, etc., es reunir al acaso las determinaciones del pensamiento que pertenecen á la esfera del *sér* ó de la *esencia* en las que han sido ya expuestas, y que no entran de modo alguno en las determinaciones de la nocion como tal.

Pero la verdadera division de la nocion en *universal*, *particular* é *individual* no ofrecerá tampoco más que especies como las anteriores (3), si se separan estas tres determinaciones por la

el *algo*, no como son en la esfera del sér ó de la esencia, sino como son en la esfera de la nocion, es decir, que es la individualidad que repele y contiene á la vez lo universal y lo particular. Esta division y esta relacion constituye el *juicio*. La nocion existe en el juicio como nocion particular en el sentido de que existe en él como nocion *determinada* ó como nocion diferenciada (sugeto ó predicado); pero como los tres momentos de la nocion son indivisibles, existe tambien como nocion idéntica á sí misma, y el movimiento de la nocion á través del juicio y del silogismo consiste en mostrar y realizar esa diferencia y esa unidad.

(1) Véase la nota del párrafo anterior.

(2) En efecto, esta division no es exacta sino suponiendo que lo particular no tiene más que una relaccion accidental ó exterior con lo general, y no considerando lo particular como una determinacion del mismo general.

(3) Esto es, especies, como se las considera ordinariamente; porque se ponen las especies al lado del género, sin demostrar su unidad ni la relacion que con él tienen. *(N. V.)*

reflexion exterior (1). La diferenciacion y la determinacion de

(1) La *universalidad*, la *particularidad* y la *individualidad*, dice Hegel (*Gran Lógica, ciencia de la nocion*, primera parte, pág. 52), son, segun lo que antecede, las nociones determinadas, y podria decirse las *tres* nociones determinadas si se quisiera *contarlas*. Pero se ha demostrado más atrás que el número no es la forma adecuada para expresar las determinaciones de la nocion, y mucho ménos para comprender la nocion misma. El número, por lo mismo que tiene el *uno* por principio, no hace de las cosas contadas más que elementos distintos, exteriores é indiferentes unos á otros, mientras que las varias nociones no forman, como acaba de demostrarse, más que una misma y sola nocion, y no caen una fuera de otra como los números.

En la lógica ordinaria se presentan diferentes divisiones y especies de nociones, y se enumeran en esta forma: *hay* las nociones siguientes, las relativas á la cantidad, á la calidad, etc.; fácil es comprender todo lo irracional de esta manera de tratar las nociones. Ese *hay* no quiere decir sino que se toman tales especies de nociones como se muestran á la inteligencia y como la experiencia las ofrece, y de este modo sólo se forma una lógica empírica, una ciencia singular, un conocimiento *irracional* de lo racional (*eine irrationnelle Erkenntniss des Rationellen*). La lógica dá de este modo un detestable ejemplo, aplicando como lo hace sus propias reglas; pues se permite hacer lo contrario de lo que prescribe, supuesto que enseña que las nociones deben deducirse, y que las proposiciones de la ciencia (y como las demás la proposicion *hay tales y cuales especies de nociones*) deben demostrarse. La filosofía de Kant incurre en otra inconsecuencia; toma para uso de la lógica trascendental y para convertirlas en nociones fundamentales (*Stamm begriffe*) las categorías de la lógica subjetiva, en la cual estas nociones se aceptan y emplean empíricamente. No se comprende bien por qué ha recurrido la lógica trascendental á la lógica ordinaria, puesto que ella misma hubiera podido tomar tambien esas categorías de una manera empírica.

La lógica ordinaria, para decir algo sobre este punto, ha dividido las nociones en *claras* y *oscuras*, *distintas* y *confusas*, *adecuadas* é *inadecuadas*, y podrian añadirse las nociones *completas*, las *superfluas* y otras *superfluidades* por el estilo. Por lo que respecta á la division de las nociones segun su claridad, se nota desde luego que este punto de vista, y la distincion que de él se deriva, no corresponde á la lógica, sino á la psicología. Lo que se llama nocion clara, puede bastar para distinguir un objeto de otro; pero este objeto no es de manera alguna una nocion, sino sólo una representacion subjetiva. La nocion distinta es aquella cuyos caractéres se pueden marcar; propiamente hablando, esta es la nocion *determinada*. Si se percibe en el carácter lo que realmente hay en él, se verá que no es más que una *determinabilidad* ó el contenido simple de la nocion, en cuanto se le distingue de su forma universal. Sin embargo, siendo esta su verdadera significacion, no es la que se le dá de ordinario, sino que se considera el *carácter* como una determinacion, por la cual una inteligencia exterior al objeto (el texto dice *ein Dritter*, *un tercero*; y en efecto, tenemos en el supuesto que se examina, el objeto, la marca ó carácter del objeto, y el tercer término, que es el sugeto que marca ó caracteriza el objeto) marca ó caracteriza este objeto, ó sea lo nocion. El carácter con que la nocion se marca, puede por tanto no ser más que una circunstancia puramente accidental. De ordinario, estos caractéres no expresan determinaciones inmanentes y esenciales de la nocion, sino las relaciones de la nocion, con un entendimiento exterior á ella. El verdadero entendimiento, al contemplar la nocion, no la marca con más caractéres que los que ella misma contiene; pero si pierde de vista la nocion, sus marcas, caractéres ó determinaciones pertenecerán á la *representacion* de la cosa, y no á su nocion.

La nocion *adecuada* tiene un sentido más profundo, puesto que en ella alborea, por decirlo así, el acuerdo de la nocion y de la realidad; pero este acuerdo no es en la nocion, sino en la *idea*, donde reside.

Si el *carácter* de la nocion distinta debe ser una determinacion de la nocion misma,

la nocion están esencialmente contenidas en el juicio, porque juzgar es determinar la nocion.

---

la lógica se verá embarazada con las nociones *simples* que con arreglo á otra division se oponen á las nociones *compuestas;* porque si se marca una nocion simple con un carácter real é inmanente, la nocion dejará de ser simple; y si no se le marca con ningun carácter, no podrá ser nocion distinta; para salir de este embarazo se recurre á la nocion clara. La *unidad*, la *realidad* y otras determinaciones semejantes, son sin duda nociones simples; pero como los lógicos no han podido indicar su verdadera determinacion, se han contentado con clasificarlas entre las nociones *claras*, es decir, se han contentado con no tener ninguna nocion de estas cosas. La definicion determina la nocion, y la determina por el género y por la diferencia especifica; y por tanto, la nocion no es ya una cosa simple, sino que está dividida en dos partes que se pueden contar y sin embargo una nocion tal como la que examinamos, no puede ser una nocion compuesta. Estas dificultades y esta impotencia provienen de que cuando se trata de nociones simples no se vé en su *simplicidad* más que la simplicidad *abstracta*, es decir, la unidad que no contiene la diferencia ni la determinacion, y que no es, por tanto, la verdadera unidad de la nocion. Mientras un objeto no sea más que una representacion, ó un ejemplo, ó una determinacion abstracta del pensamiento, podrá ser un objeto simple en el sentido de la simplicidad abstracta. Los objetos más complejos, como el espíritu, la naturaleza, el mundo y Dios mismo, considerados de este modo, es decir, fuera de su nocion *(begriffios)*, pueden no ser más que simples representaciones expresadas por simples palabras, Dios, la naturaleza, el espíritu; y la conciencia puede detenerse en estas representaciones sin inquietarse para buscar los caractéres y determinaciones propias de tales objetos, pero no debe satisfacerse con estos pensamientos simples y abstractos, pues la conciencia debe percibir el objeto en sus diferencias y en su unidad á la vez. En cuanto á la nocion *compuesta*, no vale más que una mezcla de madera y de hierro *(ein hölzernes Eisen)*. Puede tenerse una nocion de lo compuesto; pero una nocion compuesta es un pensamiento todavía más falso que el materialismo, que supone que la sustancia del alma es compuesta, y que sin embargo se representa como simple el pensamiento. El pensamiento irreflexivo es quien se detiene en la relacion exterior de la composicion, que es la forma más irracional bajo que pueden considerarse las cosas, porque el sér más ínfimo debe tener una unidad interna. Pero lo que es contradictorio, absurdo y bárbaro, es que se haya trasportado al *yo* y á la nocion la forma más vacia de la existencia.

Tambien se dividen las nociones en *contrarias* y *contradictorias*. Si tratándose de la nocion debiera hablarse de las nociones determinadas, seria menester hablar de todas las nociones posibles,— porque todas las determinaciones son nociones y nociones determinadas,—y todas las categorías del sér, así como las determinaciones de la esencia, deberian trasportarse á la esfera de la nocion como especies de la nocion. Por esto en los tratados de lógica se enumeran arbitrariamente y se encuentran nociones *afirmativas*, *negativas*, *idénticas*, *condicionadas*, *necesarias*, etc.; pero como estas determinaciones no pertenecen á la naturaleza misma de la nocion, que por decirlo así las ha dejado tras sí, cuando se introducen en su esfera no se pueden dar sobre ellas más que explicaciones de palabra y superficiales que no tienen interés alguno, precisamente porque no se producen en su verdadero lugar.

En cuanto á las nociones *contrarias* y contradictorias, su distincion se funda en las determinaciones *reflejas* de la *diferencia* y de la *oposicion*. En la lógica ordinaria se les considera como dos especies particulares de nociones; esto es, como dos especies, las cuales cada una existe *por sí* y es indiferente respecto á la otra, y esto sin tener en cuenta el pensamiento dialéctico que hace desaparecer su diferencia. ¡Como si lo *contrario* no fuera tambien *contradictorio!* Se ha visto en su lugar cuál es la naturaleza de las formas reflexivas, así como el tránsito de una á otra. En la nocion, la identidad se ha elevado á lo *universal* y la diferencia á lo *particular*, y la oposicion que habia dado origen á la razon de sér (en la esfera de la esencia) es aquí lo *individual*.

B.—JUICIO.

§ CLXVI.

El juicio es la nocion en el estado de nocion particular, en

Estas determinaciones reflexivas, revistiendo estas formas, han venido á ser lo que son en la nocion. Lo universal se produce aquí no sólo como idéntico, sino como diferente ó contrario respecto á lo particular y á lo individual, y además como opuesto y contradictorio; pero en esta oposicion permanece idéntico á sí mismo, y es la verdadera y absoluta razon de sér, en la que se absorbe su diferencia. Lo mismo sucede con lo particular y con lo individual, que tambien envuelven y contienen todas las determinaciones de la reflexion.

Como el juicio es la relacion de las nociones determinadas, en él es donde debe producirse la verdadera relacion de las nociones. Esa manera de comparar las nociones, que no tiene en cuenta su dialéctica ni el cambio progresivo de sus determinaciones, ó por mejor decir, el vínculo que une las determinaciones opuestas, hace estériles todas las investigaciones relativas á su conformidad y desconformidad. El ilustre Fuler, cuyo espíritu era tan fecundo y penetrante cuando se trataba de percibir y combinar las más profundas relaciones de las cantidades algebráicas, así como Lambert y otros, han buscado con espíritu estrecho en las líneas, en las figuras y en otros signos semejantes, una notacion para expresar las determinaciones y relaciones de la nocion. Lo que tales autores han procurado es elevar, ó para hablar con más exactitud, rebajar las relaciones lógicas, confundiéndolas con el cálculo. Para demostrar la vaciedad de tales investigaciones, no hay más que comparar la naturaleza del signo y de lo que con él se quiere representar. Las determinaciones de la nocion, la universalidad, la particularidad y la individualidad, se diferencian sin duda como las líneas ó las letras del álgebra; además son entre sí opuestas, y por esta razon admiten el *más* y el *ménos* (+ —). Pero aunque nos encerrásemos en la relacion simple de *subsumpcion* y de *inherencia*, se veria que la nocion y sus relaciones son de una naturaleza muy diversa de la de las líneas, las letras y sus relaciones; de la de la igualdad y diferencia de la cantidad, de la del *más* y el *ménos*, y de la superposicion de las líneas, su combinacion en ángulos y su posicion en los espacios que contienen. Lo que distingue estos objetos de la nocion, es que son exteriores unos á otros, y que sus determinaciones son fijas é inmóviles. Cuando se representan las nociones de modo que correspondan con estos objetos, las nociones dejan de serlo; porque las determinaciones de la nocion no son muertas é inmóviles como las números y las líneas, sino determinaciones vivas *(lebendige Bewegungen)*, en las que la diferencia de un lado es inmediatamente la diferencia del otro lado, y en las que la relacion abraza y toca interiormente los términos que la forman. Lo que en los números y en las líneas no es más que una contradiccion, constituye en la nocion su naturaleza propia y esencial. Las mismas matemáticas sublimes que se elevan á la consideracion del infinito, se permiten contradicciones y no emplean ya en la exposicion de estas determinaciones los signos ordinarios; cuando notan la representacion irracional (*) de la aproximacion infinita de dos coordenadas, ó cuando com-

(*) Begriffles en. *Tal es la expresion con que designa Hegel la irracionalidad de una concepcion. Segun Hegel, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño son dos formas de la falsa infinidad cuantitativa, y por esto llama* falta de nocion *ó* contraria *á la nocion, á la representacion de la aproximacion infinita de dos coordenadas. Este punto se dilucida ámpliamente en la* GRAN LÓGICA, lib. 1.º, segunda parte. (Véase § CV.)

cuanto ésta forma una rélacion, cuyos momentos son puestos como diferenciados y no como idénticos. (1)

OBSERVACION.

Se consideran generalmente los dos extremos del juicio, el sugeto y el predicado, como términos independientes y que

---

paran un arco á un número infinito de rectas infinitamente pequeñas, no hacen más que marcar dos líneas rectas, poniéndolas una fuera de otra, ó trazar en un arco líneas rectas que difieren de la curva. Por lo que hace al infinito que se produce en esta relacion, es un infinito referente á la *representacion*.

Lo que ha dado lugar á las investigaciones antedichas, es principalmente la relacion *cuantitativa* que existe entre lo *universal*, lo *particular* y lo *individual*. Lo *universal* tiene un sentido *más lato (heisst weiter)* que lo particular y lo individual, y lo particular tiene un sentido *más lato* que lo individual. La nocion es lo más rico y concreto que existe, porque es el principio y la totalidad de las determinaciones anteriores del sér y de la esencia; por lo tanto, estas determinaciones reaparecen en su esfera; pero será desconocer la naturaleza de la nocion si se toman en ella con la forma abstracta (limitada é imperfecta) con que están en las esferas del sér y de la esencia, y si en la circunscripcion más ámplia de lo universal no se vé más que una multiplicidad *(ein Mehrerer)* ó una cantidad mayor que la del particular y del individual. Como razon de sér absoluta, la nocion es la *posibilidad* absoluta de la *cantidad*, pero tambien lo es de la *cualidad*, es decir, que sus determinaciones están diferenciadas al par cuantitativa y cualitativamente; por tanto, no se consideran en su verdad cuando se las considera sólo bajo la forma de la cantidad. Además, las determinaciones reflejas (de la esencia) son determinaciones *relativas* en las que aparecen sus opuestas; no están, pues, en una relacion exterior como las cantidades; pero la nocion no es sólo eso, porque sus determinaciones son nociones determinadas, y ella misma es la totalidad de estas determinaciones. Es por tanto un procedimiento irracional recurrir á los números y á las relaciones de espacio, en donde las determinaciones caen unas fuera de otras; para comprender la unidad interna de la nocion, este procedimiento es el peor y el ménos científico que puede emplearse. Las relaciones sacadas de las cosas de la naturaleza, por ejemplo, del magnetismo ó del color, nos darian símbolos más verdaderos y profundos; pero como el hombre tiene el lenguaje, que es el signo propio y directo de la razon, es un trabajo supérfluo atormentarse para buscar medios de expresion más imperfectos. Sin embargo, la nocion como tal no puede ser comprendida sino por el espíritu, porque en el espíritu es donde habita, y ella es tambien la que constituye su unidad *(reines selbst ist, es la identidad pura)*. Puede concederse que se empleen las figuras y los signos algebráicos, un procedimiento mecánico ó un cálculo para ayudarse con la percepcion externa; porque así como se recurre á los símbolos para representar la naturaleza divina, puede acudirse á ellos para despertar los presentimientos y para hacer oir como un eco de la nocion; pero nos engañamos si creemos que por este medio podemos expresar la nocion, porque no hay símbolo que sea adecuado á su naturaleza, y más bien sucede lo contrario; quiero decir, que el presentimiento de una naturaleza más alta que se encuentra en el símbolo, es la nocion misma quien lo despierta, y sólo separando de ella desde luego toda demostracion sensible y todo signo, es como puede descubrirse cuál es el signo que más se acerca á su naturaleza. *(Nota de Vera.)*

(1) El juicio es la idea desenvolviéndose en sus tres formas *general*, *particular* é *individual*. *(N. del T.)*

forman determinaciones ó existencias separadas. Segun esto, el predicado no seria más que una determinacion general extraña al sugeto, que no tiene existencia fuera de mi espíritu, y que éste reune al sugeto para formar un juicio. Sin embargo, si la cópula *es* expresa el predicado real del sugeto, no hay sólo entre los dos términos un lazo exterior y subjetivo, sino que el juicio es una determinacion del mismo objeto.

La etimología de la palabra *juicio* (1) tiene en nuestro idioma una significacion profunda, pues quiere decir que la unidad de la nocion es la unidad primera, y que diferenciándose produce la primera division, lo cual constituye el juicio.

El juicio abstracto es la proposicion siguiente: *lo individual es lo universal.* Tal es la primera determinacion del sugeto y del predicado, porque los momentos de la nocion se toman en esta proposicion en su forma inmediata y abstracta. (Las proposiciones *lo particular es lo general* y *lo individual es lo particular*, pertenecen á determinaciones ulteriores del juicio.) Debemos verdaderamente admirarnos de que en la lógica ordinaria ni siquiera se haga mencion del hecho de que en cada juicio se expresa esta proposicion: «*lo individual es lo general,*» ó bien de una manera más determinada, el *sugeto es el predicado*, como por ejemplo: *Dios es el espíritu absoluto.* Sin duda, las determinaciones de la individualidad y de la universalidad del sugeto y del predicado están áun diferenciadas; pero no es ménos cierto que cada juicio expresa la unidad de su relacion.

La cópula *es* dimana de la naturaleza misma de la nocion, que viniendo á ser exterior á sí misma (2), permanece idéntica á sí misma. Lo individual y lo universal, como momentos de la nocion, son determinaciones que no pueden separarse. Las determinaciones reflexas (reflexivas) de la esencia tienen tambien conexion entre sí; pero esta conexion se expresa por el verbo *tener* y no por el verbo *ser*, que expresa la forma de la universalidad que es ó se llama identidad. El juicio es quien constituye la verdadera *particularidad* de la nocion, porque en él se determina y se diferencia conservando su universalidad.

---

(1) *Ur-theil. Primera particion.* Las palabras *dis-judico*, *dis-cerno*, κρίνω, διά-κρίνω, implican la idea de division, pero no de una division radical y primitiva como la palabra alemana. *(Nota de Vera.)*

(2) *Entäusserung*, literalmente en su *exteriorizacion;* y efectivamente, en el juicio el sugeto y el atributo se hacen exteriores uno á otro.

ACLARACION.

Es costumbre considerar el juicio como síntesis de nociones, y áun de nociones diferentes, y la verdad de esta consideracion está en que la nocion efectúa el juicio, y en él se presenta bajo la forma de la diversidad; pero no es exacto hablar de nociones diferentes siendo la nocion, aunque concreta, esencialmente una, y los diversos momentos comprendidos en ella no deben considerarse de diferente especie; tampoco es exacto hablar de síntesis tratándose del juicio, supuesto que hablando de vínculo, los elementos que se unen ó sintetizan debieran pensarse por sí aisladamente y fuera de la síntesis. Este modo de ver extrínseco se determina más cuando se dice que el juicio nace de la union de un sugeto y un predicado. Con lo cual se dá á entender que el sugeto vale extrínsecamente por sí, y que el predicado es una cosa que se nos ocurre, que sacamos de nuestra cabeza (que sólo tiene valor subjetivo). Esta manera de concebir el juicio es opuesta á la significacion de la cópula *es*. Cuando decimos esta rosa es roja ó este cuadro es bello, confesamos que no somos nosotros los que atribuimos á la rosa el color rojo ó á la pintura la belleza, sino que esas son las determinaciones propias de tales objetos. Otro defecto que proviene de la manera vulgar de considerar el juicio en la lógica formal, consiste en que con arreglo á ella el juicio aparece como una cosa accidental, y no se muestra el tránsito de la nocion al juicio; pero la nocion no es, como opina el entendimiento abstracto, una cosa que se estanca en sí y que no tiene progreso, sino que es la forma infinita, la actividad pura, el *punctum soliers* de toda vitalidad, y por tanto lo que se distingue de sí mismo. La division de la nocion en sus diversos momentos, puesta por su propia actividad, forma ó hace el juicio, cuya significacion consiste en ser una particularizacion ó la particularizacion de la nocion, la cual es ya lo particular; pero en la nocion como tal, lo particular no está puesto, sino que se halla en identidad visible con lo universal. Así la semilla, como hemos dicho (§ CLX), encierra y contiene la particularidad de las raíces, de las ramas, de las hojas, etc.; pero estas particularidades primero son dadas y despues puestas por el desarrollo de la semilla, que debe considerarse como el juicio de la planta. Este ejemplo puede ser útil tambien para advertir que ni el juicio ni la nocion pueden encontrarse en nuestra cabeza ni se forman por nosotros. La nocion es lo inmanente de las cosas, y las cosas son lo que son por la nocion, y entender una cosa significa conocer su nocion; y al proceder á juzgar las cosas no es la actividad subjetiva la que atribuye al objeto este ó aquel predicado, sino que lo consideramos en la determinacion puesto en el objeto por su nocion.

§ CLXVII.

En general, no se atribuye más que un valor subjetivo al juicio, y se le considera como una operacion y una forma que no existen sino en el pensamiento reflexivo (1); pero esta distincion no tiene todavía lugar en la esfera de la lógica (2), y la verdadera significacion del juicio es la siguiente: *toda cosa es un juicio*, es decir, toda cosa es el individuo que contiene un elemento interno ó universal, ó bien toda cosa es lo universal individualizado; ó en otros términos, la universalidad y la individualidad se diferencian en las cosas y á la vez permanecen idénticas.

La manera de considerar el juicio como una forma puramente subjetiva, en la que el predicado se añade al sugeto por el pensamiento individual *(Ish)*, no está de acuerdo con la expresion objetiva del juicio. En los siguientes juicios «la rosa es roja,» «el oro es un metal,» no es el *yo* quien une por primera vez estos dos términos. Los juicios se distinguen de las proposiciones en que éstas contienen una determinacion del sugeto que no expresa lo universal, sino un estado, una accion individual ú otras cosas semejantes. *César nació en Roma tal año, hizo la guerra durante diez en las Galias y atravesó el Rubicon*, etc.; estas son proposiciones y no juicios. Seria tambien absurdo clasificar entre los juicios, proposiciones tales como las siguientes: «*he dormido bien esta noche*» ó «*presentad las armas.*» Podria considerarse como juicio, pero como un juicio meramente subjetivo, esta proposicion: «*lo que pasa es un coche,*» si es dudoso que el objeto que se mueve es un coche, ó si es realmente el objeto ó el espectador lo que se mueve. El trabajo del pensamiento consiste aquí en encontrar una determinacion para una representacion que no está suficientemente determinada.

(1) *Selbstbewussten Denken.* El pensamiento que tiene conciencia de sí.
(2) Porque la conciencia pertenece á la esfera del espíritu.

§ CLXVIII.

El juicio constituye el momento de la finidad, porque la finidad de las cosas consiste precisamente en que son juicios, es decir, en que en ellas están unidas su existencia propia *(ihr Daseyn)* y su naturaleza general, su cuerpo y su alma; sin esto no serian; pero estos dos momentos son distintos y pueden ser separados (1).

§ CLXIX.

En el juicio abstracto, *lo individual es lo universal;* lo individual, como término negativo y que está en relacion consigo mismo, es el término inmediatamente concreto (2), y el predicado es el término abstracto é indeterminado, lo universal; pero como están reunidos por la cópula *es*, el predicado debe contener en su universalidad la determinabilidad del sugeto. Lo universal así determinado es lo *particular*, que pone la identidad del sugeto y del predicado; y estando lo particular en un

---

(1) Esto no se aplica más que á la forma, pero á la forma esencial de las cosas. Toda cosa (Pedro) es ella misma, y además su nocion general (hombre). Hegel compara esta relacion á la del alma y el cuerpo; porque el alma es un principio, una nocion que el cuerpo envuelve, y respecto á la cual el cuerpo sólo tiene una existencia limitada y finita, y Hegel quiere decir que el cuerpo y el alma se separan, porque el cuerpo no puede contener el alma; pero debe tenerse entendido que el pensamiento de Hegel es más alto que esta relacion, porque lo que él considera es la forma general y absoluta de la finidad. En efecto, no hay cosas finitas sino porque hay una nocion de finidad, y las cosas finitas no lo son sino por su conformidad con esa nocion. Ahora bien; lo infinito, segun Hegel, es la nocion absoluta, la *idea*, ó mejor todavia, el espíritu y el pensamiento absolutos; siendo así, habiendo escision ó juicio hay finidad, y esta escision no se hace fuera, sino en el seno mismo de la *idea*, pues constituye uno de sus momentos esenciales. Así, por ejemplo, si se considera la naturaleza como un momento esencial de la vida divina, la naturaleza será el momento de la finidad en la existencia absoluta. Por lo demás, el pensamiento ó la idea de la naturaleza ó del mundo, contiene el momento de la finidad. *(Nota de Vera.)*

(2) *Inmediatamente*, porque todavia no hay mediacion, porque el predicado sólo forma una de las determinaciones ó propiedades del sugeto.

estado de indiferencia respecto á la forma del sugeto y del predicado, constituye ó forma el contenido del juicio (1).

OBSERVACION.

El sugeto tiene primero su determinacion expresa y su contenido en el predicado; considerado en sí mismo, el sugeto no es más que una simple representacion ó una palabra vacía. En los juicios «*Dios es el sér más real,*» «*lo absoluto es idéntico á sí mismo,*» Dios y lo absoluto son meras palabras, y en el predicado es donde se expresa la naturaleza del sugeto; éste podrá ser una existencia concreta, pero no puede ser conocido y determinado mediante esta forma del juicio (2).

ACLARACION.

Se dice que es *sugeto* aquello de que se afirma alguna cosa, y predicado lo que se afirma. Esta es una trivialidad que nada preciso enseña sobre la naturaleza de ambos; segun esto, el sugeto es lo individual y el predicado lo universal: en el ulterior desarrollo del juicio sucede que el sugeto deja de ser lo individual inmediato, y el predicado lo universal abstracto, adquiriendo el sugeto la significacion de lo particular y de lo universal, y el predicado la significacion de lo particular é individual. Este cambio de significacion de los términos del juicio tiene lugar en las dos denominaciones de sugeto y predicado.

---

(1) En efecto; la unidad del juicio está en la relacion de los dos términos, relacion que constituye un contenido *particular*, ya se considere lo universal (el predicado) como determinado por lo individual (el sugeto), ya se considere lo individual determinado por lo universal. Lo particular ó el contenido del juicio es por consiguiente indiferente á la forma de ambos (sujeto y predicado), porque es ambos.

(2) Hé aquí el sentido del § CLXIX. Si se considera lo individual como un todo concreto que está en una relacion *negativa consigo* (expresion hegeliana que, como se ha visto, expresa el momento reflexo ó la vuelta de un término sobre sí mismo, que es lo propio y peculiar de un término concreto), lo individual será el término concreto, y lo universal el término abstracto. Por ejemplo, en el juicio *Dios* es bueno, si la palabra Dios expresa la naturaleza divina, el atributo bueno sólo será una de las determinaciones de Dios, y por lo tanto no será más que un término abstracto é indeterminado respecto al sugeto; pero al principio del juicio, es decir, en la primera forma del juicio, el sugeto no tiene este carácter; por lo tanto, no es más que un mero nombre que se trata de determinar conforme á la nocion. (Véanse los §§ CLXXII y LXXIII.)

(Notas de Vera.)

§ CLXX.

Por lo que concierne á la determinabilidad ulterior del sugeto y del predicado, es preciso notar que el primero, en cuanto forma una relacion negativa consigo mismo (§ CLXIII y CLXVI), es el substratum (1), en que el predicado encuentra su fundamento y al que se adhiere; y pues el sugeto es un sugeto inmediatamente concreto, el contenido determinado del predicado no es más que una de las diferentes determinaciones del mismo sugeto, el cual tiene, por consiguiente, un contenido más rico y más extenso que el predicado.

A su vez el predicado, como universal, subsiste por sí mismo, y está en un estado de indiferencia respecto á la existencia ó á la no existencia de tal ó cual sugeto, siendo por consiguiente más extenso que el sugeto; y conteniéndole (2) por tanto sólo el *contenido determinado* (3) del predicado, puede constituir la identidad de los dos términos.

§ CLXXI.

El sugeto, el contenido, el predicado y el contenido determinado que constituye la identidad de los dos términos, aunque están en relacion en el juicio, forman tambien términos diferentes y separados; pero *en sí*, es decir, segun la nocion son idénticos, porque el sugeto no es un todo concreto, sino porque no es una multiplicidad indeterminada, sino una individualidad que constituye la identidad de lo particular y de lo universal, identidad que es precisamente el predicado (§ CLXX).

---

(1) *Das zu grunde liegende Feste*, literalmente *lo que queda en el fondo firme é invariable*; lo cual es así, porque aquí se considera lo universal como inherente á lo individual.

(2) *Subsumirt dasselbe unter sich*. Aquí es lo contrario, es decir, que el sugeto es lo que está contenido en el predicado.

(3) Véase el párrafo precedente. *(Notas de Vera.)*

Además, la identidad del sugeto y del predicado está puesta en la cópula, pero ésta no tiene primero más que un valor abstracto. Es necesario, por consiguiente, que el sugeto se ponga como predicado, y éste como sugeto, para que la cópula sea perfecta (1), determinacion ulterior que hace pasar con la ayuda de la cópula concreta el juicio al silogismo; pero en su desarrollo el juicio no es primero más que la determinacion de la universalidad abstracta y sensible, que debe conducir á la *totalidad*, al *género*, á la *especie* y á la universalidad concreta de la nocion.

---

(1) *Erfüllt*, llena.—Las consideraciones contenidas en los §§ CLXIX, LXX y LXXI, se aplican al juicio en general, y tienen por objeto mostrar las relaciones de los términos y el tránsito de uno á otro, tránsito que tiene su fundamento en la unidad de la nocion; por esto se encuentra el sugeto en el predicado y el predicado en el sugeto, y el contenido del juicio es lo mismo un término que otro, porque la cópula no se refiere sólo al sugeto ó sólo al predicado, sino á ambos; por lo cual la determinacion de los extremos es tambien la determinacion de su relacion, y reciprocamente. Sin embargo, en el juicio, y sobre todo en su punto de partida, la cópula no tiene más que un valor abstracto, es decir, que sólo virtualmente ó en sí y en su nocion *(dem Begriffe nach)* contiene la unidad concreta de los términos; pero esta unidad no está todavía puesta. El desarrollo de las formas del juicio produce esa unidad. «Por lo que concierne la determinacion ulterior del sugeto y del predicado, dice Hegel, ya se ha hecho notar (§ CLXV, nota 3.ª) que en el juicio es donde reciben su verdadera determinacion. En cuanto el juicio no hace más que poner la determinabilidad de la nocion *(die gesetzte Bestimmtheit des Begriffs ist)*, su diferencia tiene la forma *inmediata* y *abstracta;* pero como la nocion no ha llegado aquí todavía á su unidad (como nocion absoluta ó *idea)*, se vé en este punto reproducirse la *existencia (Daseyn)* y el *otro (Anderseyn)*, es decir, la posicion del sér y de la reflexion ó del *sér-en sí;* pero como la nocion es lo que constituye el fondo del juicio, estas determinaciones son tambien indiferentes respecto al sugeto y al predicado; de manera que si una de ellas contiene al sugeto y la otra al predicado, tendrá lugar tambien la reciproca. El *sugeto*, como *individual*, aparece primero como *sér* que *es (das Seyende*, el *Etwas*, el *algo)*, ó bien aparece, siguiendo la determinacion propia del sugeto, como *sér-por-sí (Fursichseyende)*, sobre el que se forma un juicio; por el contrario, el predicado, como *universal*, aparece constituyendo el momento de la reflexion respecto al sugeto *(as diese Reflexion über ihn)*, ó más bien constituyendo la reflexion propia del sugeto, por la cual éste va más allá de su propio estado inmediato (que es el *sér)*, y suprime las determinabilidades que están marcadas con este carácter (el de ser determinabilidades inmediatas); es decir, que lo *universal* aparece como el *sér-en-sí* del sugeto.—Por tanto, si se parte de lo individual como de un término primero é inmediato, y se eleva por el juicio este término á lo universal, éste que no es más que lo universal en sí *(an sich seyende)*, uniéndose á lo individual, adquiere la existencia *(Daseyn)* ó viene á ser un *sér-por-sí.*—Tal es la significacion objetiva del juicio que constituye, y es la verdad y el fundamento de las formas anteriores y que ya se han pasado. Lo que *es* viene *á-ser* y *cambia;* lo finito se absorbe en lo infinito; la *existencia concreta* sale de la *razon de ser* y se manifiesta en el fenómeno *(hervorgeht in die Erscheinung);* los *accidentes* manifiestan la riqueza de la *sustancia*, asi como su potencia. En la esencia, *un* término *aparece* en el *otro*, manifestando así su relacion *necesaria*. Este tránsito y este aparecer se convierten ahora en la *division originaria* de la nocion, que trayendo lo individual al ser-en-sí de su universal, determina por lo mis-

El desarrollo sucesivo de las formas del juicio, que no se consideran ordinariamente más que como *especies* de *juicio*, manifiesta su conexion íntima y su verdadera significacion. Es necesario notar que la enumeracion de estas especies se hace al acaso, y que no se distinguen los juicios más que por diferencias superficiales y groseras. Así, por ejemplo, la diferen-

---

mo lo universal como realidad *(als Wirkliches*, como sér *real)*: no hay aquí más que una misma y sola cosa; porque lo individual, elevándose á lo universal, no hace más que reflejarse sobre sí mismo; y lo universal, descendiendo á lo individual, no hace más que poner su propia determinacion... Así, si como acaba de verse, lo universal constituye el *en sí* del sugeto, y éste la existencia *(Daseyn)* ó el sér existente, la recíproca es tambien la verdad, y el sugeto es el *sér-en-sí*, y lo universal es el *sér existente*. El *sugeto sin el predicado* es lo que era la *cosa sin sus propiedades* en la esfera de la esencia, la *cosa-en-sí* vacía é indeterminada. Por consiguiente, el predicado es lo que primero diferencia y determina la nocion, y el mismo predicado introduce en el sugeto el elemento de la *existencia* (la determinabilidad). En virtud de este universal determinado, lo individual se encuentra colocado en una relacion exterior, lo cual le dispone á recibir la accion de otras *cosas*, y produce su accion recíproca sobre ellas. *Lo que es actualmente (Was da ist*, el *Daseyen)* sale de su *sér-en-sí*, y pasa al elemento de los vínculos y relaciones—de las relaciones negativas y del juego recíproco de la realidad,—lo cual es una *continuacion* de lo individual en otro término distinto y constituye la universalidad, y esta identidad no es obra de nuestra reflexion ni tampoco es una identidad virtual, sino una identidad que está puesta en el juicio; porque el juicio es la relacion de dos términos, y la cópula expresa que el *sugeto es el predicado*... Por tanto, si se considera el sugeto como el término independiente *(selbstandige)*, el predicado no subsistirá por sí mismo sino en el sugeto, y será á él *inherente;* y si se le separa del sugeto, no será más que una determinabilidad *individualizada (vereinzelte)* de este último, ó una de sus propiedades, y el sugeto será el término concreto, la totalidad de las determinaciones múltiples, una de las cuales es el predicado; el sugeto será, por consiguiente, lo universal. Mas por otro lado, el predicado es lo universal independiente, y el sugeto, por el contrario, no es más que una de sus determinaciones; y así el predicado contiene *(subsumirt)* el sugeto: la individualidad y la particularidad no son por sí mismas, sino que tienen su esencia y su sustancia en lo universal. El predicado expresa el sugeto en su nocion, y lo individual y lo particular no son más que determinaciones contingentes en el predicado, que es su posibilidad absoluta... Pero la identidad que hace que las mismas determinaciones convengan al sugeto y al predicado, no existe primero más que virtualmente y *en sí* en el juicio; porque la relacion de los dos lados ó términos está *puesta* en el juicio, pero los dos lados están en él primero diferenciados. En otros términos, la identidad constituye el fondo de la relacion del sugeto y del predicado, y esta identidad es una determinacion de la nocion, siendo la nocion misma por su esencia relacion; y por esto es lo *universal*, porque constituye la identidad positiva del sugeto y del predicado; pero es tambien la nocion lo universal *determinado*, porque la determinabilidad del predicado es la determinabilidad del sugeto; y por último, la nocion es asimismo lo *individual*, porque en ella está la unidad negativa en que se encuentra suprimida la independencia de los extremos.—Sin embargo, esta identidad no está aún puesta en el juicio, porque la cópula no es más que la relacion todavía indeterminada del sér en general: *A* es *B*, pues la independencia de las determinabilidades de la nocion ó de los extremos es la realidad que la nocion tiene en el juicio. Si en él estuviese puesta la cópula como unidad completamente determinada y perfecta del sugeto y del predicado, ya no sería juicio, sino silogismo. *(Gran Lógica, Ciencia de la nocion*, primera parte, pág. 70.) *(Nota de Vera.)*

cia de los juicios positivos, categóricos y asertóricos, es por una parte indeterminada, y por otra señalada al acaso. Deben considerarse las diversas formas del juicio, como deducidas por una necesidad interna unas de otras, y como un desarrollo de las determinaciones de la nocion, porque el juicio no es más que la nocion determinada.

Respecto del *sér* y de la *esencia*, las nociones determinadas como juicios no son más que una reproduccion de su determinacion; pero estas determinaciones están puestas aquí en la relacion simple de la nocion.

ACLARACION.

Las diversas especies del juicio no se deben comprender como una multiplicidad empírica, sino como una totalidad determinada del pensamiento; por haberlo hecho así, tiene Kant un gran mérito. Aunque la division de los juicios hecha por él en cualitativos, cuantitativos, de relacion y de modo, con arreglo al schema de su tabla de categorías, debe reputarse insuficiente por la aplicacion meramente formal del schema de las categorías y por su contenido, en el fondo de ella se vé manifiesta la necesidad de determinar las diversas especies de juicio con arreglo á las formas universales de la misma idea lógica; por esto nosotros establecemos tres especies principales de juicios correspondientes á los tres grados del *sér*, de la *esencia* y de la *nocion*. La segunda de estas especies corresponde así al carácter de la esencia como al grado de la diferencia, y es por tanto en sí duplicada. El motivo intrínseco de sistematizar el juicio debe buscarse, en que siendo la nocion la unidad ideal del sér y de la esencia, el desarrollo de la nocion produciéndose como juicio debe reproducir ambos grados (el sér y la esencia) en forma racional, mientras la nocion misma se muestra como determinando el verdadero juicio. Las diversas especies de juicio no están una al lado de otra y al mismo nivel, pues deben considerarse como graduadas, y su diferencia se funda en la significacion lógica del predicado. Esta verdad se manifiesta en la conciencia ordinaria cuando se atribuye poca fuerza de juicio á los que sólo los forman por el estilo de los siguientes: *la pared es verde, la estufa está caliente;* mientras que creemos que verdaderamente se sabe juzgar cuando se aprecia si una obra de arte es bella ó una accion es buena. En los juicios de la primera especie el contenido aparece como mera cualidad abstracta, y para afirmar su presencia basta la observacion inmediata; pero cuando se afirma la belleza de una obra de arte ó la bondad de una accion, es menester comparar el objeto con lo que debe ser, esto es, con su nocion.

A.—JUICIO CUALITATIVO.

§ CLXXII.

El juicio inmediato es el juicio de la *existencia (Daseyn)*. El sugeto está aquí puesto en lo universal, que forma su predicado, y que expresa una cualidad inmediata, y por consiguiente sensible (1). La forma del juicio positivo es la siguiente: «*lo individual es lo particular* (2);» pero por otro lado, lo individual *no es* lo particular *(ein Besonderes)*, es decir, que la cualidad individual (3) no responde á la naturaleza concreta del sugeto, y de aquí el segundo juicio *negativo*.

OBSERVACION.

La lógica ordinaria considera estos juicios «*la rosa es roja*» ó «*la rosa no es roja*,» como capaces de contener una verdad. Estos juicios pueden, en efecto, ser verdaderos; pero solamente en la esfera limitada de la percepcion, de la representacion y del pensamiento finito. Esto procede de que siendo finitos dichos juicios, su contenido no encierra la verdad. Lo verdadero tiene su fundamento en la forma, es decir, en la nocion y en la realidad que le corresponde. Ahora bien; esta verdad no se encuentra en el juicio cualitativo (4).

---

(1) Todas las intuiciones y representaciones inmediatas y sensibles, están comprendidas ó caben en este juicio. *La rosa es roja*, *el sol es redondo*, pueden servir de ejemplo de este juicio.

(2) En la *Gran Lógica*, el primer juicio es: «*lo individual es lo universal;*» y en efecto, por esta forma principia el juicio cualitativo. El juicio que tiene por predicado lo *particular*, es deducido de aquél. Por lo demás, este juicio se indicó en el § CLXVI; sobre la deduccion de estos juicios, véanse los siguientes párrafos.

(3) *Einzelne qualität.* Es decir, el predicado, que no es más que una cualidad y una de las cualidades del sugeto. *(Notas de Vera.)*

(4) Por lo mismo que en la lógica absoluta la forma y el contenido son inseparables, un cambio de forma afecta á la vez la forma y el contenido; lo cual quiere decir que las diferentes formas de juicio no tienen ni la misma significacion ni el mismo valor ob-

ACLARACION.

En la práctica de la vida se consideran como sinónimos la exactitud y la verdad, y se habla de la verdad de un contenido como se hablaria de su exactitud. La exactitud se refiere á la formal correspondencia de nuestros conceptos con su contenido, háyanse éstos formado de cualquier modo, mientras que la verdad consiste en la conformidad del objeto consigo mismo, ó sea con su nocion. Puede decirse con exactitud: Fulano está enfermo, Fula-

---

jetivo. La antigua lógica, que considera estas formas como meramente subjetivas y sin contenido propio, las toma y emplea al acaso, y de un modo indiferente, llenándolas por decirlo así, de materia sensible y extraña. Y así, aunque estas formas sean necesarias y absolutas segun dicha lógica, no contienen verdad objetiva, y toda su verdad proviene de esa materia que se les añade procedente del exterior. De aquí se sigue por una parte que la antigua lógica no comprende la verdadera significacion de esos juicios, y por otra que confunde los juicios más diferentes. Así, por ejemplo, esta rosa es roja; esta electricidad es negativa; esta accion es buena, ó esta obra de arte es bella, son juicios que la lógica formal pone en la misma línea, pues todos pertenecen á los que en ella se llaman *afirmativos*. Sin embargo, el más ligero exámen basta para ver que estos juicios no tienen el mismo valor, y que por lo tanto no se deben colocar en una misma categoría. La misma conciencia vulgar é irreflexiva los distingue, porque en la vida ordinaria no se tendrán por iguales en capacidad á los que forman juicios de la primera especie y á los que los forman de la segunda ó de la tercera. En efecto, los juicios que hemos escrito arriba, difieren entre sí por la forma y por el contenido (me refiero al contenido lógico); es decir, difieren por la naturaleza de los términos, y asimismo por la relacion que los une. En el primer juicio (la rosa es roja), el predicado expresa la simple cualidad, lo más inmediato y exterior que hay en la cosa, y lo que es objeto de la simple percepcion sensible; en el segundo (esta electricidad es negativa), expresa el predicado una determinacion refleja, y en el tercero una determinacion que dice lo que debe ser el sugeto, esto es, una determinacion de su nocion. Mas por lo mismo que los atributos difieren en los diversos juicios, los sugetos y las relaciones del sugeto y del atributo deben diferir tambien, pues si el sugeto es el mismo no se toma en igual sentido. Así en estos juicios: *este hombre es blanco; este hombre es justo;* hombre solo nominalmente es el mismo sugeto, porque no se considera en ellos la misma parte ó el mismo aspecto del hombre. En cuanto á la relacion del sugeto y del atributo, es evidente que no es la misma en los diversos juicios, porque no es más que una relacion inmediata y exterior en el juicio de cualidad, mientras que es una relacion mediata y más íntima en el juicio de la *reflexion* y de la *nocion*, por lo cual en el primero el atributo puede ó no convenir al sugeto, y en los otros dos le conviene necesariamente. Así la rosa no es necesariamente *roja*, sino que puede ser amarilla, blanca, etc., al paso que la electricidad es necesariamente negativa, y la obra de arte es todavía más necesariamente bella, porque si no lo fuera no seria obra de arte. Siendo así, todos los juicios no contienen el mismo grado de realidad y de verdad, aunque todos puedan ser exactos; pues la exactitud y la verdad, dice Hegel, no son una misma cosa: y si hubiera de llamarse verdad á la exactitud de una intuicion ó de una percepcion sensible, ó á la correspondencia de la representacion con su objeto, no habria palabra para expresar la verdad que es materia y fin de la filosofía; al ménos deberia llamarse á ésta verdad de la razon, y en este caso todos convendrian en que juicios como los siguientes: *Ciceron era un gran orador; es de noche;* no son verdades de la razon. (Véanse los párrafos siguientes.) *(Nota de Vera.)*

no ha robado; pero el contenido de estos juicios no es verdadero, porque un cuerpo enfermo no corresponde á la nocion de la vida, y el hurto es un suceso que no corresponde á la nocion de los hechos humanos. Por estos ejemplos se puede comprender que áun cuando sea exacto un juicio inmediato, en el que se afirme una cualidad abstracta de un individuo tambien inmediato, podrá no encerrar verdad alguna, por cuanto el sugeto y el predicado no estarán en tal juicio en la relacion de la realidad y de la nocion. Además, la no verdad de los juicios inmediatos consiste en la no correspondencia de la forma y del contenido. Cuando se dice *esta rosa es roja*, está en la esencia de la cópula unificar el sugeto con el predicado; pero la rosa como objeto concreto no es sólo roja, sino olorosa, tiene una figura determinada, y otras muchas determinaciones no contenidas en el predicado del juicio antedicho; por otra parte, este predicado como universal abstracto no conviene sólo al sugeto indicado, pues hay otras flores y otros objetos que tambien son rojos. En los juicios inmediatos, el sugeto y el predicado sólo se tocan en un punto, pero no coinciden en los demás; otra cosa muy diversa ocurre en los juicios de la nocion. Cuando se dice esta accion es buena, se forma un juicio de nocion; y debe advertirse que en estos juicios no hay entre el sugeto y el predicado aquella relacion extrínseca y lata que se encuentra en los juicios inmediatos, pues mientras en éstos el predicado consiste en una cualidad abstracta que puede ó no convenir al sugeto, en el juicio de nocion, por el contrario, el predicado es el alma del sugeto, por la cual éste se determina como el cuerpo de tal alma.

§ CLXXIII.

En esta primera negacion la relacion del sugeto y del predicado no está borrada. El predicado conserva, por tanto, su carácter de universalidad relativa, de la que sólo está negada una determinabilidad. Así el juicio «*la rosa no es roja*» contiene el pensamiento de que la rosa no carece de color, es decir, que tiene otro color, lo cual producirá un juicio positivo; pero lo individual no es una cosa universal, y de aquí nace un tercer juicio: 1.° bajo la forma de esta relacion idéntica y vacía, *lo individual es lo individual: Juicio idéntico;*—2.° conteniendo la desproporcion absoluta del sugeto y del predicado: *Juicio infinito.*

OBSERVACION.

El espíritu no es el elefante, el lobo no es la escudilla, son proposiciones bien hechas, pero absurdas; lo mismo que las proposiciones idénticas, *el lobo es el lobo, el espíritu es el espíritu*. Estas proposiciones expresan, sin embargo, la verdad del juicio inmediato y cualitativo, pero no contienen ningun juicio y no pueden producirse más que en el pensamiento subjetivo que tiene la facultad de mantener y de dar en cierto modo realidad á las abstracciones; considerados en su significacion objetiva, estos juicios expresan la naturaleza de los séres y de las cosas sensibles, porque por una parte conducen á una identidad vacía, y por otra á una relacion más concreta, para la cual la diferencia cualitativa de los términos de la relacion es completamente inadecuada (1).

(1) Para comprender bien esta teoría del juicio, es menester tener presente los siguientes puntos: primero, que la unidad de la *nocion*, que se divide en el juicio, está en él virtualmente contenida, y que las transformaciones sucesivas del juicio no tienen más objeto que pasar de esta unidad virtual y abstracta á la unidad concreta y realizada (en el silogismo), y que por consiguiente el juicio no expresa más que una verdad limitada ó un momento finito de la nocion; segundo, que la nocion conserva su unidad (en el juicio) en la cópula y por la cópula, ó por mejor decir, que la cópula ó la relacion de los términos no es otra cosa más que su nocion comun, y por consiguiente la cópula (afirmativa ó negativa) afecta los dos términos del juicio, por lo cual pueden convertirse, produciéndose así la transformacion sucesiva de sus formas; tercero, que para comprender bien estas transformaciones, es necesario prescindir de todo dato empírico; pero al mismo tiempo hay que considerarlas desde un punto de vista objetivo, como teniendo una relacion real con las cosas, y además un contenido lógico é ideal; así, por ejemplo, el contenido del juicio *asertórico* no es el mismo que el del juicio *apodíctico*. Ahora bien, el primer juicio, el juicio más abstracto que sirve de punto de partida á todos los demás, es este: *lo individual es lo universal;* los dos términos que lo forman se llaman *sugeto* y *predicado*, denominaciones que pueden adoptarse, pero que aquí no son más que dos palabras (§ CLXIX) cuyo valor se trata de determinar, y este valor no puede determinarse sino por su nocion; porque si se nos dice que el sugeto es *tal cosa* y el predicado *tal otra*, nos serviremos del juicio, es decir, del sugeto mismo y del predicado mismo, para determinar lo que son, ó bien de la definicion que, como se verá, pertenece á una esfera ulterior de la nocion, y que supone el juicio como un momento que ya se ha pasado y que se ha determinado. Por lo tanto, aquí tenemos las determinaciones más abstractas de la nocion, las cuales, como se ha visto en el § CLXV, son que *lo individual es lo universal;* y como estos dos términos, y por lo tanto la cópula, están aquí en estado inmediato, es decir, como no ha habido todavía mediacion ó negacion, este juicio es un juicio positivo. Así pues, *lo individual es lo universal;* de donde se sigue inmediatamente que *lo universal es lo individual*. En el primer juicio, el predicado es lo que determina el sugeto; en el segundo, el sugeto determina el predicado, porque el predicado está en el segundo juicio individualizado por el sugeto. La

ACLARACION.

El juicio negativo infinito, en el cual no hay relacion entre el sugeto y el predicado, se presenta en la lógica formal como una curiosidad sin valor ni significacion; pero en realidad no debe considerarse este juicio como una mera forma accidental del pensamiento subjetivo, porque es el resultado inmediato de la dialéctica de los juicios anteriores (el afirmativo y el simplemente negativo), cuya finidad é insuficiencia pone de manifiesto. Puede servir de ejemplo objetivo del juicio negativo infinito el delito. El que comete un delito, un robo, por ejemplo, no sólo niega, como en las cuestiones de derecho civil, el derecho de otro sobre una cosa determinada, sino que pro-

---

rosa es *roja;* si lo rojo determina la rosa en este juicio, á su vez es determinado por ella, porque aquí no se enuncia lo rojo en general, sino lo rojo de la rosa, lo rojo individualizado por ella. Sin embargo, diciendo que *lo individual es lo universal* y que *lo universal es lo individual*, no se quiere decir que lo individual deje de serlo universalizándose, y que lo universal deje de serlo individualizándose, porque en este caso ya no habria juicio, sino sólo que lo individual en cuanto está en relacion con un término universal se universaliza, y lo universal en cuanto está ligado por esta relacion está individualizado. Así, 1.º, el juicio *lo individual es lo universal*, quiere decir tambien que *lo individual inmediato no es lo universal*, porque el predicado tiene una circunscripcion más grande que el sugeto, y éste á su vez es un término que existe inmediatamente *por sí*, y es lo opuesto de lo universal abstracto tal como en este juicio se pone; y 2.º, *lo universal es lo individual*, quiere tambien decir que *lo universal no es lo individual;* porque el sugeto expresa una universalidad, un término concreto, que envuelve en su circunscripcion indeterminada cualidades, propiedades y accidentes distintos del predicado, que no es por consiguiente una propiedad individual como indica el predicado; así en los dos juicios

«La rosa es roja»
«Lo rojo es rosa»

por una parte lo rojo tiene una circunscripcion más ámplia que la rosa, y la rosa por otra parte existe por sí, es decir, es una cosa distinta de lo rojo. Y recíprocamente, lo rojo que se individualiza en la rosa no es lo rojo en general; por consiguiente, lo rojo tiene relaciones, que aquí son indeterminadas, con otras cosas además de la rosa, y no es una simple individualidad, como pudiera hacerlo creer el segundo juicio. De donde se sigue que las dos proposiciones deben ser negadas, y que el juicio *positivo* pasa al *negativo*. Lo que constituye la imperfeccion, la no-verdad *(Unwahrheit)*, segun la expresion hegeliana, del juicio positivo, es precisamente que en él se hallan los términos en estado inmediato, por lo cual su relacion es meramente superficial y externa. La rosa es roja, pero no es ó puede no ser roja, y recíprocamente lo rojo es la rosa, pero es ó puede ser una cosa diferente de la rosa. El juicio negativo constituye por lo tanto la verdad del juicio positivo. *Lo individual no es lo universal*, es la forma de este juicio. Pero diciendo que lo individual no es lo universal, no se quiere decir que el sugeto no tenga predicado, sino sólo que tiene otro predicado que no es el inmediato é indeterminado. La verdadera expresion del juicio negativo es por consiguiente *lo individual*, es *lo particular*. Esta fórmula es la expresion positiva del juicio negativo. En efecto, negando el predicado del sugeto, se afirma de él implícitamente otro predicado; diciendo que la rosa no es roja, no se excluye la rosa de la circunscripcion del color, si no se dice que su color no es el rojo en general, sino tal rojo determinado ó algun otro color. En

piamente niega el derecho en general, por lo cual no sólo está obligado á restituir lo robado, sino tambien á sufrir la pena. Los negocios civiles son ejemplos de juicios simplemente negativos, porque lo que en ellos se niega no es el derecho en general, sino un derecho particular; en estos asuntos sucede lo mismo que en el juicio «esta flor no es roja,» por el cual se niega de la flor ese color particular, pero no el color en general, pues la flor puede ser azul, amarilla, etc. La muerte puede tambien considerarse como un juicio negativo infinito, á diferencia de la enfermedad, que no es más que un juicio simplemente negativo; en ella se detiene ó niega sólo esta ó aquella funcion vital, mientras que en la muerte el cuerpo y el alma se separan segun la expresion vulgar, es decir, que no hay relacion entre el sugeto y el predicado, porque uno está totalmente fuera del otro.

---

cuanto al juicio positivo *lo universal es lo individual*, tambien envuelve este otro *lo universal no es lo individual;* lo cual quiere decir que el predicado, por lo mismo que lo es de un sugeto universal no es sólo lo individual, sino que lo sobrepuja, esto es, que es lo particular. *Lo universal es lo particular*, es por consiguiente tambien en este caso la expresion positiva del juicio negativo. Lo rojo no es sólo el color de la rosa, sino un color *particular*. Así el juicio negativo no es primero una negacion absoluta, sino relativa ó que contiene una afirmacion, y la expresion de esta afirmacion es *lo individual*, ó *lo universal es lo particular*. Ahora bien; cualquiera de estos juicios, por razones análogas á las que acabamos de indicar, dá este otro juicio: *lo individual* ó *lo universal no es lo particular*, ó *es distinto de lo particular;* lo que trae otro juicio negativo, el cual difiere del primero en que es la segunda negacion ó la negacion de la negacion, es decir, la negacion que no sólo niega lo universal de lo individual y lo individual de lo nniversal, sino lo particular juntamente de lo individual y de lo universal. La rosa que no es roja (primera negacion) no tiene un color particular cualquiera, sino un color propio, inseparable de ella, el color de la rosa, en una palabra. *Lo individual no es lo particular*, quiere, pues, decir que *lo individual no es más que lo individual*, ó *lo individual es lo individual; y lo universal no es lo particular*, quiere asimismo decir: *lo universal es lo universal*. Tal es el juicio negativo *infinito*, es decir, el juicio en que la desproporcion entre el sugeto y el predicado es demasiado grande para que haya ninguna relacion entre ellos. *El espíritu no es lo rojo, la rosa no es el elefante*, son ejemplos de estos juicios, los cuales son á la vez exactos y absurdos; son absurdos, porque afectan ser juicios no siéndolo en realidad, puesto que no hay relacion entre el sugeto y el predicado; y son exactos, porque demuestran la insuficiencia de los juicios puramente positivos y negativos, ó del juicio de la cualidad en general, y la necesidad de otro juicio. En efecto, lo individual ó lo universal niega en ellos (en dichos juicios) la relacion puramente cualitativa ó de existencia *(Daseyns)*, porque son términos más concretos que envuelven y sobrepujan esa relacion, la cual no basta por consiguiente para expresarlos. *Lo individual es lo individual* ó *lo universal es lo universal*, quiere decir que *lo individual* y *lo universal*, y por consiguiente tambien *lo particular*, por esa vuelta sobre ellos mismos, se ponen como términos concretos, en los cuales las determinaciones de la cualidad no son más que momentos que ya han atravesado, y esto es lo que dá ocasion al *juicio de la reflexion*. Por lo demás, la significacion objetiva ó los ejemplos de tales juicios los dá la esfera del sér lo mismo que la de la esencia. Así, *lo individual es lo individual*, es el *algo*, el *Etwas* que *tiene cualidades*, es la *cosa*, el *Ding* con sus propiedades, ó bien lo *real*, el *Wircliches* con *sus posibilidades múltiples*, ó la sustancia con sus accidentes, de donde se deduce fácilmente la reciproca, á saber: *lo universal es lo individual*, ó *las diversas cualidades constituyen el algo*, etc. Sólo que entre estos ejemplos el más apropiado es el primero, porque pertenece á la esfera del sér ó de la simple cualidad, mientras que en los otros la *forma cualitativa* del juicio se reproduce combinada con otros elementos y determinaciones. *(Nota de Vera.)*

B.—JUICIO DE LA REFLEXION.

§ CLXXIV.

Lo individual como tal (es decir, reflejándose sobre sí mismo), puesto en el juicio tiene un predicado, respecto del cual permanece el sugeto como un término distinto y extraño.

En la *existencia reflexiva* (1), el sugeto no es ya un término inmediato y cualitativo, sino que tiene relacion y conexion con otros términos, con un mundo exterior; la universalidad toma aquí el carácter de esta relatividad. Tales son, por ejemplo, los términos universales, útil, dañoso, grave, ácido, ó bien deseo, etc. (2).

§ CLXXV.

1.° *El sugeto, lo individual como tal* (juicio singular), *es lo universal.* 2.° En esta relacion el sugeto se eleva sobre su singularidad, va más allá de este límite; pero esta extension de sus límites es obra de la reflexion exterior y subjetiva, y produce primero la *particularidad* indeterminada. Tal es el juicio *particular*, que lo mismo es inmediatamente positivo que negativo, y en el que lo individual se ha dividido, encontrándose

(1) *Existenz.* (Véanse los §§ CXXII y CXXIII.)

(2) Lo que distingue el juicio de la *reflexion* ó *reflejo* del juicio puramente cualitativo, es que el predicado no es ya una cualidad abstracta é inmediata, sino que está constituido de manera que por su medio el sugeto entra en una esfera más lata y más concreta de relaciones. Cuando se dice *esta rosa es roja*, no se considera el sugeto más que en su existencia inmediata y prescindiendo de sus relaciones con otro término de él, mientras que en el juicio *esta planta es saludable*, se considera la planta puesta por su predicado en relacion con un término distinto de ella, es decir, con la salud que conserva ó restablece. Los predicados de esta clase de juicios son determinaciones reflejas, por las cuales se va más allá de la existencia inmediata del sugeto, sin llegar, sin embargo, á la nocion. *Tal cosa es perjudicial ó útil, la pena escarmienta, el hombre es mortal, las cosas son transitorias*, son juicios de esta esfera. *(Nota de Vera.)*

en relacion en parte consigo mismo, y en parte con otro que no es él mismo. 3.° *Algunos individuos son lo universal*, por donde lo particular se convierte en universal, ó bien lo universal, que está determinado por la individualidad del sugeto, es la *totalidad* (1), el carácter comun de muchos individuos, es decir, *la universalidad ordinaria de la reflexion.*

ACLARACION.

Determinándose el sugeto en el juicio universal como universal, se eleva sobre la mera individualidad. Cuando decimos esta planta es saludable, se dá á entender que no sólo esta planta, sino otras muchas, lo son tambien; y de aquí el juicio particular: algunas plantas son saludables, algunos hombres son inventores, etc. Por virtud de la particularidad el individuo inmediato pierde su carácter, y coexiste con otros; el *hombre* no es ya este *hombre*, un hombre individual, sino que existe con otros y es uno de ellos, por lo cual pertenece á lo universal y á él se eleva. El juicio particular puede ser positivo y negativo; v. g., si algunos cuerpos son elásticos, otros no lo son, y de aquí el tránsito á la tercera forma del juicio de la reflexion, que es el juicio de la totalidad. (Todos los hombres son mortales, todos los metales son conductores de la electricidad.) La totalidad es la forma de la universalidad que satisface á la reflexion; los individuos le sirven de fundamento, y nuestra actividad subjetiva los sintetiza y determina como un todo. Aquí lo universal parece un vínculo exterior que abraza los individuos subsistentes por sí, y entre sí recíprocamente indiferentes; pero en realidad lo universal es el motivo, el cuerpo, la raíz y la sustancia del individuo. Considerando, por ejemplo, á Cayo, Tito, Sempronio y á los demás habitantes de una sociedad ó territorio, el que todos sean hombres no es sólo una cosa comun á cada uno, sino su universal, su especie; y todos esos individuos no serian sin esa especie suya. Otra cosa sucede con la superficial universalidad, que lo es sólo de nombre, que de hecho es algo que conviene á los individuos, y que es comun á los mismos: se ha observado, por ejemplo, que los hombres, á diferencia de los animales, tienen de comun el estar provistos de orejas; pero es claro que áun cuando alguno no las tuviese, no cambiaria por eso su propio sér, su carácter, su capacidad, etc. Al contrario, seria absurdo decir que Cayo tal vez no sea hombre, pero es valiente, instruido, etc.

(1) *Allheit, Gemeinschaftlichkeit.* La coleccion de individuos ó la generalizacion ordinaria que no alcanza á la nocion en su unidad y en su simplicidad, sino que junta y une los términos por sus caractéres exteriores y hace de ellos un *todo*. Así tenemos el *este (dieses)*, los *algunos (einige)* y la *totalidad*, que forman los tres momentos del juicio reflexivo. (Véase el párrafo siguiente.) *(Nota de Vera.)*

Lo que el hombre individual es en particular, lo es porque ante todo es hombre en general, y esta universalidad no es una cosa extrínseca coexistente con las otras cualidades abstractas y con las meras determinaciones de la reflexion, sino lo que penetra y en sí contiene todas las particularidades.

§ CLXXVI.

Por lo mismo que el sugeto está determinado, como teniendo una significacion universal, se pone la identidad del sugeto y del predicado, y la determinacion del juicio toma un carácter de indiferencia. La unidad del contenido, que, por su vuelta negativa sobre sí mismo, produce la identificacion del sugeto y del predicado, dá á la relacion del juicio el carácter de la *necesidad* (1).

---

(1) En el juicio cualitativo, que es el juicio inmediato, las transformaciones se refieren sobre todo al predicado, porque en este juicio el predicado es quien determina el sugeto, el cual aparece como el *substratum* ó elemento fijo de sus determinaciones. Este juicio puede llamarse juicio de *inherencia*. Pero como lo individual se eleva á lo universal, mediante el movimiento del juicio cualitativo, lo cual hace que lo individual se refleje esencialmente sobre lo universal, las transformaciones del juicio se refieren en este caso al sugeto, siendo el predicado lo que constituye el elemento fijo y esencial del juicio; este juicio podria por tanto llamarse juicio de subsumpcion *(submittese)*. Hé aquí ahora la deduccion de estos juicios. En primer lugar, lo *individual* y lo *universal* no son ya aquí inmediatos y abstractos, sino mediatos y concretos, y sus caractéres, así como su relacion, son esenciales y reflejos. Por tanto, ya no se trata de lo individual en general—la rosa en general—que tiene un carácter indeterminado—lo rojo, lo blanco, etc.,—sino que tenemos tal individuo ó este individuo *(ein dieses*, un *tal* ó un *este*) que tiene un carácter esencial y determinado; de manera que el primer juicio es como sigue: «*Este individuo es esencialmente lo universal;*» «*esta planta es esencialmente saludable.*» Tal es el juicio singular de la reflexion. Como aquí hay tambien desproporcion entre el sugeto y el predicado, pudiera creerse que este juicio dá inmediatamente este otro: «*Este individuo no es lo universal,*» como sucede en el juicio cualitativo. Pero como los términos están ligados en el juicio de la reflexion por una relacion esencial, la desproporcion no existe entre el sugeto entero y el predicado, sino entre éste y la parte del sugeto que marca la singularidad del juicio; de manera que la negacion afecta aquí á la singularidad del sugeto, y no al sugeto entero. Así *este* llama al *no-este (nicht, dieses)*. «*Esta planta es saludable,*» llama este otro juicio: «*no esta sola planta es saludable,*» ó lo que es lo mismo, «*hay otras plantas ó algunas plantas que son saludables.*» Este es el juicio *particular* de la reflexion. Pero los *algunos* llaman necesariamente los *no-algunos*, y por consiguiente el juicio particular puede ser así positivo como negativo. «*Algunos hombres son felices,*» «*algunos hombres no son felices.*» Por consiguiente, el juicio particular es un juicio indeterminado, pues no puede decirse á qué parte del sugeto conviene el predicado. Mas en primer lugar, los *algunos* tienen ya un contenido general que no es ni Cayo, ni Pedro, ni Antonio, sino el contenido comun de algunos individuos. Además, si se considera el juicio singular, se verá que la relacion del sugeto y del predicado es esencial y determinada. Esta planta es saludable. Ahora bien, los *algunos* del juicio particular son la coleccion de este individuo, de este

ACLARACION.

El tránsito del juicio reflexivo de totalidad al juicio de necesidad se encuentra en la conciencia ordinaria, cuando decimos: lo que conviene á todos los individuos, conviene á la especie, y es, por lo tanto, necesario. Cuando se dice: «todas las plantas, todos los hombres,» es como si se dijese: «la planta, el hombre.»

C. — JUICIO DE LA NECESIDAD (1).

§ CLXXVII.

El juicio de la necesidad expresa, en la diferencia de sus términos, la identidad del contenido; por consiguiente: 1.° en-

---

otro individuo etc., lo cual trae el juicio universal, que aquí es el juicio de la totalidad *(Allheit); todos* son todos los individuos. Lo universal que tenemos aquí es lo universal de la reflexion exterior, porque es un agregado ó un compuesto de individuos que se consideran existentes por sí y con independencia de lo universal, no ligándose sino por un vínculo superficial y exterior. Sin embargo, la expresion *todos los hombres* contiene más que una coleccion indeterminada, ó que una pluralidad indefinida de individuos; contiene la unidad de relacion de los *individuos* y de los *algunos individuos* en la unidad misma del término en que están envueltos. *Todos* los hombres son todos hombres, porque el hombre es en ellos y ellos son en el hombre, lo mismo que los miembros de una ciudad ó los ciudadanos no lo son sino por la unidad de la ciudad de que forman parte. A la expresion *todos los hombres*, debe sustituirse *el hombre;* á la unidad celectiva, la unidad simple ó el género; de este modo el juicio de la reflexion se ha convertido en el juicio de la *necesidad.* «Se tiene, dice Hegel, un ejemplo de esta universalidad indeterminada en el análisis matemático, cuando el desarrollo de una funcion en un polinomio, se considera como más general que su desarrollo en un binomio, porque el polinomio contiene más *individuos* (los miembros de la série) que el binomio; para representar la funcion en su forma universal sería menester un *pantanomio*, la infinidad completa; y como esta expresion es imposible, se contentan con el polinomio. Pero en realidad el binomio es ya el pantanomio, porque el pantanomio no sería más que el método ó la regla segun la cual deberia determinarse la relacion y el encadenamiento de los miembros de la série; esta relacion se determina por el binomio, porque en el fondo es una sola funcion lo que hay en el desarrollo de la série. El método ó la regla es el verdadero universal, y la regla se reproduce y se repite en el desarrollo de un polinomio, de manera que la adicion de los miembros no añade nada á su universalidad.» *Gran lógica. Ciencia de la nocion*, 1.ª parte, cap. II, pág. 97. Véase sobre esta parte la *Crítica del cálculo de lo infinito*, lib. I, pág. 283. *(Nota de Vera.)*

(1) El juicio reflexivo ha llegado aquí á las últimas relaciones de la esencia, á las relaciones de sustancia y causa, pero de la sustancia y de la causa tales como existen en la nocion. *(Nota de Vera.)*

cierra por una parte, en el predicado, la sustancia ó la naturaleza del sugeto, lo universal concreto (1), el *género;* y, por otra parte, como esta forma de lo universal contiene una determinacion negativa, una determinabilidad esencial que excluye todas las demás, este juicio encierra la *especie.* Juicio categórico. 2.° Los dos términos de este juicio tienen una existencia sustancial, y constituyen así dos realidades independientes (2), que no están ligadas más que por una identidad *interior*, lo cual hace que la realidad del uno no es sólo su sér, sino el sér del otro (3). Juicio *hipotético.* 3.° En este juicio, en que la nocion, siendo exterior á sí misma (4), pone su identidad interior, lo universal es el género, que permanece idéntico á sí mismo en su individualidad simple. El juicio en que se pone lo universal, por una parte como universal, y por otra como conjunto de sus distintas determinaciones particulares, ó como género que se divide en sus especies, y que es al mismo tiempo la unidad de estas especies (5), es el juicio *disyuntivo.* La universalidad, determinada primero como género y despues como conjunto de sus especies, está puesta de este modo como *totalidad* (6).

---

(1) Lo universal *concreto*, en cuanto envuelve todos los términos precedentes, porque contiene *tal hombre*, *algunos hombres*, y *la pluralidad indefinida* de los hombres.

(2) *Selbständiger Wirklichkeit.* Y en efecto, aunque los términos de este juicio están constituidos de manera que uno no puede subsistir sin el otro, aparecen sin embargo como dos realidades independientes, sustancia y accidentes, causa y efecto, que todavia no están unidos más que por un vinculo virtual é interior, cuya unidad no está áun puesta.

(3) Es decir, que uno llama al otro, y por consiguiente el sér del uno es el sér del otro al mismo tiempo; pero todavía no forman un mismo y solo término.

(4) *An dieser Entäusserung des Begriffs.* Viene la nocion á ser exterior á sí misma, supuesto que toma la forma hipotética, en la que sin embargo se encuentra la unidad interior ó virtud de los dos términos. (Véase el párrafo siguiente.)

(5) El texto dice: «*Deren Entweder-oder eben so sehr als Sowohl-Als, die Gattong ist.* Literalmente: cuyo género es *esto* ó *aquello*, ó lo mismo *esto* que *aquello.* (*N. de V.*)

(6) Lo universal á que hemos llegado aquí es el *género.* El juicio se ha *libertado* de este modo de las determinaciones del juicio de la reflexion, yendo del juicio singular por el juicio particular y la unidad colectiva, que no es más que una forma de la *falsa infinidad*, á la verdadera unidad, á la unidad determinada, al género. En vez de *todos los hombres,* se tiene el *hombre;* en vez de *todos los metales*, *el metal.* El género se encuentra ya contenido en sí ó virtualmente en el juicio de la reflexion. El juicio singular y el juicio particular, el *este* hombre y el *algunos* hombres contenian ya el hombre, y el género no ha hecho más que poner lo que estaba virtualmente contenido en estos términos. Como el género es lo universal concreto, lo universal que envuelve todos los términos precedentes, no es ya un término *inherente* al sugeto, ni una propiedad individualizada, ni una

ACLARACION.

El juicio categórico «el oro es un metal,» «la rosa es una planta,» es el juicio inmediato de la necesidad, y corresponde en la esfera de la ciencia á la relacion de sustancia; las cosas todas son juicios categóricos, esto es, tienen su naturaleza sustancial, que constituye su firme é invariable fundamento. Considerando las cosas desde el punto de vista de su especie, y de-

---

propiedad del sugeto en general; pero encierra en su sustancia todas estas propiedades. En cuanto constituye esa identidad refleja y negativa consigo mismo, el género es esencialmente sugeto; mas por eso no está subordinado *(subsumptum)* á su predicado, y esto es lo que le distingue del juicio de la reflexion. Este juicio es esencialmente el juicio de la *subsumpcion*. El predicado es lo universal que existe respecto al sugeto, es como su carácter ó su determinacion esencial, y el sugeto es un *fenómeno* esencial del predicado. Esta es la relacion del fenómeno y de la ley tales como existen en la nocion, es decir, en su forma universal y en su unidad. Pero esta relacion no tiene aplicacion aquí, y lo universal del juicio de la reflexion es más bien lo particular, ó una determinacion particular respecto al universal concreto y objetivo del juicio de la necesidad, es decir, respecto al género. Aquí el sugeto y el predicado son idénticos, y la cópula no está ya marcada con un simple carácter esencial, sino con el carácter de la necesidad. Lo que constituye el fondo de esta identidad y de esta necesidad, es el género. «El oro es precioso,» «el oro es un metal,» no son dos juicios que pertenecen á la misma clase ó al mismo grado de la nocion. El valor del oro depende de una relacion exterior del oro con nuestras necesidades, con nuestros deseos y con lo que cuesta obtenerlo, mientras que el hecho de ser metal ó la *metalidad*, si así puede decirse, pertenece á su naturaleza sustancial, sin la cual dejaria de ser lo que es; lo mismo acontece con los juicios *«la rosa es una planta,» «Cayo es un hombre,»* por los cuales queremos expresar la naturaleza esencial y objetiva de la rosa y de Cayo; de modo que todo lo demás que podamos afirmar de estas cosas, no tendrá significacion ni valor sino en cuanto responda á esta naturaleza. El género es, por consiguiente, lo universal concreto y objetivo, pues constituye la naturaleza concreta y objetiva de las cosas. El género, como existente en sí y por sí, contiene las especies que son sus determinaciones particulares, porque no existe en sí y por sí, es decir, no es género sino en cuanto tiene especies, y éstas á su vez no son especies sino en cuanto existen por una parte en el genero y por otra en los individuos, pues una especie no lo es sino porque se individualiza, lo mismo que el género no lo es sino especificándose. Así la *especie* y el *género*, ó lo que viene á ser lo mismo, el *individuo* y la *especie*, son los términos constitutivos del juicio de la necesidad. 1.º El primer grado de esta relacion produce el juicio categórico, que es el juicio inmediato de la necesidad, y corresponde á las relaciones de sustancia en la esfera de la esencia. Todas las cosas son un juicio categórico, es decir, tienen una naturaleza sustancial en la que reside el elemento fijo é invariable de su existencia. Sólo cuando se consideran las cosas desde el punto de vista de su género y como determinadas por la necesidad, es cuando el juicio adquiere un valor real y objetivo. En el juicio categórico, el sugeto tiene su naturaleza inmanente y sustancial en el predicado, de que es una determinacion particular. Pero por lo mismo que aquí no se tiene más que una relacion inmediata, la necesidad de esta relacion no es primero más que una necesidad interior ó virtual que todavía no está puesta, por lo cual la determinabilidad del sugeto aparece respecto al predicado como un elemento accidental ó que le es (exterior) indiferente. La rosa es sin duda planta; pero al lado de la rosa hay el peral, la higuera, etc., que tambien son plantas, y por consiguiente la planta como tal está en un estado de indife-

terminadas necesariamente, comienza el juicio á ser verdadero. Es menester señalar como un defecto lógico el considerar iguales estos dos juicios: «el oro es precioso,» «el oro es metal;» consiste lo precioso del oro en una extrínseca relacion de este metal con nuestras necesidades é inclinaciones, con el precio de su interés, etc., etc.; pero el oro sigue siendo lo que

---

rencia respecto de estas especies, y sin embargo hay una relacion necesaria entre el sugeto (especie) y el predicado (género), porque el sugeto no lo es sino en el predicado, y además el predicado mismo se determina en la especie. La imperfeccion del juicio categórico consiste precisamente en su forma inmediata, porque el sugeto y el predicado no se han mediatizado todavía. Lo *universal* (el predicado) no ha puesto todavía en sí lo *particular* (el sugeto), y éste no se ha identificado aún con lo universal. Pero por otra parte el sugeto no es más que una determinacion particular del predicado, y sólo por serlo es aquí sugeto; por consiguiente, el predicado no puede estar en una relacion accidental y exterior con su propia determinacion. La necesidad virtual é interior del sugeto y del predicado debe, pues, realizarse, y esto es lo que produce el juicio hipotético. Si A es, B es. Pueden comprenderse bajo este juicio las relaciones de *principio* y de *consecuencia*, de *condicion* y de cosa *condicionada*, y sobre todo la relacion de *causalidad;* con la diferencia de que aquí los dos lados ó miembros de la relacion no son independientes, sino dos lados de un mismo y solo término, como sucede por otra parte en todas las relaciones de la nocion. Así, si A es, B es tambien; y reciprocamente, si B es, A tambien es. Mas primero esta necesidad no afecta aquí á A y B enteras, sino sólo á su relacion; en otros términos, no envuelve su contenido, sino sólo su forma. El contenido de A no es el contenido de B, y bajo este aspecto A y B aparecen como dos términos contingentes y exteriores uno á otro; así su contenido es diferente y separable, y su forma idéntica é inseparable. La causa como causa es, si el efecto es, y el efecto como efecto es, si la causa es. Pero la causa y el efecto permanecen distintos en cuanto á su contenido, y la necesidad no toca sino la forma y su relacion. Sin embargo, la necesidad de la forma oculta y trae la necesidad del mismo contenido; en efecto, diciendo que si A es, B es, se quiere decir que el sér de A no es sólo su sér, sino el sér de B y recíprocamente. Además, esta relacion implica un término positivo é incondicionado, que es la unidad de A y de B, y que no es tal unidad sino poniendo á ambas; es decir, que implica un término universal, que pone el particular, que lo pone como idéntico á sí mismo, y que de este modo alcanza su perfecta individualidad. Tal es el *juicio disyuntivo*, en el cual lo universal está puesto en la unidad de su forma y de su contenido, porque este juicio encierra lo universal ó el género, primero en su determinabilidad simple como sugeto, y en seguida como totalidad de sus diferencias. A es ó B ó C; hé aquí la identidad de la nocion. Porque se tiene lo universal, el género, primero en su determinabilidad simple, despues como particular ó en su diferencia, y por último como unidad ó individualidad de estas diferencias; de manera que lo universal constituye aquí la unidad á la vez de la forma y del contenido. En efecto, decir que A es ó B ó C, es decir que lo mismo es B que C. Decir que la poesía es poesía épica ó dramática, es decir que es á la vez épica y dramática. La primera forma expresa la relacion negativa de las especies ó diferencias del género; la segunda la vuelta del género, y por tanto de las especies mismas á su unidad. Por consiguiente, B y C (el predicado) no son más que dos determinaciones particulares de A (sugeto), y por lo tanto dos determinaciones distintas que se excluyen. Pero por otra parte, como son dos determinaciones de un solo y mismo término, son idénticas, lo cual quiere decir en otros términos que A constituye á la vez su diferencia y su unidad, porque dos especies no difieren y no se excluyen sino en cuanto pertenecen al mismo género. De este modo se encuentra puesta la identidad del sugeto y del predicado, porque el predicado no es más que el círculo de las determinaciones del sugeto ó la totalidad del sugeto mismo. La unidad de la cópula así puesta no es más que la unidad de su nocion, y de este modo el juicio de la necesidad ha pasado al *juicio de la nocion. (Nota de Vera.)*

es, áun cuando cambien ó disminuyan estas relaciones extrínsecas; por el contrario, el ser metal constituye la naturaleza sustancial del oro, sin la que nada subsistiria de cuanto se ha afirmado ó puede afirmarse de él. Lo mismo acontece cuando decimos Cayo es un hombre, con lo que damos á entender que todo lo que Cayo puede ser no tiene valor ni significado, sino en cuanto corresponde á su naturaleza sustancial de hombre. Por otra parte, el juicio categórico es defectuoso, porque en él el momento de la particularidad no alcanza su verdadero punto. Así, por ejemplo, el oro es sin duda un metal; pero la plata, el cobre, el hierro son tambien metales, y el sér del metal permanece indiferente respecto á la particularidad de sus especies. De aquí el tránsito del juicio categórico al hipotético, que puede expresarse en esta fórmula: si A es, B es tambien. Aquí tenemos el mismo tránsito que hemos visto de la relacion de sustancia á la de causa. En el juicio hipotético, la determinacion del contenido es mediata y aparece como dependiente de *otro*, y esta dependencia es la de causa ó efecto. El significado del juicio hipotético consiste principalmente en que lo universal por su medio se pone en sus determinaciones, con lo que se obtiene la tercera forma del juicio necesario, que es el juicio disyuntivo: A es ó B ó C ó D. Las obras poéticas son épicas, ó líricas, ó dramáticas; el color es amarillo, ó azul, ó rojo, etc. Los dos términos del juicio disyuntivo son idénticos; el género es la totalidad de sus especies, y la totalidad de las especies es el género. La unidad de lo universal y de lo particular es la nocion, y esto es lo que en adelante forma el contenido del juicio.

D.—JUICIO DE LA NOCION.

§ CLXXVIII.

El juicio de la nocion tiene por contenido la nocion, el todo *(die totalitat)* en su forma simple, lo universal completamente determinado. El sugeto es aquí primero lo individual, cuyo predicado es un término producido por la reflexion de lo particular sobre lo general. Tales son los predicados *bueno, verdadero, justo*, etc. La conformidad ó desconformidad de estos dos términos forma el juicio *asertórico*.



OBSERVACION.

Aun en la vida ordinaria no se cree haber formado un verdadero juicio, sino cuando se afirma que un objeto es verdadero ó bello, que una accion es buena ó mala, y nadie atribuye la facultad de juzgar bien al que no sabe formar más que juicios positivos ó negativos, tales como: *esta rosa es roja, este cuadro es rojo, verde, está cubierto de polvo*, etc.

La teoría de la ciencia inmediata y de la creencia (doctrina de Jacobi), hace del juicio asertórico la forma esencial y única del conocimiento filosófico; pero la misma opinion comun considera este juicio como insuficiente y sin valor absoluto. En los pretendidos sistemas de filosofía que se fundan en este principio, se encontrarán muchas afirmaciones sobre la razon, la ciencia, el pensamiento, etc., que no tienen más valor que el de opiniones fundadas en la autoridad, y que no son más que la repeticion monótona de una misma cosa, repeticion por cuyo medio se trata de adquirir la conviccion (1).

§ CLXXIX.

El juicio asertórico no contiene al principio en su sugeto inmediato la relacion de lo particular y de lo general, que está expresada en el predicado. Este juicio no es, por consiguiente, más que una afirmacion particular y subjetiva, que se encuentra en frente de una afirmacion contraria igualmente fundada, ó por mejor decir, que no tiene más fundamento que la primera. No es, pues, este juicio más que un juicio *problemático;* pero si se pone en el sugeto su particularidad objetiva, el elemento que constituye el carácter propio de su existencia, se expresará

(1) El autor alude á la doctrina de Jacobi ó á cualquiera otra que se funde en una asercion inmediata, en una creencia natural ó intuicion espontánea, como se le llama, y que rechaza el conocimiento reflexivo y el razonamiento (el silogismo). Para la inteligencia de este párrafo no debe olvidarse que el juicio en general, y por tanto el mismo juicio de la nocion, no es más que una forma imperfecta de la nocion. *(N. de Vera.)*

la relacion del sugeto y de este elemento, es decir, de su género, de lo que forma el contenido del predicado. (Párrafo anterior.)

Esta individualidad inmediata, *casa*, género, que *tiene tal ó cual disposicion ó propiedad*, particularidad, *está bien ó mal construida*. Tal es el juicio *apodíctico*. Todas las cosas tienen un *género* (que es su determinacion y su fin), que reside en una realidad *individual*, teniendo una *naturaleza particular* (1), y su finidad consiste en que esta naturaleza particular puede ser ó no adecuada á lo universal.

§ CLXXX.

De este modo el sugeto y el predicado forma cada uno el juicio entero (2). La cualidad inmediata del sugeto se produce como término medio (3), entre la individualidad de lo real y su universalidad, ó como principio del juicio. Lo que en el fondo se encuentra puesto en este juicio es la unidad del sugeto y del predicado en la unidad de la nocion. La nocion es la que dá aquí á la cópula abstracta *es*, una forma concreta y acabada. Sus miembros, el sugeto y el predicado, están diferenciados; pero la cópula está aquí puesta como término que constituye la relacion y la unidad de dichos momentos; y esto es el *silogismo* (4).

---

(1) *Von einer besondern Beschaffenheit.*

(2) En el sentido de que la naturaleza particular del sugeto, pertenece lo mismo al predicado que al sugeto.

(3) *Vermittelnde Grunde.*

(4) *Schluss.* Los juicios de la *reflexion*, son más bien proposiciones que verdaderos juicios. En los juicios de la *necesidad* se expresa, sin duda, la naturaleza universal y objetiva de la cosa, pero no se expresa aún su relacion y su concordancia con la nocion. Una cosa es decir: *esta rosa es roja*, *este oro es un metal*, y otra muy distinta decir: *esta accion es buena ó mala*, *este objeto es bello*, *este pensamiento ó este principio es verdadero*. Los predicados de los últimos juicios expresan lo que el sugeto debe ser y sus relaciones con la nocion, y por esto tales juicios envuelven y contienen los anteriores. Así, *este oro es un metal*, es un juicio que depende de si es ó puede ser verdad que el oro sea un metal, es decir, de la nocion misma del oro. Sin duda aquí no se tiene todavía la nocion concreta y entera; pero deben compararse los juicios entre sí, y no los juicios con las determinaciones ulteriores y más concretas de la nocion;

E.—EL SILOGISMO.

§ CLXXXI.

El silogismo es la unidad de la nocion y del juicio. Es la nocion, porque es la unidad simple, en la que vuelven á entrar las diferencias de la forma del juicio; y es el jucio porque está puesto en su realidad, es decir, con la diferencia de sus deter-

---

por ejemplo, las mismas nociones del *bien* y de la *verdad*, son diferentes de los predicados *bueno* y *verdadero* en el juicio. Si se quiere, serán las mismas nociones; pero tales como existen en el juicio y no como existen en la esfera de la *Idea* propiamente dicha, como luego se verá.—Se ha llamado á los juicios de la nocion *juicios de modalidad*, que expresan el acuerdo del sugeto y del predicado; pero sólo como este acuerdo existe en el pensamiento subjetivo ó en un entendimiento que es exterior á la cosa objeto del juicio. Sin duda la nocion está aquí en estado subjetivo, porque todavia no es el objeto; pero no es subjetiva si por esto se entiende que sus determinaciones no sean más que maneras de ser accidentales ó artificiales de nuestro pensamiento subjetivo; porque en contra de esta manera de entender la nocion, está su necesidad, su naturaleza universal y absoluta, que muestra su valor y su significacion objetiva. Por lo demás, veremos estas determinaciones reproducirse èn el mundo objetivo.—El primer juicio es un juicio inmediato, el *juicio asertórico;* como sale de la esfera de la necesidad, sus términos están unidos por una relacion necesaria, de tal manera, que el predicado debe expresar la relacion de la realidad del sugeto, de su determinabilidad y de sus propiedades con la nocion. Ejemplos: *esta casa está bien ó mal construida; esta accion es buena.* Pero el sugeto es aquí una universalidad concreta que tiene una naturaleza propia, por la cual se distingue del predicado. Por esto, aunque el sugeto debe coincidir con el predicado, esta relacion puede ó no existir. Cuando yo afirmo que esta accion es buena, no afirmo sin duda que sólo es buena en mi pensamiento subjetivo, sino que es buena objetivamente. Mas por lo mismo que la relacion del sugeto y del predicado no es aquí más que una relacion inmediata, y que el sugeto (la accion) se distingue del predicado y conserva su naturaleza y sus propiedades individuales (la intencion del agente, las circunstancias que lo han determinado, etc.), esta relacion puede ó no existir. Esto es lo que trae el *juicio problemático*. El carácter problemático del juicio no puede afectar al predicado ó fundarse en él, porque el predicado posee su naturaleza universal y objetiva, sino que se funda sobre el sugeto, que aparece como un elemento contingente respecto al predicado; y sin embargo, el sugeto debe tener una relacion con el predicado, y esta relacion debe ser conforme á la naturaleza del predicado, pues por esta razon es sugeto. Cuando digo *esta casa está bien construida*, sin duda puede no estarlo; pero lo deberá estar, y no será una verdadera casa si no está bien construida; lo cual quiere decir que en el sugeto hay dos elementos, uno contingente, subjetivo ó individual, las circunstancias y las condiciones anteriores que hacen que no sea lo que debe ser; y un elemento esencial y objetivo, ó sea su naturaleza general (el género, la casa), que exige que el sugeto sea lo que debe ser. Esto trae la cuestion de saber *si el sugeto es lo que debe ser*, y hace pasar el juicio problemático al *juicio apodictico. La accion que tiene tal propiedad, que se hace de tal manera, es justa. La casa que reune tales condiciones está bien construida.* Tal carácter ó tal condicion de la accion

minaciones (1). La razon es el silogismo, y no hay nada racional más que el silogismo.

OBSERVACION.

Se considera ordinariamente el silogismo como una forma del pensamiento racional, pero sólo como una forma subjetiva que no tiene conexion íntima con el contenido de la razon; por ejemplo, con el principio de una accion conforme á la razon. Se habla mucho y con frecuencia de la razon, y se apela á ella sin determinar lo que es y sin pensar al ménos en la facultad que tiene de razonar. Si el silogismo formal, que es el instrumento de la razon, parece que no contiene nada de racional, es porque se le separa del contenido de la razon; y sin embargo, este contenido no tiene carácter racional sino en virtud de la determinacion que dá al pensamiento mismo este carácter, y esta determinacion es el silogismo, el cual no es más que la nocion puesta con todos sus elementos reales (2) (pero que al principio es sólo nocion formal), como lo expresa este párrafo; por consiguiente, el silogismo es el fundamento esencial de toda verdad, y por tanto, «*lo absoluto es un silogismo,*» definicion que podria tambien enunciarse en esta proposicion: «*todas las cosas son un silogismo.*» La nocion está, en efecto, en el fondo de todas las cosas, y la existencia de ellas expresa la diferencia de sus momentos (de la nocion); porque

---

ó de la casa, es lo que hace que el predicado convenga ó no convenga al sugeto. De este modo se encuentra restablecida la unidad de la nocion, que ya no es aquí la nocion abstracta é inmediata, sino la nocion concreta y que ha puesto todas las determinaciones del juicio. Tenemos, 1.º, el sugeto, su manera de ser y el predicado; aquí la relacion de los términos no es ya la cópula abstracta *es*, sino un elemento concreto, una propiedad, un principio *(Grund)*, que expresa lo que *debe* ser, ó la necesidad de esta relacion; 2.º, este principio es un elemento esencial del sugeto, pero tambien es un elemento esencial del predicado; y así el sugeto *(lo individual)*, el predicado *(lo universal)*, y el principio *(lo particular)*, no tienen más que un mismo y solo contenido que parte del sugeto, y va, por decirlo así, al predicado por su principio. Esto trae el tránsito ó transicion del juicio al *silogismo. (Nota de Vera.)*

(1) El silogismo contiene los tres momentos absolutos de la nocion, lo individual, lo particular y lo universal, desarrollados y como *puestos*, mientras que en el juicio sólo estaban en estado virtual, y los contiene formando una unidad indivisible; por lo mismo, contiene por otro lado el juicio y las diferencias del juicio, que constituyen su contenido y su realidad. *(Nota de Vera.)*

(2) *Als der gesetzte reale Begriffe.*

la naturaleza *universal* de la nocion se dá una realidad exterior por lo *particular;* de donde, por una vuelta negativa sobre sí misma, se pone como individuo, lo cual, trocando los términos, se puede expresar tambien de este modo: lo real es el individuo, que por lo particular se eleva á lo general y alcanza de esta manera su identidad. Lo real es uno (el individuo), pero lo es de manera que, por decirlo así, dá paso á los diferentes momentos de la nocion, y el silogismo es como el movimiento circular de estos momentos, con ayuda de los cuales lo real pone su unidad.

ACLARACION.

Como sucede con la nocion y con el juicio, se suele considerar el raciocinio como mera forma del pensamiento subjetivo, y por consiguiente, se dice que el raciocinio es el fundamento del juicio; pero no es nuestra actividad subjetiva lo que produce el tránsito del juicio al raciocinio (silogismo), sino que el mismo juicio se determina como silogismo y vuelve de este modo á la unidad de la nocion. El juicio apodíctico es el que precisamente determina este tránsito. En este juicio se tiene lo *individual*, que por su naturaleza *particular* se pone en relacion con lo *universal*. Lo particular aparece aquí como el término medio entre lo individual y lo universal, y este es el punto de vista del silogismo, cuyos desenvolvimientos ulteriores, considerados en su aspecto formal, consisten en que lo universal y lo individual deben cada uno ocupar el lugar de lo particular, produciendo de este modo el tránsito del estado subjetivo al estado objetivo de la nocion.

§ CLXXXII.

El silogismo inmediato es aquel en que las determinaciones de la nocion están en estado abstracto y en una relacion exterior entre sí. Los dos extremos son lo individual y lo universal, y la nocion que los une como término medio no es aquí más que lo particular abstracto. Los dos extremos están puestos como subsistentes por sí y como en un estado de indiferencia, ya en su relacion recíproca, ya en su relacion con el término medio. Este silogismo constituye, por consiguiente, un mo-

mento de la razon, que no es conforme á la nocion (1); es *el silogismo formal del entendimiento*. El sugeto está aquí encerrado en una determinacion que le es extraña; ó lo que es lo mismo, esta forma de mediacion hace que éntre en lo universal un sugeto que le es exterior (2); por el contrario, el silogismo verdaderamente racional es aquel en que la mediacion se hace de tal modo que el sugeto, entrando en lo universal, no hace más que volver á entrar en sí mismo, y así se pone como sugeto perfecto, como sugeto que encierra en sí mismo el silogismo de la razon.

OBSERVACION.

En las investigaciones siguientes, el silogismo del entendimiento conservará su significacion ordinaria; sólo tendrá un valor subjetivo, el valor que se le dá cuando se dice que *lo hacemos*. En efecto, esta es su significacion; pero tiene al mismo tiempo una significacion objetiva, la cual consiste en expresar la finidad de las cosas, segun la determinacion que aquí tiene la forma; porque en los séres finitos el sugeto como *cosa* (3) es separable de sus propiedades, es decir, de lo particular, y por lo tanto de lo universal, ya constituya una simple cualidad de la cosa y su conexion exterior con otras cosas, ya constituya su género y su nocion (4).

ACLARACION.

Conforme á lo que se ha dicho en el párrafo anterior, tocante al silogis-

(1) *Das Vernünftige als begrifflos*. Porque la nocion no está en el silogismo formal sino de un modo imperfecto.

(2) *Ein ihm ausserliche*. Como sucede en el silogismo cualitativo.

(3) *Die subjectivität als Dingheit*. Como *coseidad*. Véase § CLXXV y siguientes.

(4) La finidad no está aquí como en las esferas anteriores, sino en la naturaleza y relacion de los términos, tales como se producen en el silogismo. Los séres finitos contienen los tres elementos del silogismo; pero como estos momentos son exteriores uno á otro, el sugeto no es aquí la individualidad perfecta de la nocion, sino una *cosa* que contiene imperfectamente la nocion y que puede separarse de ella *(Notas de Vera.)*

mo considerado como forma de la razon, hay quienes definen la razon diciendo que es la facultad de razonar, atribuyendo al entendimiento (abstracto) la facultad de formar nociones. Pero aparte de que esta concepcion es la manera superficial de representarse el espíritu como una coleccion de fuerzas ó de facultades juxtapuestas, es preciso notar respecto á la identificacion del entendimiento con la nocion, y de la razon con el silogismo, que ni la nocion es una mera determinacion del entendimiento, ni el silogismo sin la nocion es una operacion de la razon. El silogismo de que trata la lógica formal no es más que el silogismo del entendimiento, y este silogismo se considera inexactamente como forma de la razon. En cuanto á la nocion, si no aparece más que como una mera forma del entendimiento, debe atribuirse al entendimiento abstracto y vacío que la ha despojado de su naturaleza concreta y de su realidad. Tambien se han dividido las nociones en simples nociones del entendimiento, y en nociones de la razon; pero en realidad no hay dos clases diferentes de nociones, y esta distincion es obra de nuestro pensamiento subjetivo, que ya se detiene en la forma negativa y abstracta de la nocion, ya comprende la nocion en su naturaleza positiva y concreta. Así, por ejemplo, se tendrá sólo una nocion del entendimiento si nos representamos la libertad en su estado abstracto y como opuesta á la necesidad, y tendremos de ella una nocion verdadera y racional si nos la representamos como comprendiendo y envolviendo la necesidad. Tambien se tiene una nocion del entendimiento en la definicion que el deismo dá de la divinidad, mientras que la doctrina cristiana de la *Trinidad* contiene la verdadera nocion de Dios.

A.—SILOGISMO CUALITATIVO.

§ CLXXXIII.

El primer silogismo es el de la *existencia*, ó el silogismo cualitativo, como se ha indicado en el párrafo precedente. 1.° Su forma es: I—P—U; es decir, que un sugeto se encuentra comprendido como individuo en una determinabilidad general por el intermedio de una cualidad.

OBSERVACION.

No es punto que haya de considerarse aquí, si el sugeto *(terminus minor)* tiene más determinaciones que las de ser un in-

dividuo, ni si el otro extremo (*terminus major*, el predicado de la conclusion) tiene tambien más determinaciones que la de ser universal. Lo que únicamente hay que considerar son las formas, por medio de las cuales estos términos constituyen el silogismo.

ACLARACION.

El raciocinio del sér determinado es un mero raciocinio intelectual, por cuanto lo individual, lo particular y lo universal, se toman en él de un modo completamente abstracto, y es por tanto este raciocinio la exterioridad extrema de la nocion. En él es el sugeto un individuo inmediato; se toma de él un lado especial, una propiedad, mediante la cual lo individual se manifiesta como universal. Así, por ejemplo, decimos: La rosa es roja, lo rojo es un color; luego la rosa es colorada. De esta forma de raciocinio es de la que trata la lógica ordinaria. En otro tiempo se consideró el raciocinio como la regla absoluta del conocimiento, y ninguna máxima científica tenia valor si no estaba justificada, y si no se habia llegado á ella por medio del raciocinio. Hoy sólo se encuentran las diversas formas del raciocinio en los tratados de lógica, y su conocimiento se tiene por una pedantería, de que no se hace uso ni en la vida práctica ni en la ciencia. Debe, sin embargo, advertirse, que aunque seria pedantesco explicar todos los raciocinios formales, las diversas formas del raciocinio tienen un valor real para nuestro conocimiento. Cuando, por ejemplo, alguno al despertarse en una mañana de invierno, oye resaltar los carruajes en la calle, y de esto induce que ha habido una gran helada, ha formado un raciocinio, y lo mismo sucede diariamente en muchos casos; por tanto, no es de poco interés el estudio de estas operaciones diarias de los hombres cuando piensan, puesto que se reconoce y tiene por interesante conocer las funciones vitales, el digerir, la circulacion de la sangre, la respiracion, y asimismo los procedimientos y formas de la naturaleza que nos rodea; y no se diga que así como no es menester estudiar anatomía y fisiología para digerir ó respirar, tampoco es preciso saber lógica para raciocinar bien. Aristóteles fué el primero que consideró y describió las diferentes formas, ó como él las llama, figuras del raciocinio en sentido subjetivo; y lo hizo con tal seguridad y precision, que no dejó nada esencial que añadir. Y aunque este servicio debe reconocérsele como un gran honor, no son, sin embargo, las formas del raciocinio intelectual, ni las del pensamiento finito, las que ha usado en sus propias investigaciones filosóficas. (Véase la observacion del § CLXXXIX.)

§ CLXXXIV.

Las determinaciones de este silogismo son *a*) enteramente accidentales, porque el término medio es lo particular abstracto, y bajo este aspecto no es más que una de las determinabilidades del sugeto, el cual es un término inmediato y concreto que puede tener muchas determinabilidades, y estar por consiguiente ligado con muchos predicados; y como un término particular puede contener tambien muchas determinaciones, el sugeto puede por la misma razon ponerse en relacion mediante el mismo término medio con diferentes predicados.

OBSERVACION.

El silogismo formal es de un uso harto frecuente para que se haya podido conocer desde luego su insuficiencia, y para hacerla notar como nosotros hemos procurado hacerlo. Este párrafo y los siguientes tienen por objeto establecer que este silogismo no contiene la verdad.

Segun lo que precede, se vé que se pueden demostrar las cosas más diversas por medio de esta forma del silogismo; basta para ello tomar un término medio que pueda unir los dos extremos: un solo término medio podrá servir de base á muchas demostraciones, y áun á demostraciones contrarias (1).

Mientras más concreto es un objeto, más elementos diferentes contiene que pueden servir de término medio; para saber cuál de estos elementos es más esencial, es necesario recurrir á otro silogismo que se encerrará en la determinabilidad individualizada de esta manera (2), y en la que podrá fácilmente encontrarse un lado, un punto de vista que la marcará con un carácter esencial y necesario (3).

(1) Conforme con la Introduccion de Vera, capítulo 12, página 134 y siguientes.

(2) *Einzelne Bestimmentheit.* Es decir, la determinabilidad, el carácter del término que se demuestra y que se ha separado de lo demás.

(3) Pero no se tendrá con esto una verdadera demostracion, pues por lo mismo que no se demuestra más que una propiedad aislada de la cosa, se hace abstraccion de otros caractéres y relaciones que pueden contradecir y anular la conclusion obtenida. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

Aunque se piensa muy poco en el raciocinio intelectual en el tráfago diario de la vida, influye en ella constantemente. Así, por ejemplo, los abogados en los negocios civiles se ocupan en hacer valer las razones jurídicas favorables á sus clientes; y estas razones, desde el punto de vista lógico, no son más que términos medios. Lo mismo sucede en las negociaciones diplomáticas, cuando varias potencias se disputan, por ejemplo, un territorio, en cuyo caso pueden producirse como términos medios el derecho hereditario, la posicion geográfica, la raza, el idioma de los habitantes y otros motivos análogos.

§ CLXXXV.

b) La forma de la relacion de este silogismo, tiene tambien un carácter accidental. Segun la nocion del silogismo, lo que constituye su verdad es la relacion de las diferencias establecidas por el término medio que forma su unidad; pero aquí las relaciones del término medio con los extremos (estas relaciones dan orígen á lo que se llama premisas, mayor y menor), son más bien relaciones inmediatas (1).

OBSERVACION.

Esta contradiccion del silogismo se produce aquí de nuevo como un progreso infinito, que se funda en la necesidad de demostrar cada una de las premisas por un silogismo, el cual contiene dos premisas inmediatas, que deben á su vez demostrarse por otros silogismos, y así sucesivamente hasta lo infinito.

(1) Y por consiguiente, las diferencias no son las diferencias reales del término medio. *(Nota de Vera.)*

§ CLXXXVI.

El defecto de este silogismo, á que se atribuye de ordinario un valor absoluto, debe desaparecer en el desarrollo ulterior de las formas del silogismo (1). Hay en la esfera de la nocion determinabilidades contrarias, de las cuales una se pone al mismo tiempo que la otra, como se ha visto en el juicio, y tambien en la determinacion de las formas ulteriores del silogismo no se trata más que de comprender bien lo que está puesto en cada una de ellas.

Por el silogismo inmediato I—P—U (2), lo individual es puesto en relacion por el término medio con lo universal, y aparece como universal en la conclusion, por donde el individuo sugeto viene á ser lo universal, y se pone como término medio y como constituyendo la unidad de los dos extremos, lo cual produce la segunda figura U—I—P, que contiene la verdad de la primera, porque lo individual hace aquí el papel de término medio, el cual, por lo tanto, tiene un carácter de contingencia.

§ CLXXXVII.

Por la segunda figura se deduce (concluye) lo particular de lo general, que sale de la conclusion de la primera figura, determinado por el individuo, y que en ésta ocupa el lugar del sugeto inmediato. Por la conclusion de la segunda figura lo general está puesto como particular, y por consiguiente, constituye el término medio de los dos extremos, que son aquí lo particular y lo individual. Tal es entónces la tercera figura P.—U.—I.

(1) Hegel llama á este silogismo el silogismo del entendimiento: primero, porque el entendimiento no considera más que la forma sin el contenido, y además porque no considera la forma como de la nocion, sino como puramente subjetiva; y por último, porque no demuestra el desarrollo y la filiacion necesaria de las formas del silogismo; así al ménos ha considerado el silogismo la antigua lógica. *(Nota de Vera.)*

(2) Estas tres letras son las iniciales, lo individual, lo particular y lo universal.

OBSERVACION.

Las figuras del silogismo (Aristóteles no reconocia con razon más que tres; la cuarta, que fué añadida por filósofos posteriores, no tiene ningun fundamento) se encuentran en la lógica ordinaria, colocadas unas al lado de otras, sin que se haya pensado en demostrar la necesidad de su filiacion ni su valor y significacion. No es, por tanto, sorprendente que se hayan considerado estas figuras como un mero formulismo; pero en realidad tienen un sentido mucho más profundo, porque se fundan en la necesidad, que hace que cada momento del silogismo se convierta, como determinacion de la nocion misma, en el silogismo entero y en principio de la mediacion (1). Las investigaciones que tienen por objeto determinar cuáles son las proposiciones que producen un modo concluyente en las diversas figuras, esto es, si han de ser universales, negativas, etc., no constituyen más que una especie de procedimiento mecánico que no tiene importancia real ni significacion racional, y que con razon ha caido en olvido.

Para justificar la importancia de estas investigaciones y la del silogismo del entendimiento en general, se puede alegar, sin duda, la autoridad de Aristóteles; pero además de estas determinaciones del pensamiento, Aristóteles examinó y describio otras muchas formas del espíritu y de la naturaleza, y por la manera que tenia de concebir las nociones metafísicas y las de las cosas naturales y espirituales, se vé que estaba tan léjos de considerar las formas del silogismo del entendimiento como criterio y fundamento de lo verdadero, que puede decirse que jamás hubiera llegado á descubrir una sola nocion, si hubiera seguido en sus investigaciones las leyes del entendimiento. En las numerosas y profundas investigaciones á que se dedicó, procuró ante todo apoderarse de la nocion por medio del pensamiento especulativo, y no dejó penetrar en esta esfera el silogismo del entendimiento, cuyas leyes habia ántes expuesto (2).

(1) Véase sobre este punto la *Filosofía del Espíritu*, § DLXXIV y siguientes.
(2) Esto está conforme con la Introduccion de Vera, capítulo 4.°

ACLARACION.

El sentido objetivo de las figuras del silogismo es el siguiente: todas las cosas racionales se manifiestan como un triple silogismo, de manera que cada uno de sus miembros ocupa á su vez el lugar de extremo y de medio. Esto es lo que especialmente sucede con los tres miembros del conocimiento filosófico, es decir, con la lógica, la naturaleza y el espíritu. Aquí es primero la naturaleza, el término medio, el miembro que envuelve los extremos. Su carácter, que es la totalidad inmediata, se desenvuelve por los dos extremos y en los dos extremos, la idea lógica y el espíritu; pero á su vez el espíritu no lo es sino en cuanto está mediatizado por la naturaleza; y así el espíritu, sér individual y activo, viene á ser un término medio de la naturaleza y de la idea lógica, que son los extremos. Mas el espíritu encuentra y reconoce la idea lógica en la naturaleza, y de este modo se eleva á su esencia, y aquí la idea lógica es el término medio, es la sustancia absoluta, así del espíritu como de la naturaleza, es lo universal que penetra todas las cosas. Tales son los miembros del silogismo absoluto.

§ CLXXXVIII.

Como todos los momentos del silogismo han llenado sucesivamente las funciones de término medio y de extremos, no hay ya entre ellos diferencias determinadas; y el silogismo, en el estado de indiferencia en que se encuentran sus momentos, reposa en una relacion de igualdad, ó en la identidad exterior del entendimiento. Tal es el silogismo *cuantitativo* ó *matemático. Dos cosas iguales á una tercera, son iguales entre sí.*

ACLARACION.

El referido silogismo de la cantidad se presenta por los matemáticos como un axioma, respecto del cual, dicen, así como de los demás axiomas, que su contenido no puede probarse, porque no necesita prueba, siendo evidente por sí mismo; pero en realidad estos axiomas matemáticos no son más

que proposiciones lógicas, que, en cuanto expresan pensamientos particulares y determinados, deben deducirse de pensamientos generales y que se determinan por su virtud propia, lo cual constituye tambien su prueba. Esto es lo que sucede con el silogismo cuantitativo que los matemáticos presentan como un axioma, y que hemos visto producirse como resultado del silogismo cualitativo é inmediato. Debe añadirse que el silogismo de la cantidad es el silogismo sin forma *(fórmlos)*, pues en él la diferencia de los elementos del silogismo, determinada por la nocion, ha desaparecido. Así las circunstancias exteriores son las que determinan aquí cuáles son las proposiciones que deben suministrar las premisas, por lo cual en la aplicacion de este silogismo se pone como debiendo probarse lo que ya ha sido admitido y probado.

§ CLXXXIX.

Aquí la forma ha llegado al punto en que: 1.° cada momento es determinado como medio, y contiene él sólo la totalidad del silogismo: de este modo ha dejado de ser un término abstracto é incompleto (§§ CLXXXII y CLXXXIV); 2.° la mediacion es completa (§ CLXXXV); pero solamente en sí, es decir, en cuanto forma un movimiento circular de términos medios que se presuponen recíprocamente. En la primera figura I—P—U, los términos de las dos premisas I—P y P—U no envuelven aún un término medio; la primera premisa encuentra su mediacion en la tercera figura, y la segunda en la segunda figura; pero cada una de estas figuras presupone las otras dos, que forman á su vez la mediacion de las premisas. Aquí la unidad de la nocion, que constituye el término medio de las diferencias, no es ya la simple particularidad abstracta, sino la unidad desarrollada de lo individual y de lo universal; y por consiguiente, la unidad reflexiva de estas determinaciones es lo individual, que está al mismo tiempo determinado como universal. Este término medio dá orígen *al silogismo reflexivo* ó *de la reflexion* (1).

(1) Por lo que precede puede verse que el silogismo hegeliano tiene una significacion muy diferente del silogismo ordinario. 1.° Aquí, como en todas partes, Hegel procura determinar la naturaleza y la relacion de los términos en cuanto á su forma y á su contenido lógico. Por consiguiente, aunque Hegel usó de las expresiones *premisas*, *conclusion*, etc., es menester no representarse el silogismo hegeliano á la manera de la

B.—SILOGISMO DE LA REFLEXION.

§ CXC.

1.° El término medio no es aquí la determinabilidad particular y abstracta del sugeto, sino *todos* los sugetos concretos individuales, que al lado de otras determinabilidades contienen dicha determinabilidad, lo cual produce el silogismo de la

---

antigua lógica, considerando la posicion ó la forma de los términos como indiferente á su significacion objetiva y al contenido. 2.° El silogismo debe comprenderse en su unidad, en la unidad é indivisibilidad de la relacion de los tres términos; quiero decir que no debe descomponerse en proposiciones ó en juicios para formar primero una premisa, despues la otra, y luégo la conclusion; porque esto no es más que una colocacion exterior y artificial que oculta la verdadera naturaleza del silogismo. Esta manera exterior de considerar el silogismo, es lo que hace que el término medio desaparezca de la conclusion y que se represente ésta como un simple juicio, cuyos términos sólo están ligados por la cópula *es*, siendo aquí la verdadera cópula el término medio. «No es así, dice Hegel, como procede la naturaleza de las cosas que es la razon misma, la cual no pone primero una mayor que expresa la relacion de lo particular y de lo general, y despues una menor en que lo individual está puesto en relacion con lo particular, de donde, por último, se vé salir una nueva proposicion; de este modo tendremos á lo más un agregado de juicios, pero no el silogismo en su unidad.» *(Gran Lógica*, pág. 126.) 3.° Los términos del silogismo no son términos indiferentes tomados, por decirlo así, al acaso ó unidos por una relacion exterior y arbitraria, sino términos determinados en su forma y en su contenido. En el silogismo *cualitativo*, que es el que nos ocupa, el contenido es lo *individual*, lo *particular*, etc., y la forma es la relacion *inmediata* en que están colocados estos términos. 4.° Este silogismo puede considerarse perfecto en cuanto á la forma, en el sentido de que expresa las diferentes posiciones que pueden tomar los términos; pero es imperfecto en cuanto al contenido, pues no es más que el silogismo inmediato de la cualidad, lo cual hace que su forma sea tambien imperfecta en el sentido de que sus términos no están ligados por una necesidad objetiva, como sucede en el silogismo de la necesidad. Véanse las deducciones de este silogismo. El juicio apodíctico ha producido la unidad de la nocion, supuesto que ha hecho desaparecer la division del sugeto y del predicado, y ha sustituido á la cópula abstracta un término concreto y comun, lo *particular*. Pero esta unidad está aquí en estado inmediato y no desarrollada, consistiendo precisamente el movimiento del silogismo en poner esta unidad, esto es, en demostrar que los elementos de que se compone el silogismo no son en realidad determinaciones abstractas é inmediatas, sino determinaciones que tienen relaciones mútuas, y que el término medio no es un mero término *particular* respecto á los extremos, sino que los contiene como su propia determinacion. Este silogismo es el de la cualidad ó de la existencia *(Daseyn)*, justamente porque sus términos no son más que determinaciones inmediatas y abstractas. Lo *individual* es un objeto concreto inmediato, la *rosa*, por ejemplo; lo *particular* es una propiedad ó una relacion igualmente inmediata, lo *rojo;* lo *universal* es una determinacion áun más abstracta, el *color*. Así, considerando este silogismo en su punto de partida, y tal como ha salido del juicio apodíctico, su primera figura es I—P—U. Estos tres tér-

totalidad *(Allheit)*. La mayor, cuyo sugeto es una determinabilidad, ó el término medio, que tiene la forma de una totalidad, más bien presuponen la conclusion que la conclusion presupone la mayor, como debiera suceder; por consiguiente, la mayor se apoya:

2.° En la *induccion*. Aquí los individuos concretos *a*, *b*, *c*,

---

minos tienen una relacion entre sí; pero por lo mismo que son términos inmediatos, su relacion es la más superficial y abstracta. Por esto, primero la relacion de dichos términos es contingente y variable, pudiendo unirse en una relacion ó en otra, y áun en la opuesta; de manera que cambiando el término medio, puede obtenerse una conclusion distinta. Por ejemplo, tomando la gravedad como término medio entre el sol y los planetas, podremos concluir que los planetas caen en el sol; tomando por término medio la fuerza centrífuga, podrá concluirse que no caen, sino que huyen y se alejan del sol. Empleando la asociacion como término medio, se deducirá la comunidad de bienes, al paso que el individualismo dará otra conclusion. Si se deduce de que la sensacion no es ni buena ni mala, que el hombre igualmente no es ni bueno ni malo, se formará un silogismo exacto, pero cuya conclusion será falsa, porque el hombre no es sólo un sér sensible, sino que tiene otras cualidades (facultades) á que pueden convenir los predicados bueno y malo. Esto procede, como acabamos de decir, de que en este silogismo los términos no están todavía mediatizados, y que en un todo concreto (el sugeto) se toma uno de sus lados, uno de sus aspectos, al cual se atribuye una propiedad igualmente inmediata y abstracta que le conviene; pero como no se ha tomado el sugeto más que en su forma inmediata, tiene tambien otras propiedades que igualmente le convienen y que dan otra conclusion diferente: de aquí se sigue que es menester demostrar esta relacion; mas si se demuestra por un silogismo de igual naturaleza, tendremos un silogismo ó una conclusion que exigirá á su vez una nueva demostracion, y así sucesivamente; es decir, que tendremos el progreso de la falsa infinidad. La mediacion debe, pues, realizarse de otra manera, y debe deducirse de la naturaleza misma de la primera relacion I—P—U. Aunque esta relacion sea contingente y exterior, y contenga la posibilidad infinita, existe y quiere decir que I es U ó que U es I; así I participa de U como ya participaba de P, lo que dá origen á la segunda figura U—I—P; de este modo se detiene la série infinita de silogismos, porque en lugar de huir al infinito el silogismo inmediato, pone lo que estaba virtualmente contenido en él, es decir, pone un nuevo silogismo, que á su vez pasará á un tercero. De este modo se encuentran mediatizadas las dos relaciones de la primera figura I—U en la primera y U—P en la segunda figura. La segunda figura pone, pues, como hemos dicho, lo que contenia en sí la primera, esto es, la contingencia de la relacion, porque lo individual es lo que une los extremos. Lo individual es aquí sin duda un término mediato y que está marcado con un carácter universal, y por esto es un medio más concreto que el primero; pero el elemento que la primera mediacion ha añadido, no es más que una cualidad exterior y accidental. Por consiguiente, la conclusion de este silogismo no puede ménos de ser indeterminada, es decir, particular, ó positiva y negativa á la vez (juicio particular, véase § CLXXI). Sin embargo, esta conclusion produce el resultado de que lo universal, que ya es individual, es tambien lo particular; lo que dá la tercera figura P—U—I, figura que termina el movimiento circular del silogismo. Cada término ha sido á su vez extremo y medio, y todos los términos y las relaciones se encuentran mediatizados. Además, todos los términos y relaciones se presuponen, y su unidad consiste en esta presuposicion recíproca, que hace que uno llame al otro y que uno sea el otro. Pero esta unidad no es aquí más que una unidad cualitativa, es decir, la unidad que hace que lo individual sea lo universal y que lo universal sea lo individual, etc., y que cada uno de estos elementos represente á su vez el papel de extremo y de medio.

d, etc., ejercen la funcion de término medio; pero como la individualidad inmediata y empírica difiere de lo universal, y por consiguiente no puede bastarse á sí misma (1), la induccion se apoya en la analogía, es decir, que el término medio es el individuo, pero el individuo que tiene una significacion general, la significacion de su género ó de su determinabilidad esencial.

Así el primer silogismo encuentra su mediacion en el segundo, y el segundo en el tercero, el cual llama á su vez á lo universal determinado, ó á lo individual determinado como género (2). De este modo las formas de la relacion exterior de lo individual y de lo universal, se agotan en el silogismo de la reflexion.

OBSERVACION.

El silogismo de la totalidad corrige en parte el defecto que

Por lo que respecta á sus determinaciones ulteriores (las de género, especie, etc.), éstas no pertenecen al silogismo. Si en esta identidad de términos se prescinde de su diferencia y de su determinabilidad cualitativa, tendremos el silogismo matemático ó de la cantidad A. A. A., silogismo que se funda en este pretendido axioma (véase § CLXXXVII): *Dos cantidades iguales á una tercera, son iguales entre sí.* Esta tercera cantidad seria en este caso el término medio. Pero no hay razon objetiva para que sea término medio esa cantidad tercera, y no lo sea cualquiera de las otras dos; y si se toma la tercera es por circunstancias y condiciones exteriores, y que no tocan en manera alguna á la naturaleza real y objetiva del silogismo. Cuando se comparan líneas y figuras, y se oponen como iguales entre sí, sólo se tiene en cuenta su tamaño; un triángulo se pone como igual á un cuadrado, no como triángulo, sino como cantidad. Por lo tanto, en este silogismo no se encuentra la nocion con sus determinaciones y diferencias cualitativas, ni áun se encuentran las determinaciones abstractas y formales del entendimiento. Por consiguiente, la pretendida evidencia de este silogismo, proviene de que se funda en la determinacion más abstracta, vacía y pobre del pensamiento. Sin embargo, la unidad que sale del silogismo de la cualidad, no es una unidad abstracta, sino concreta; es un círculo de mediaciones en que cada término presupone y es presupuesto, y en que cada uno se presupone presuponiendo el otro; ó para hablar con más exactitud, lo que aquí tenemos como resultado de la tercera figura, es lo universal indeterminado, pero que en su indeterminacion encierra lo individual y lo particular. Este universal ó nuevo término medio, es el *todo*. De esta manera el silogismo de la cualidad se convierte en el *silogismo de la reflexion*. (*Nota de Vera.*)

(1) *Keine Vollständigkeit gewähren kann.* No puede garantir una conclusion perfecta.

(2) *Die Einzelnheit als Gattung.* La individualidad como género, conforme con el § CLXXVII y siguiente.

se ha notado en el § CLXXXIV, en la forma fundamental del silogismo del entendimiento; pero aquí se produce un nuevo defecto, el cual consiste en que la mayor presupone, formando una proposicion *inmediata*, lo que debia ser la conclusion. *Todos los hombres son mortales, Cayo es mortal, Todos los metales son conductores de la electricidad; luego el cobre*, por ejemplo, *lo es tambien*. Para poder afirmar la mayor, que debe ser esencialmente una proposicion empírica, es decir, para afirmar que ciertas individualidades inmediatas forman un todo, es necesario hacer ántes constar la exactitud de las proposiciones relativas á los individuos *Cayo, cobre*, etc.

Se han considerado con razon como fórmulas vanas los silogismos de este género: *Todos los hombres son mortales, Cayo es hombre*, etc. (1).

(1) Como los términos, segun resultan del silogismo de la *existencia*, son mediatos y reflejos, el término medio del silogismo de la reflexion contendrá los extremos; no será por consiguiente el término medio lo *particular abstracto é inmediato*, como en el silogismo precedente, sino un término medio que contenga lo particular, lo individual y lo universal. Este término medio es la *totalidad* ó el *todo (allheit, todos los hombres*, por ejemplo). Pero el término medio se refleja en los extremos, y éstos á su vez se reflejarán en el término medio. Por consiguiente, la relacion de los términos es aquí más concreta y determinada, y el predicado no es lo universal abstracto (en general), una cualidad que puede ó no aplicarse al sugeto, sino un elemento que está ligado de una manera más directa con el sugeto y con todo el sugeto, es decir, al sugeto considerado con otras propiedades que las que enuncia el predicado. Así, una cosa es decir *lo verde es agradable*, y otra muy distinta que *los objetos ó las cosas verdes son agradables*. El silogismo de la reflexion no tiene más objeto que desarrollar este movimiento reflejo de los términos, para llegar á una unidad más concreta y profunda. Por lo mismo que los términos son aquí reflejos, y que el término medio es una totalidad, el sugeto (lo individual) de este silogismo se encuentra ya en dicho término medio. *Todos los hombres son mortales, Cayo es hombre ó un hombre; luego*, etc. Este silogismo no es más que una combinacion exterior, aunque necesaria, de la reflexion, mediante la cual se reunen los individuos en un *todo*, por lo que la mayor es falsa, pues contiene ya y presupone la conclusion, ó por mejor decir, no es más que la misma conclusion generalizada, y por consiguiente, lo universal (el predicado) está, en el fondo, reunido al particular (el término medio) por lo individual mismo, y su relacion no es válida sino en cuanto lo es la relacion de lo individual y de lo universal. En otros términos, el silogismo de la totalidad se funda en el silogismo inductivo. El primer silogismo se coloca en la figura I—P—U y éste en la figura U—I—P. En la induccion, el término medio es lo individual; pero lo individual concreto, que virtualmente contiene el género. No es un individuo, sino muchos individuos ó la totalidad indefinida de los individuos. El leon, el elefante, etc., forman el contenido del género animal, y no se distinguen de él sino porque se consideran bajo la forma de individuos, y no bajo la forma de lo universal. Sin embargo, esta desigualdad de la forma produce la desigualdad del contenido; y por lo mismo que el término medio no es más que un todo indefinido, el silogismo no es concluyente sino en cuanto no venga algun caso á contradecirlo. La razon de esto consiste en que el término medio contiene lo universal de un modo puramente exterior, es decir, que lo contiene y no lo contiene, que aspira á él sin llegar á él. Este movimiento de la induccion pide una relacion en que lo individual

ACLARACION.

El raciocinio ó silogismo de la totalidad llama ó pone el de la induccion, en el que los individuos son los que forman el término medio. Cuando decimos: *todos los metales son conductores de la electricidad*, enunciamos una proposicion empírica que resulta del exámen de cada uno de los metales, y por tanto, supone el raciocinio de induccion que tiene esta figura:

P. I. U.
I.
I.

El oro es un metal, la plata es un metal, y asímismo el hierro, el plomo, etc.; y esta es la proposicion mayor, cuya menor es: «todos estos cuerpos son conductores de la electricidad,» de donde resulta la conclusion: «todos los metales son conductores de la electricidad;» por consiguiente, el término medio está aquí formado por la individualidad como totalidad. Ahora este silogismo reclama otro, porque su término medio son individuos concretos, y supone que la observacion y la experiencia son completas en una esfera determinada; pero como individuos (y aquí sólo tienen esta significacion), sólo producen el progreso de la falsa infinidad (I. I. I...), porque la induccion no puede examinarlos todos. Cuando se dice todos los metales, todas las plantas, se sobreentiende los observados hasta ahora. La induccion es, por tanto, incompleta. Se habrán hecho estas ó aquellas, y quizás

---

sea inmediatamente lo universal, y esto es lo que sucede en la analogía que es tercera figura P—U—I. En este silogismo el término medio es lo individual, elevado á lo universal. *La tierra está habitada, la luna es una tierra*, etc. Aquí lo individual y lo universal no están ya separados como en la induccion, sino que se dan ó presentan en un solo y mismo término; pero como su relacion es todavía inmediata, una relacion en que todavía no están unidos por una mediacion, lo individual y lo particular no están enlazados de tal manera que el uno sea una determinacion esencial y necesaria del otro. Por esto no se puede determinar si el predicado que conviene á un sugeto (mayor), y que se afirma igualmente del otro sugeto (conclusion), le conviene por su naturaleza general ó por su naturaleza particular (por ejemplo, si la tierra tiene habitantes por ser en general planeta ó por ser un planeta determinado); y por consiguiente, el predicado que conviene á uno de los sugetos puede no convenir al otro, aunque ambos pertenezcan al mismo género. La unidad, por lo tanto, que se obtiene en virtud de la analogía, no es áun más que la unidad de la *reflexion* exterior, es decir, la unidad en que los términos, aunque uno se refleja en otro, no están ligados por una relacion necesaria y absoluta. Pero por lo mismo que lo individual no es una determinacion propia y esencial de lo universal y recíprocamente, la mayor de este silogismo tiene necesidad de ser demostrada lo mismo que la conclusion, lo cual quiere decir que este silogismo implica y exige un término medio, una demostracion superior en que los términos no sean más que determinaciones necesarias é indivisibles de una misma y sola unidad. Así, la analogía es la mediacion á través de la cual este silogismo se liberta de toda relacion inmediata y exterior, y se convierte en el silogismo de la necesidad. *(Nota de Vera.)*

muchas observaciones; pero no se pueden hacer para todos los casos ni para todos los individuos. Este defecto de la induccion es lo que dá ocasion á la *analogía*, en cuyo raciocinio al ver que ciertas cosas pertenecientes á un género determinado tienen cierta propiedad, se deduce que otras que tambien pertenecen á él la tendrán igualmente; formamos, por ejemplo, un raciocinio de analogía cuando decimos: se ha visto hasta ahora que todos los planetas se mueven con arreglo á tal ley; es pues probable que el planeta recien descubierto se mueva conforme á la misma ley. En las ciencias empíricas la analogía tiene con razon gran importancia, y por su medio se han conseguido resultados considerables. El instinto de la razon nos hace presentir que esta ó aquella determinacion que nos presenta la experiencia, se funda en la naturaleza íntima ó en el género de un objeto, por lo que la razon confía en ella y nos sirve de guía para ir más léjos. La analogía puede ser más ó ménos fundada. Cuando se dice, por ejemplo: «Cayo que es un hombre es sabio, Tito es un hombre, luego tambien es sabio,» se hace un mal razonamiento por analogía, porque el saber de un hombre no se funda sólo en pertenecer al género humano. Razonamientos parecidos son muy comunes; así, por ejemplo, se dice: la tierra es un cuerpo celeste y tiene habitantes; la luna es tambien un cuerpo celeste, etc. Esta analogía no es mejor que la anterior, pues, que la tierra tenga habitantes, no depende sólo de que sea un cuerpo celeste, sino de otras condiciones que no tiene la luna. Lo que recientemente se ha llamado filosofía de la naturaleza, consiste en gran parte en un conjunto de analogías superficiales que se hacen valer como resultados profundos, y de esto depende el descrédito en que han caido las consideraciones filosóficas sobre la naturaleza.

C.—SILOGISMO DE LA NECESIDAD.

§ CXCI.

Este silogismo, si se considera segun sus determinaciones puramente abstractas (1), tiene por término medio lo *universal*, como el silogismo de la reflexion tiene por término medio lo individual: éste segun la segunda figura, y aquél segun la tercera; pero aquí está puesto lo universal como esencialmente determinado (2). La determinacion que constituye el término

(1) Es decir, si no se tiene en cuenta su significacion objetiva y su contenido.

(2) Mientras que es indeterminado en la induccion, no siendo el *todo* y la *coleccion de los individuos* más que lo universal indeterminado.

medio es: 1.° lo particular que tiene la forma determinada de un género ó de una especie: *silogismo categórico;* 2.° lo individual que tiene la forma del sér inmediato, porque á la vez hace y recibe la mediacion: *silogismo hipotético;* 3.° lo universal que está puesto como totalidad de sus determinaciones particulares y como individualidad particular é indivisible (1) es el *silogismo disyuntivo*, en el que un solo y mismo término universal no hace más que diferenciarse en sus determinaciones.

§ CXCII.

Hemos recorrido las diferentes formas que reviste el silogismo, y el resultado general á que se ha llegado es la supresion de estas diferencias y de la exterioridad (2) de la nocion: 1.° Cada momento del silogismo se ha producido como constituyendo la totalidad de los momentos, y por consiguiente, el silogismo entero. Estos momentos son, por lo tanto, idénticos *en sí*. 2.° La negacion de sus diferencias y su mediacion constituyen el *sér por sí*, de tal manera, que un mismo y solo elemento universal es el que se encuentra en el fondo de estas formas y constituye su identidad. El silogismo en este estado (3) ideal de sus momentos, contiene la negacion de las determinabilidades á través de las cuales se ha desarrollado, y por consiguiente, contiene una nueva mediacion, un momento en que el sugeto no se une ya á un término que se distingue de él, sino un momento en el que se ha absorbido en otro término sin separarse de sí mismo.

---

(1) *Als ein einzelnes Besonderes, als ausschliessende einzelnheit.* Esto es, el género que contiene las especies.

(2) *Aussersichseyns.* Porque en el silogismo, aunque se tiene una unidad más concreta que en el juicio, los términos son aún exteriores unos á otros. *(Nota de Vera.)*

(3) *In dieser Idealität der Momento.* Expresion ántes usada, y que quiere decir que los momentos que se han atravesado están en su idea; esto es, envueltos ó comprendidos en un término superior y más concreto. Así, el *objeto* es la idealidad de los momentos precedentes, porque los contiene y constituye su unidad, y constituyéndola les comunica en cierto modo una vida ideal, esto es, un valor y un sentido que no tienen por sí mismos. En este concepto, se puede decir que la *vida* es el ideal del *organismo*, el *alma* el ideal de la *vida*, y la razon el ideal del *alma*. *(Nota de Vera.)*

ACLARACION.

En la lógica ordinaria se termina la primera parte elemental de la ciencia con el tratado del raciocinio. Sigue despues la ciencia del método, en la que se muestra cómo se alcanza un perfecto conocimiento científico, aplicando las formas del pensamiento que se han estudiado en la parte elemental; pero en la lógica ordinaria no se trata del objeto ni de su relacion con el pensamiento objetivo. El pensamiento se considera en ella como una mera actividad subjetiva y formal, y el objeto como un dato subsistente opuesto al pensamiento; este dualismo no es verdadero, y es irracional considerar de este modo las determinaciones de subjetividad y objetividad, sin investigar su orígen. Ambas, la subjetividad y la objetividad, son pensamientos, y pensamientos determinados que deben demostrarse y que se fundan en el pensamiento universal determinante. Esto es lo que se ha hecho hasta ahora respecto á la subjetividad; la cual ó la nocion subjetiva, que encierra la nocion como tal, el juicio y el raciocinio, hemos demostrado que son el resultado dialéctico de los dos primeros grados de la idea lógica, el *sér* y la *esencia*. Cuando se dice de la nocion que es subjetiva, y sólo subjetiva, es exacto, porque la nocion es la subjetividad misma; pero tambien son subjetivos el juicio y el silogismo, cuyas determinaciones, segun las llamadas leyes del pensamiento (identidad, diversidad, razon de ser ó motivo), forman el contenido de la parte elemental de la lógica ordinaria. Por otro lado, esta subjetividad, con las referidas determinaciones de nocion, juicio y silogismo, no debe entenderse que es un trabajo vano de preparacion que se perfecciona con el objeto exterior inmediato, sino que la misma subjetividad por su propia dialéctica traspasa su límite, y con el raciocinio se pone en la objetividad.

§ CXCIII.

La realizacion de la nocion, en la que lo universal está puesto como totalidad refleja de sus diferencias (diferencias que son totalidades), y en la que por la supresion de la mediacion se determina como unidad *inmediata*, es el *objeto* (1).

(1) En el desarrollo del silogismo, lo que principalmente se debe considerar es el término medio, porque los extremos siguen las transformaciones de éste. En el primer silogismo, el término medio es lo *particular abstracto é inmediato;* en el silogismo de la reflexion, la totalidad (forma) de los individuos (contenido). Aquí es la unidad simple y concreta lo universal que contiene la cualidad, el individuo con todas sus propie-

OBSERVACION.

El tránsito del sugeto, de la nocion en general, y más especialmente del silogismo al objeto, parecerá á primera vista poco natural, sobre todo cuando no se vé en el silogismo más que una operacion del entendimiento y una forma puramente subjetiva, no pudiéndose esperar que se demuestre aquí este tránsito como un hecho experimental. Mas de lo que se trata es de saber si la manera de concebir ordinariamente lo que se llama *objeto* corresponde en cierta medida al objeto tal como está aquí determinado. Ahora bien, por objeto no se entiende comunmente

---

dades; en otros términos, el *género* ó la *especie*. El género es la sustancia del individuo y de su propia diferencia ó determinacion específica; por consiguiente, las diferencias que se producen en este silogismo no son más que diferencias puramente formales, y su desarrollo no tiene más objeto que producir la identidad de la forma y del contenido. 1.º Lo individual, el género y su diferencia específica (Pedro, hombre racional, por ejemplo), forman la primera relacion de este silogismo. Silogismo categórico (I—P—U). Como el término medio constituye aquí la naturaleza esencial de los extremos, la posibilidad de otro término medio y de otra relacion que se produjo en los silogismos anteriores no puede ya tener lugar. Por la misma razon, la prueba no puede alejarse á lo infinito, y el silogismo está señalado por un carácter objetivo; porque lo que constituye la *subjetividad* del silogismo, es la indiferencia de la relacion de los términos. No obstante, aunque la necesidad objetiva sea el fondo de este silogismo, tal necesidad es aquí una necesidad interna y virtual, y no una necesidad desarrollada (*Gesetzte*), por lo cual aunque los términos están ligados por una sustancia comun, dejan penetrar en su relacion un elemento subjetivo. Y en efecto; si bien el sugeto tiene su sustancia en el término medio, como individuo (tal individuo) tiene una existencia posible, y como individuo inmediato puede tener determinaciones que no se encuentren en su naturaleza general. Por lo que respecta al otro extremo, si bien constituye una determinabilidad propia del término medio, está respecto á él en un estado de indiferencia en el sentido de que el género contiene otras diferencias específicas. Así, por ejemplo, el hombre, como sér dotado de razon, obra racionalmente; y como sér sensible, puede obrar irracionalmente. Por lo tanto, lo que se encuentra puesto en el silogismo categórico, es la identidad y la diferencia, la necesidad y la posibilidad; la identidad y la necesidad, porque los extremos son determinaciones de un mismo y solo término y medio; la diferencia y la posibilidad, porque en su estado inmediato, aunque no pueden ser fuera del género, pueden no ser y no convenirse. El silogismo *categórico* se convierte de este modo en silogismo hipotético: Si A es, B es; A es, luego B es. El término medio, que en el silogismo precedente era la necesidad y la identidad virtual, es aquí la posibilidad, ó si se quiere, la necesidad y la identidad marcadas con este carácter. En efecto, la necesidad está en la relacion de A y de B, y la posibilidad en el *sér* de A, y por tanto en el *sér* de B. Sin embargo, A es á la vez uno de los extremos y el medio; como extremo, representa la condicion; como medio, la realizacion de la condicion: la condicion es más bien la totalidad ó el conjunto de condiciones, la posibilidad en su forma general y abstracta (la sustancia y la necesidad como posibilidad de todas las cosas). Ahora bien: las condiciones no son más que materiales que han de emplearse y que piden necesariamente la realizacion de la cosa, de que son

un sér puramente abstracto, una cosa que no posee más que la existencia ó una realidad general, sino una realidad concreta y acabada (1). Esta realidad acabada es la totalidad de la noción (2). Se entiende tambien por objeto una realidad que se pone enfrente de otra realidad (3), á la que es exterior; pero esta es

---

la condicion. El sér real no es aquí más que un sér contingente, por lo mismo que es condicionado; y por lo tanto, este silogismo se forma segun la figura segunda, y en lugar de I—U—P, tenemos U—I—P; en donde U expresa primero la posibilidad en general ó abstracta, y despues la posibilidad real ó el sér contingente. Pero si P posible es idéntico á U posible, P real es idéntico á U real; y por otro lado, si P no es sino por U, U á su vez no es sino por U y para U. Así, la condicion y lo condicionado se presuponen, y esta presuposicion y mediacion reciproca y absoluta es lo que produce la identidad concreta de su contenido, es decir, un término que es á la par U y P; de este modo el silogismo hipotético se convierte en *disyuntivo*. Este silogismo se forma segun la tercera figura I—U—P. En este silogismo, el término medio es lo universal concreto y perfecto, lo universal que se ha desarrollado á través de todas las diferencias, y que envuelve en su unidad estas diferencias. Por consiguiente, es lo mismo medio que extremo, lo mismo lo universal que lo particular y lo individual.

U es ó B ó C ó D.
U es B.
Luego no es ni C ni D.

O bien

U es ó B ó C ó D.
U no es ni C ni D.
Luego es B.

U, no es sólo sugeto en las dos premisas, sino en la conclusion. En la mayor es lo universal, y es lo universal que en su predicado abraza la circunscripcion entera de sus determinaciones particulares ó de sus especies; en la menor es lo universal determinado ó lo universal como especie; y en la conclusion es una determinabilidad individual, que excluye las demás determinabilidades, ó si se quiere, es la individualidad en la menor y lo particular ó la especie en la conclusion. Además, como las diferencias son aquí las diferencias esenciales y absolutas en la conclusion, y es á su vez la unidad de estas diferencias, la diferencia de la forma positiva y de la forma negativa de la relacion no tiene aquí valor ni sentido. La unidad del medio y de los extremos produce: 1.º la identidad de la forma y del contenido; 2.º quita al silogismo el carácter subjetivo, carácter que provenia precisamente de la diferencia y de las relaciones exteriores del medio y de los extremos, y aquí es un mismo y solo principio el que pone y recibe la mediacion; 3.º por esto mismo la mediacion borra el silogismo y eleva la noción á aquel grado, en que despues de libertarse de todo elemento contingente y subjetivo, se produce bajo una nueva forma inmediata, bajo la forma de un sér *(ein Seyn)*, pero de un sér en cuya simplicidad están envueltos todos los momentos precedentes, esto es, en que la nocion se produce como *objeto*. No creo necesario hacer notar que para entender estas teorías es preciso tener presente, así la teoría del juicio como las del sér y de la esencia. *(Nota de Vera.)*

(1) *Ein concretes in sich vollständiges Selbstständiges.*

(2) *Diese Vollständigkeit is die Totalität des Begriffs*, porque el objeto envuelve y contiene todos los momentos anteriores.

(3) *Das objekt auch Gegenstand, und einem Andern Aeusseres ist.*

El *Gegenstand* expresa mejor la oposicion del objeto con un término distinto de él; pero aquí todavía no existe esta oposicion; lo que tenemos aquí es la nocion subjetiva que se ha absorbido en el objeto; en otros términos: lo que debe aquí considerarse es el objeto en sí mismo, en su estado inmediato y con independencia de su oposicion con el sugeto, porque esta oposicion es una determinacion ulterior de la nocion.

(Nota de Vera.)

una determinacion que se producirá más tarde, cuando el objeto se oponga al sugeto. Aquí la nocion ha salido de su estado de mediacion, y no es más que objeto *inmediato*. Luégo se determinará la nocion en la oposicion de lo objetivo y de lo subjetivo.

El objeto se considera tambien como un todo indeterminado, y en este sentido es el mundo objetivo en general y Dios, el objeto absoluto; pero el objeto entendido así contiene diferencias que constituyen un número indefinido de existencias (como mundo objetivo), y cada una de estas existencias individualizadas es tambien un objeto, una existencia concreta, distinta y acabada.

Así como se puede comparar la *objetividad* con el *sér*, la *existencia reflexiva* y la *realidad*, tambien se puede comparar el tránsito de la nocion á la *existencia reflexiva* y á la *realidad (Wirklichkeit)* (porque el sér forma la primera determinacion inmediata y puramente abstracta), con su tránsito á la *objetividad*. La *razon de ser*, de donde sale la existencia reflexiva y la *relacion esencial*, que se anula para pasar á la realidad, no son más que la nocion áun incompleta, ó los momentos abstractos de la nocion. La *razon de ser* es la unidad de la nocion; pero una unidad de esencia (1), y la *relacion esencial* no es más que la relacion de dos realidades que pueden reflejarse sobre sí mismas (2). La nocion es la unidad de la razon de ser y de la relacion esencial, y el objeto no es sólo una unidad de esencia, sino la unidad universal; las diferencias de la realidad no se encuentran en él en el estado de simples diferencias, sino como totalidades (3).

De aquí se sigue que en estas diferentes transformaciones (4) no se trata sólo de la indivisibilidad del sér y del pensamiento; hemos hecho notar muchas veces que el sér no expresa más que una relacion simple consigo mismo, y que esta determinacion en que hay tan poca realidad, se encuentra en la nocion y

(1) *Wesenhafet Einheit.* Que no es la unidad de la nocion.

(2) Como la relacion de causalidad, por ejemplo, que toca á la nocion, pero que no es la nocion.

(3) Es decir, que el objeto no envuelve sólo el sér y la esencia, sino las determinaciones de la nocion subjetiva; y sus diferencias, es decir, los diferentes objetos, no son las diferencias abstractas de la esfera de la esencia, ni simples realidades diferentes, ni áun juicios ó silogismos, sino totalidades concretas.

(4) *Uebergängen.* Tránsito de una esfera á otra.

en el pensamiento. Para comprender bien el sentido de estas transformaciones, es menester no tomar una determinacion, y limitarse á considerar lo que contiene (como sucede en la prueba ontológica de la existencia de Dios, en que se enuncia que el sér es *una* de sus realidades); pero sin que intervenga esta abstraccion del sér, ni áun el objeto, es necesario ver cómo la nocion se determina en sí misma, y considerar si en el tránsito de una á otra determinacion no se separa nunca de sí misma, ni reviste una forma que le sea extraña (1).

Si se compara el producto de este tránsito, es decir, el objeto con la nocion, que ha desaparecido en él segun su forma propia (2), tendremos un resultado que podrá expresarse de este modo: La nocion *en sí*, ó si se quiere, la subjetividad y el objeto, son una misma y sola cosa; pero tambien es cierto que son cosas distintas; y como estas dos expresiones son igualmente exactas, se puede decir que ambas son inexactas. El *en sí* de la nocion no es más que una abstraccion, y la nocion hace desaparecer esta abstraccion y esta imperfeccion, pasando al objeto, es decir, á una abstraccion opuesta (3). Por tanto, esta unidad *en sí* no puede llegar á su estado concreto, á su *sér por sí* (4), sino poniendo su negacion. Tal es la verdadera identidad especulativa que se distingue de la identidad ordinaria, segun la cual la nocion y el objeto sólo *en sí* serian una misma cosa. Hemos hecho con frecuencia esta observacion, y no se repetirá nunca lo bastante si se quiere corregir esa opinion superficial y falsa sobre la identidad; pero no se debe confiar mucho en que los espíritus se penetren de esta verdad.

La unidad de la nocion y del sér es lo que supone la prueba *ontológica* de la existencia de Dios, prueba que se considera la

(1) Hegel quiere decir que el trabajo del pensamiento, por medio del cual se esfuerza en alcanzar la unidad de la nocion y de la ciencia, debe proponerse encontrar la nocion en el fondo de cada determinacion, y buscar si hay determinaciones que no le pertenezcan; y que bajo este punto de vista es una investigacion de poca importancia la que se limita á examinar si el pensamiento ó la nocion posee el sér, puesto que el sér es lo más superficial y abstracto que hay en la nocion.

(2) Es decir, segun el movimiento ordinario de la nocion.

(3) Es decir, si se separa el objeto de la nocion subjetiva.

(4) Hegel quiere decir que la unidad inmediata y virtual del pensamiento subjetivo y del objeto, como se le representa de ordinario, no constituye más que una relacion exterior de estos dos términos y un estado abstracto de la nocion, y que la verdadera unidad contiene la nocion subjetiva y la objetiva y el sér en sí y por sí, ó la negacion de la nocion subjetiva y de la negacion objetiva como momentos independientes y distintos. *(Notas de Vera.)*

más completa y concluyente. En las obras de San Anselmo, que fué el primero que se preguntó si habia un objeto que respondiese á nuestro pensamiento, es donde se encuentran los elementos más importantes de esta prueba; hé aquí en resúmen su argumento: *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.*

La finidad de las cosas proviene, segun el punto de vista en que aquí estamos colocados, de que su existencia objetiva no coincide con su pensamiento, es decir, con su determinacion general, su género y su fin. Spinoza y otros han concedido á la unidad de la nocion y del sér un valor objetivo; pero el principio de la certidumbre ó de la fé inmediata, entiende esta unidad más bien de una manera subjetiva y como la comprendia San Anselmo, pues considera la representacion de Dios como inseparable de su sér en *nuestra* conciencia (1).

El principio de la fé se aplica fácilmente á las cosas sensibles, porque la conciencia de su existencia y su existencia misma están ligadas en la intuicion; pero seria ilógico pretender que el pensamiento de Dios estuviese ligado en la conciencia á su existencia, de la misma manera que lo están el pensamiento y la existencia de las cosas finitas. Se prescindiria además de que las cosas finitas son transitorias y variables, es decir, que la existencia y el pensamiento de su existencia sólo están unidos de un modo transitorio, y por consiguiente, que su union no es eterna y puede separarse. San Anselmo tuvo por consiguiente razon, no teniendo en cuenta la union del pensamiento y del objeto, tal como tiene lugar en las cosas finitas, representando el sér perfecto como un sér que no sólo existe en el pensamiento subjetivo, sino tambien objetivamente.

Las objeciones que se dirigen contra la prueba ontológica y contra la nocion del sér perfecto, tal como fué determinada por San Anselmo, no tienen valor, porque esta nocion existe en el

---

(1) *In unserem Bewusstseyn.* Y no de un modo objetivo é independiente de nuestra conciencia, de un modo necesario y absoluto. Hegel alude aquí á la doctrina de Jacobi. Véanse los §§ L y siguientes. *(Nota de Vera.)*

pensamiento de todos los hombres sinceros, y á ella tiene que venir toda filosofía.

Pero el vicio de la argumentacion de San Anselmo, vicio que se encuentra tambien en Descartes, en Spinoza y en la teoría del conocimiento inmediato, consiste en que esa unidad que se representan como el sér más perfecto ó bajo la forma subjetiva, como el verdadero saber, está *presupuesta*, es decir, no se considera más que en su estado inmediato y *en sí*. Esto ocasiona que enfrente de esta identidad abstracta se mantenga la diferencia de las dos determinaciones, es decir, que enfrente de lo infinito se mantenga la representacion de la existencia de lo finito; porque lo finito, como ya lo hemos hecho notar, es una existencia objetiva que no es adecuada á su fin, á su esencia y á su nocion, y que se distingue de ella, y el pensamiento de lo finito es un pensamiento que no envuelve la existencia. Tal es la objecion dirigida desde muy antiguo contra la prueba de San Anselmo. Esta objecion y esta contradiccion se destruyen, demostrando que lo finito no es lo verdadero; que estas dos determinaciones, lo finito y lo infinito, consideradas separadamente son incompletas y no tienen realidad, y que encuentran su conciliacion y su realidad en su identidad (1).

---

(1) Véase el pensamiento de Hegel en este párrafo: 1.° El *objeto* no es más que una nueva determinacion de la nocion, y el tránsito del sugeto al objeto no es más que el tránsito de una determinacion á otra, del estado subjetivo de la nocion á su estado objetivo. 2.° En este tránsito se funda la prueba ontológica, porque cuando se dice que la nocion de Dios contiene ó no contiene su existencia, no se quiere decir ó no debe quererse decir que esa nocion contenga ó no contenga el *sér*, pues la nocion *es*, y además de *ser* contiene otras determinaciones más complejas y profundas; sino que lo que se quiere decir es que hay ó no un objeto que le corresponde, y por la impotencia de comprender este tránsito del sugeto al objeto, es por lo que se rechaza la prueba ontológica. 3.° Pero los que la admiten no comprenden su verdadero sentido, porque en lugar de considerar la conexion de los dos términos y el tránsito de uno á otro, operándose en el seno mismo de Dios y fundándose en su naturaleza, lo consideran como una operacion contingente y subjetiva del pensamiento finito. De este modo anulan esta demostracion, que no tiene valor sino en cuanto toca y reproduce la realidad misma de Dios; y como no unen el pensamiento y el sér infinito y el pensamiento y el sér finito, sino por un vínculo exterior y puramente verbal, desfiguran y mutilan el mismo infinito. Pero si la nocion de Dios contiene su existencia objetiva, no deberá representarse á Dios como residiendo todo entero en estas dos determinaciones. Ni la nocion subjetiva, ni el objeto, ni la lógica misma, bastan para abarcar la esencia divina, la cual halla su unidad y la plenitud de su existencia en el espíritu. Véanse los §§ XXXVI, L, LI, y el *Tratado* de Hegel *sobre la existencia de Dios. (Nota de Vera.)*

ACLARACION (1).

Del silogismo ó razonamiento.

La última forma que toman los juicios ideales desarrollándose, es la que hemos llamado *apodíctica;* de ella pusimos el siguiente ejemplo: *Esta casa construida de esta ó de la otra manera es ó no es bella;* como se vé, esta forma es casi un silogismo, porque éste no hace más que manifestar lo que el juicio encierra en su seno: acabamos de ver que lo universal, lo particular y lo individual, cuya reunion constituye la esencia propia de la *Idea*, están implícitamente contenidos en el juicio apodíctico, hallándose enunciadas expresamente en la forma llamada silogismo, deducida de las anteriores que hemos denominado nociones y juicios, en las que se hallaban ocultas y sin poder manifestarse exteriormente. La forma del silogismo es, pues, el desarrollo ó producto de la primera forma llamada nocion; combinándose con la segunda que se denomina juicio, nos presenta la idea idéntica á la realidad, y llegada á aquel punto de su desenvolvimiento en que las diferencias formales que distinguian á las *nociones de los juicios* se desvanecen, confundiéndose y completándose mútuamente.

Si dijimos en el capítulo anterior que las cosas eran juicios realizados, con más razon diremos ahora que son silogismos vivos, porque el silogismo no es una *cosa* exacta sólo para la razon; al contrario, *todo* lo que es conforme á la razon es un silogismo. Así, el mismo motivo que hemos tenido para decir primero que lo Absoluto ó Dios era una nocion, y luego un juicio, tenemos ahora para decir que es un silogismo, esto es, que lo *general* ó *universal* por medio de lo *particular*, se convierte en *individual.*

Bajo la primitiva forma de *nocion*, la idea ó cosa actual, es decir, presente en un momento dado en el espíritu, es *una;* dividida despues en sus partes constitutivas (lo general y lo individual) en el juicio, vuelve en el silogismo á su unidad y totalidad esenciales.

Hemos visto ántes que el objeto propio de todo juicio es mostrarnos que lo individual I es lo universal U, y lo hemos formulado así:

I—U.

El silogismo expresa exactamente lo mismo, y de esto proviene el llamar en la conclusion al sugeto término menor, y al predicado término mayor: en estas expresiones, los lógicos han confesado á pesar suyo lo que acabamos de exponer. Mas si el silogismo dice lo mismo que el juicio, no lo expresa

(1) La dificultad de esta materia me mueve á insertar el siguiente tratado, que no forma parte la lógica de la *Gran Enciclopedia*, aunque en él se repiten muchas de las ideas anteriormente expuestas. *(N. del T.)*

del mismo modo. En el silogismo la fuerza toda de la verdad estriba en la cópula *es*: el silogismo afirma de una manera más categórica, sustituyendo á la cópula un término medio que desarrolla ó expresa su contenido; este nuevo miembro sirve para unir los extremos del silogismo, oficio análogo al de la cópula.

La expresion *término medio*, parece referirse por su etimología á la idea de espacio, lo que nos induce á creer que hay entre los términos mayor y menor, sugeto y predicado, un vacío que debe llenar el término medio; pero en realidad el lazo ó la relacion que liga á los extremos es más íntima que lo que significa la expresion *término medio* y que la idea de espacio; es preciso, sin embargo, confesar que en las primeras formas de silogismo de que vamos á hablar, la relacion es tan superficial como lo indican esas ideas; pero en las siguientes se va haciendo cada vez más íntima. En las primeras la cópula liga una *cosa* á *otra;* en las últimas, á que la forma dialéctica nos lleva, une al *sugeto* consigo mismo.

No es necesario que el silogismo se formule en una trilogía, es decir, por dos premisas y una conclusion; ó en otros términos, que tenga una proposicion ó juicio MAYOR que sea general y contenga el término mayor y el medio, otro juicio menor expresado en una proposicion particular en que esté comprendido el término medio y el menor; y por último, una conclusion que abrace ambos miembros uniéndolos: todas las cosas son, sin duda, silogismos realizados, y no por eso es preciso que por medio de esta trilogía aparezcan sus miembros dislocados, ó que se realicen á nuestra vista; primero expresando la relacion entre lo general y lo particular, despues y separadamente significando la que existe entre lo particular y lo individual, y por último, produciendo estas dos primeras formas una tercera relacion que contenga lo general y lo individual.

Tambien es indudable que el silogismo no es como ordinariamente se cree un ingenioso artificio del espíritu, y un medio que suple su debilidad á falta de otros, pudiéndose prescindir de él si fuera más perfecto nuestro entendimiento. Al contrario, las cosas por su naturaleza y en su verdad son silogismos, esto es, son una *unidad ó totalidad*, en la que lo *universal* y lo *individual* se unen y confunden por medio de lo *particular*.

Comparado con el juicio cuya forma no es tan completa, y por consiguiente más falsa, la del silogismo es perfecta. Desarrollándose la cópula, el juicio se ha convirtido en silogismo: el vacío que en cierto modo dejaba la cópula *es* entre los términos, se llena por su equivalente ó contenido (término medio).

En el camino que vamos á recorrer conducidos por la fuerza dialéctica, hallaremos tres formas de silogismos que corresponden á la de los juicios.

I.—PRIMERA FORMA.

Silogismo cualitativo ó de simple percepcion.

Este silogismo expresa en su conclusion que lo individual *es* universal,

I—U,

sirviendo de término medio lo particular,

I—P—U.

Lo cual significa que lo individual está subordinado ó comprendido en lo particular, que á su vez lo está en lo general. Esto equivale á decir que lo particular está unido á lo individual, como lo general á lo particular. La relacion que hay entre P é I es idéntica á la que existe entre P y U. El término medio es, por lo tanto, lo particular P que figura en ambas premisas, desempeñando distinto papel: es sugeto en la mayor y predicado en la menor. Como se vé, la idea esta dividida en sus dos elementos extremos, lo universal y lo individual, entre los que ella misma se coloca bajo la forma de particular ó término medio.

Lo individual I es una cosa cualquiera, de la que lo particular P señala una cualidad, y lo universal U manifiesta una de las muchas propiedades de dicho particular P. Este silogismo prescinde de las demás cualidades que lo particular P y lo individual I puedan tener, y se ocupa de una sola indicada por lo universal U, deduciéndose de aquí que dista infinito de la verdad, porque en lugar del término medio P se puede poner otra particularidad cualquiera y subordinar la proposicion menor á diferentes mayores. Lo individual I estará en relacion más ó ménos íntima con lo universal U; mas en esta forma de silogismo no es necesario unirlo á este con preferencia á otro término medio, y claro es que variando éste y la proposicion mayor, cambiarán tambien los predicados ó consecuencias, y no sólo pueden ser diversos, sino hasta contradictorios los términos medios, siendo las premisas y conclusiones en todos los casos conformes á las reglas. Si en el término medio se sienta que una casa está pintada de azul, silogísticamente se deducirá que es azul; estará bien hecho el silogismo, y sin embargo la casa podrá ser verde por haberse ántes pintado de amarillo, y considerando sólo esto último, nos llevaria á afirmar que era amarilla. Si sentando como término medio la *sensibilidad* se deduce que el hombre no tiene vicios ni virtudes porque la sensibilidad no es ni virtud ni vicio, el silogismo será perfecto y la conclusion falsa, porque el hombre no es sólo sensible, sino tambien inteligente. La esencia concreta del hombre tiene por términos medios la sensibilidad, y á la vez la inteligencia. Poniendo como término medio la atraccion de la tierra y de los demás planetas hácia el sol, se deduce lógicamente que todos deben ir á chocar contra él; mas en realidad no sucede así, porque éllos son tambien

centros de atraccion ó gravitacion, ó como se dice, porque obedecen tambien á la fuerza centrífuga. En fin, en el Estado, sentando como medio la asociacion puede deducirse el comunismo, y si se admite sólo la individualidad, la supresion del Estado, para no ofender en lo más mínimo la libertad individual; á esto se tendia en la Edad Media, en la que los señores, no teniendo en cuenta más que el término medio libertad, prescindian de la asociacion que debe existir al mismo tiempo.

La imperfeccion de esta primera forma del silogismo, como se vé, es muy clara, porque puede elegirse para término medio cualquiera particularidad entre todas las posibles; y por tanto, aunque la deduccion sea rigorosa no es satisfactoria, porque puede variar y varía en efecto, segun el término medio que se emplea, y áun á veces las conclusiones son contradictorias. Las antinomias de Kant proceden de esta forma silogística.

No hay razon para decir que esta imperfeccion ó incertidumbre nace de la materia ó contenido del silogismo, de lo cual no se ocupa la lógica, cuyo objeto es únicamente la forma; al contrario, la misma forma es la que ocasiona su imperfeccion, pues obliga á tomar por término medio una sola relacion ó cualidad de las muchas que las cosas pueden tener. Si la lógica sólo se ocupara como se pretende de la forma y no de la materia del razonamiento, tal vez se pudiera decir que le seria indiferente el *sugeto* que eligiera para convertirlo en término menor, pero nunca puede creerse que no sea su deber evitar que se llegue lógicamente sobre un mismo *sugeto* á conclusiones contradictorias.

Los lógicos se ocupan mucho y casi exclusivamente de esta forma primera del silogismo: en otro tiempo se creia indispensable, y ni áun los hechos experimentales se admitian sino despues de demostrados por un silogismo; mas como acabamos de ver, no hay motivo para confiar en esta especie de razonamiento, que en realidad no puede contener toda la verdad; en nuestros dias se ha renunciado á estas fórmulas, y la lógica ha caido en un desprecio casi completo. No debe, sin embargo, creerse que estos silogismos carecen enteramente de valor: los formamos á cada instante; y pues tienen tan constante uso, no es más ridículo detenerse en ellos que estudiar las funciones del cuerpo: sin duda es tan importante cuando ménos conocer estas formas silogísticas, como saber cuántas clases hay de *sulfatos* ó cuáles son las especies del género *felis* (1); sin embargo, las ciencias naturales son tan respetadas como es despreciada la lógica. El arte de pleitear los abogados se funda en este conocimiento, que es tambien la base de las cuestiones diplomáticas: cuando dos potencias se disputan un país, la sucesion, la posicion geográfica, el orígen ó la lengua, son los términos medios (P) de que cada una se vale.

Aristóteles fué el primero que se ocupó de las diversas formas del silogismo, y lo hizo de modo que los lógicos de todos los tiempos no han hecho

(1) *Felis* ó *Files*, género de la familia de los carnívoros, tribu de los digitigrados. *(N. del T.)*

más que copiar esta parte de su filosofía: veremos si somos nosotros más afortunados.

La primera figura, como ya sabemos, es

I—P—U.

Pero hemos demostrado que en este silogismo el término medio P no está justificado, porque no expresa una particularidad esencial ó característica del sugeto I, sino una de las muchas que tiene. La fuerza dialéctica, para corregir esta imperfeccion, nos lleva á la segunda figura.

B.—SEGUNDA FIGURA.

P—I—U
ó U—I—P.

Como se vé, en esta figura el término medio es lo individual I: lo particular P es lo que aquí está puesto en relacion, mediante lo individual I con lo universal U, que lo determina y especifica.

La verdad implícitamente contenida en la forma anterior, á saber, que no todas las particularidades P de lo individual I, sino una sola, es la que sirve de término medio, se manifiesta explícitamente en esta segunda figura, que nos muestra que el término medio que en el precedente silogismo I—P—U lo habíamos considerado como lo *particular*, no expresa realmente más que una particularidad singular ó especial, ó por mejor decir, una individualidad, que ya aparece como tal, desempeñando la funcion de término medio.

Las tres proposiciones ó juicios mayor, menor y conclusion de este silogismo, tienen la siguiente forma:

I—P ó P—I (mayor).
I—U (menor).
P—U (conclusion).

Por donde se vé que manifiesta claramente su insuficiencia, pues que la proposicion menor I—U no expresa más que un caso individual, y la consecuencia se deduce de una sola observacion. Aristóteles y la mayor parte de los lógicos dan á esta figura el tercer lugar; pero por las razones que preceden, nosotros le damos el segundo. La conclusion será buena si no se dá como cierta en general, sino como verdadera sólo en algunos casos, y por consiguiente, es incompleta. Ejemplo:

Cayo es sabio,
Cayo es hombre;

luego algunos hombres son sabios.

Pero seria absurdo deducir del caso particular de Cayo que todos los hombres eran sabios. La incertidumbre de este silogismo permite que se puedan alternar ó permutar las premisas (Cayo es sabio, Cayo es hombre), hasta el punto de que no se puede saber con seguridad cuál debe ser la mayor y cuál la menor.

Vimos ántes que la conclusion de la primera figura, considerada como cierta por los lógicos, no lo es en realidad, ó mejor dicho, que sólo contiene una parte de la verdad, y por lo tanto, su certidumbre es limitada. La figura segunda, de que venimos hablando, manifiesta con evidencia esta incertidumbre, por lo que puede decirse que es la verdad de la primera. La fuerza dialéctica que nos arrastró de la una á la otra nos lleva ahora á la tercera.

C.—TERCERA FIGURA.

I—U—P
ó P—U—I.

En la primera figura decíamos que una cosa individual I *era* una cosa universal U, llegando á este resultado merced al término medio (P), que nos manifestaba que lo individual I era una cosa particular P. Era, pues, necesario en esta figura, que lo particular sirviese de término medio entre lo universal y lo individual, mientras que en la segunda lo individual ejerce dicha funcion entre lo universal y lo particular. Mas si la examinamos con atencion, veremos que una de sus proposiciones *(la menor)* es una universalidad U asignada á una cosa individual I, y en la conclusion la misma universalidad se asigna á lo particular P; realmente lo universal U es lo que sirve de lazo entre los extremos, y lo que debe, por lo tanto, hacer el papel de término medio, y esto es precisamente lo que se verifica en la tercera figura

I—U—P
ó P—U—I;

que, como se vé, expresa una cosa particular P, asignada á otra individual I por medio de una universalidad U. No se ocupó Aristóteles de esta forma; pero sus sucesores los lógicos de la Edad Media y de los tiempos modernos le han dado el cuarto lugar. Su conclusion es forzosamente negativa, no dá ningun resultado ni es de provecho para la ciencia, porque tenemos:

P—U—I;

es decir:
P—U (mayor).
I—U (menor).
I—P (conclusion).

Por ejemplo:

Mayor. Los hombres virtuosos (P) dicen la verdad (U).

Menor. El embustero (I) no dice verdad (U).

Conclusion. Luego el embustero (I) no es virtuoso (P).

En esta figura lo individual *embustero* está puesto en relacion con lo particular *virtud* por medio de lo general *verdad*, que es propio de todos los hombres virtuosos.

La incertidumbre de esta forma permite que pueda libremente elegirse entre las premisas la que ha de servir de mayor, y en la conclusion es da-

ble colocar el sugeto por predicado y recíprocamente, porque del silogismo dicho puede concluirse que *el embustero no es virtuoso*, ó que *el hombre virtuoso no es embustero*, proposicion que, por otra parte, es idéntica á la que está formulada en las premisas; es, pues, indispensable que la fuerza dialéctica nos lleve al descubrimiento de otra figura.

D.—CUARTA FIGURA.

U—U—U
ó P—P—P.

Dijimos ántes que el sugeto y el predicado no podian ser idénticos, y aunque el juicio nos manifiesta que el primero *es* el segundo, es necesario que haya entre ellos alguna diferencia, y sabemos que el carácter esencial del juicio es atribuir una nocion general á una cosa individual, pues demostramos que asignando una nocion individual á otra del mismo género, no se forman verdaderos juicios, como lo manifestaron los ejemplos: *César nació en Roma, hizo durante diez años la campaña de las Galias; yo he dormido bien esta noche*, etc. La tercera forma del silogismo cualitativo nos enseña que en la conclusion se puede poner el sugeto por predicado y vice versa; lo que era sólo posible en la conclusion de dicha tercera figura, se halla realizado en la cuarta,

U—U—U
ó P—P'—P.

Esta forma consta de tres juicios *(mayor*, *menor* y *conclusion)*, en los cuales los sugetos y predicados son absolutamente idénticos. Esta es la forma del silogismo matemático, que nos demuestra que dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; en ella, aunque una tercera nocion sirve de término medio para relacionar los extremos, esta nocion no tiene ninguna relacion de dependencia con la mayor ni con la conclusion. Las tres proposiciones que forman este silogismo pueden indiferentemente considerarse como premisas ó como conclusion; uno de los tres juicios que por cualquiera razon parezca cierto, puede colocarse de término medio y servir para probar la identidad que se supone ignorada de los otros dos.

La certidumbre de esta forma del silogismo matemático le ha valido el nombre de *Axioma*, que significa verdad que no necesita demostracion. Se hacen grandísimos elogios de esta figura, que se cree la más clara y precisa de todas, pero en realidad lo es tanto, porque nada dice ni contiene; es un silogismo puramente formal, pues para nada entra en él la materia del razonamiento; hace abstraccion de todas las cualidades que pueden tener las cosas, y sólo considera su identidad; su claridad no hace más que atestiguar su insuficiencia. Hemos visto que las conclusiones de las figuras segunda y tercera son parciales ó negativas, y que por lo mismo no pueden llamarse con verdad razonamientos, sino más bien enunciados particulares de cosas indi-

viduales; ahora vemos que esta cuarta figura es completamente vacía, que no contiene nada que merezca el nombre de juicio; por tanto, en realidad sólo hay tres figuras ó maneras de silogismo cualitativo; y la cuarta, que manifiesta que dos cosas idénticas á una tercera los son tambien entre sí, es el resultado fútil ó negativo á que dichas tres formas nos conducen.

La marcha dialéctica que hemos seguido es en resúmen la siguiente: las tres formas de la Idea, lo universal, lo particular y lo individual, han hecho el papel de término medio; en la primera figura desempeñó esta funcion lo particular P, en la segunda lo individual I, y en la tercera lo universal U; mas al mismo tiempo dichas formas han servido de conclusion, y el resultado negativo de este movimiento nos ha dado la figura cuarta, ó sea el silogismo matemático. De aquí debe concluirse que no ha de hacer las veces de término medio una sola proposicion del silogismo, porque la insuficiencia de las tres formas del cualitativo depende justamente de esto.

En estas figuras y en todas aquellas en que en el término medio expresa una abstraccion y no la esencia propia ó sustancia de la cosa ó asunto que dá lugar á la conclusion, es claro que ésta no podrá ser necesaria y verdadera, porque el espíritu puede elegir diferentes abstracciones que tengan el mismo derecho para servir de término medio, y esto nos conducirá á conclusiones diferentes. El verdadero silogismo será aquel en que la relacion entre lo individual y lo general se encuentre expresada, no por una abstraccion que no esté relacionada con la esencia de la cosa, sino por un término medio que abrace todo lo particular de este individuo, dándonos así á conocer su sustancia. Es necesario que el sugeto se mediatice á sí mismo, porque el término medio es sólo el producto necesario que expresa su esencia total y concreta; este silogismo es el de *necesidad*, no el de *reflexion*, de que vamos á ocuparnos.

Aristóteles sólo reconocia tres modos ó formas de silogismo; como hemos dicho, los lógicos de la Edad Media hallaron la cuarta, y dieron muchas reglas para enseñar en qué casos los juicios debian ser positivos ó negativos, y que la cantidad de las cosas expresadas en las premisas y en la conclusion habia de ser general para que ésta fuese valedera. Pero estas reglas son meros mecanismos y han caido con razon en un completo olvido. Hacian dichos lógicos una cosa análoga á la que practican los profesores de aritmética, encomendando á la memoria de los niños un gran número de reglas, que suponen todas que el alumno ignora el principio de los cálculos; pero la cosa es más sencilla y profunda de lo que parece. Leibnitz, que calculó el número de formas posibles de silogismos, cuenta 2.048, que eliminando las inútiles quedan reducidas á 24, que él llama buenas y útiles, y son las que cree posibles para el descubrimiento de nuevas nociones. Aristóteles no se ocupó de las reglas que más tarde se dieron para saber en qué casos las proposiciones habian de ser afirmativas ó negativas, generales ó particulares; y en verdad que no hubiera encontrado las verdades físicas y metafísicas con que enriqueció la ciencia, si las hubiese sometido á dichas reglas. En sus investiga-

ciones usó el método dialéctico y especulativo, que nada tiene de comun con los silogismos cualitativos de la primera clase.

En todas las figuras de este silogismo, las tres formas de la Idea, lo universal, lo particular y lo individual, han hecho á su vez, como ya dijimos, de término medio. En la primera I—P—U, las premisas de I—P y P—U no tenian término medio; lo encuentra en la segunda una de ellas. P—U se convierte en P—I—U; por último, en la tercera lo halla la otra, convirtiéndose I—P en I—U—P: los tres juicios del silogismo, es decir, las premisas y la conclusion, tienen sus términos medios, y por consiguiente no deben ya manifestarse las tres formas de la idea de una manera abstracta, sino reflexiva; ó en otros términos, es ahora necesario que lo individual I sea al mismo tiempo lo general U, porque es efectivamente su realizacion, y esto es precisamente lo que va á aparecer en el silogismo reflexivo, en el cual cada uno de los términos se refleja en los otros dos.

Los juicios no están probados por sí mismos, y de aquí la necesidad de formar silogismos; mas en los cualitativos ó de simple percepcion, las premisas son juicios distintos y separados uno de otro, porque se presentan en forma abstracta y expresando cosas individuales, y esto no corresponde á la idea que tenemos del silogismo, en el cual todo debe estar probado; además, las premisas no pueden permanecer en este estado de mútua indepencia, porque no son idénticas, y no siéndolo, deben entre sí tener alguna relacion. La necesidad de probar nos lleva á descubrir por abstraccion y progresivamente, primero otras cuatro premisas, para que las dos primeras sean conclusiones de estas; luégo ocho, despues diez y seis, etc., á fin de ir probando las nuevas premisas; y podemos estar seguros, como hemos indicado, de que siempre que una forma nos conduce á lo *infinito* por el progreso de sus números, hay contradiccion manifiesta entre ella y su objeto, que nunca se alcanza en este caso. La divisibilidad de la materia hasta lo infinito es un ejemplo de esto, y lo que ahora nos sucede otro: abandonamos la forma del juicio porque no tenia término medio; pero en el silogismo cualitativo acontece que lo que deducimos en la conclusion se halla con el mismo defecto (dos veces) en las premisas, y el vicio por lo tanto no desaparece, lo cual demuestra que estamos casi lo mismo que si no hubiéramos salido de la forma del juicio.

II.—SILOGISMOS REFLEXIVOS.

El carácter abstracto del silogismo cualitativo ó de percepcion, que le hace impropio para contener ó expresar la verdad, queda evidenciado por lo que acabamos de decir; en él los términos *menor*, *medio* y *mayor* no tienen entre sí más que una relacion accidental ó abstracta que no se refiere á la esencia de la cosa: en el silogismo reflexivo, al contrario, los extremos se encuentran, y por decirlo así, se reflejan uno en otro, están entre sí ligados ó unidos, y el término medio no sólo está en relacion con ellos, sino que es

su expresion completa, porque los abraza y contiene por reflexion; pero no de una manera actual, pues aunque junto con ellos, todavía no es ellos mismos: en el silogismo necesario, á que dedicaremos la tercera y última parte, es donde veremos en perfecta identidad con los extremos el término medio; este es siempre el que determina el modo ó naturaleza del silogismo, porque los otros términos ó extremos existen ya como sugeto y predicado en todo juicio; el término medio es el que dá su carácter distintivo al silogismo y le sirve de criterio.

La primera figura del silogismo reflexivo se funda en lo *universal;* la segunda en la *induccion*, y la tercera en la *analogía.*

A.—SILOGISMO FUNDADO EN LO UNIVERSAL.

La mayor, indica que su predicado es aplicable á todos los individuos que marca el sugeto, y por consiguiente, este silogismo afirma y prueba que dicho predicado es aplicable á un individuo especial y contenido en el sugeto; es, pues, el más completo y elevado á que nos puede conducir la simple percepcion; porque si decimos, por ejemplo, en un silogismo cualitativo formulado así:

La regularidad en los monumentos es bella;
Este monumento es regular,
Luego es bello.

Este silogismo no impedirá concluir que el monumento pueda ser feo por otras cualidades que tenga á más de la regularidad, y que nos inducirian á afirmar que aunque regular no es bello; pero en el silogismo reflexivo, si empiezo por una proposicion universal y digo:

Todo monumento regular es bello;
Este monumento es regular,
Luego es bello,

me quito la facultad de negar á este monumento el epíteto de bello, cualesquiera que sean por otra parte los atributos que por percepcion le puede encontrar. Es, pues, indudable que este silogismo es el más elevado á que podemos llegar por la percepcion de las cualidades de una cosa.

Pero es indudable que el mérito de este silogismo, es decir, su universalidad reflexiva, destruye su verdadero objeto, porque la conclusion no es un juicio nuevo diferente de las premisas, sino la repeticion de lo que ya está formulado en la mayor. Así es que el término medio *regular*, tomándose en general de intento en la mayor y combinándose con el predicado *bello*, demuestra que es evidentemente inútil hacer un silogismo para deducir que lo que es verdadero en todos los casos, lo es tambien en uno; porque al decir *todos*, comprendemos *todas* las *unidades*. Toma el sugeto un predicado en este silogismo, no por la fuerza de éste, sino porque se nos dá ya en las premisas sin necesidad de término medio. La fuerza dialéctica nos enseña que no hay en estos silogismos verdaderas conclusiones, y al mismo tiempo

que la proposicion mayor no puede ser cierta, si no lo es tambien la conclusion que está comprendida en ella; por lo tanto, en el famoso ejemplo tan manoseado por los lógicos:

Todo hombre es mortal;
Cayo es hombre,
Luego Cayo es mortal,

la mayor no es verdadera sino á condicion de serlo tambien en su límite la conclusion; porque si Cayo no fuera mortal, la mayor seria falsa, y el único caso de Cayo la anularia.

La dialéctica nos enseña que esta figura, fundada en la universalidad, se apoya realmente en todos los casos individuales que se han reconocido como verdaderos; por eso todos ellos forman el término medio de la segunda figura del silogismo reflexivo.

B.—SILOGISMO FUNDADO EN LA INDUCCION.

El silogismo precedente, fundado en lo universal, se formulaba, como puede verse fácilmente, conforme á la primera figura que ya conocemos:

I—P—U.

El silogismo de induccion de que vamos á hablar, se formula con arreglo á la segunda:

U—I—P.

Su término medio es lo individual I. Pero aquí no es ya un individuo sólo, como en el silogismo de percepcion, sino que es la totalidad de los individuos observados. Su verdadera figura es esta:

i
U—i—P
i
:
:
(ad infinitum).

Hé aquí un ejemplo:

Todos los metales son conductores de la electricidad.
(Mayor hallada por induccion, habiendo observado todos los metales.)
El cobre es un metal,
Luego el cobre es conductor de la electricidad.

Encontrándose lo universal U en todos los metales I. I. I., claro es que se hallará tambien un metal particular P.

Este es el método de las ciencias positivas y experimentales; no negamos su bondad, pero es evidente que toda la fuerza de este silogismo descansa en la analogía. Habiendo sometido muchos metales á la experiencia, afirmamos que uno áun no observado posee la cualidad que hallamos en aquellos. Porque si todo metal, si todo caso individual se hubiera experi-

mentado, de ninguna utilidad seria el silogismo ni tendria fuerza alguna: pero, al contrario, si hay un solo metal áun no observado, pudiera acontecer que no fuese conductor de la electricidad, ó en general, pudiera suceder que el caso para el cual se forma el silogismo sea justamente contrario á la afirmacion universal; además, la insuficiencia de esta forma se demuestra por la progresion infinita que implica, y que es causa de que no pueda llenar el objeto que afirma como necesario.

Se vé por lo dicho que toda la fuerza del silogismo reflexivo, que parecia estribar en la primera forma en lo universal, consiste más bien, como lo indica la figura segunda, en la induccion, cuyo valor, como ya dijimos, depende del gran número de individuos ó casos observados, pero no de la totalidad de éstos; por lo tanto, en definitiva todos los silogismos reflexivos se fundan en la analogía.

C.—SILOGISMOS FUNDADOS EN LA ANALOGÍA.

Este silogismo declara expresamente que la experiencia no ha abarcado todos los casos; su fórmula es la tercera:

I—U—P.

Pero expresando ahora qué el término medio no debe ser una generalidad cualquiera, sacada arbitrariamente del sugeto, y que se elige al acaso ó deliberadamente, sino que manifiesta su naturaleza característica, su esencia.

Así, cuando del hecho de ser la tierra un planeta del sistema solar que se halla poblado de habitantes, se concluye que todos ó alguno de los de dicho sistema lo está tambien de séres inteligentes, la conclusion será necesaria, si la esencia de nuestro planeta consiste en estar habitado; pero no lo es, porque nada prueba que tal sea su naturaleza; al contrario, el estar poblado tal vez sea una particularidad que no le convenga como planeta.

Los lógicos suelen atribuir una forma cuaternaria al silogismo de analogía, suponiendo además de los tres juicios que lo constituyen, el siguiente: *siempre que dos cosas aparecen con muchas cualidades comunes, tienen otras muchas que lo son tambien.* Merced á este artificio, creen tener dos términos menores, como *tierra* y *luna* en nuestro ejemplo, y además un término medio planeta y el término mayor poblado que se aplica á los dos menores, al uno como premisa y al otro como conclusion; pero bien hubieran podido notar que en el silogismo de induccion hay tambien más de tres términos. En nuestra manera de considerar el silogismo de analogía, esta apariencia de forma cuaternaria consiste en que el término medio *tierra*, por ejemplo, es tan esencial que sea *planeta* (término mayor) como que esté poblada (menor), si la conclusion ha de ser idéntica á la realidad y conforme á la verdad; pero precisamente porque no puede demostrarnos esta identidad, no es la forma última del silogismo; en el de percepcion ó cualitativo sentimos

ya la necesidad de probar las premisas por otras; aquí la premisa *(como la tierra ó el planeta está poblado)*, debe tener la prueba en sí y demostrar que por sólo ser *planeta* está *poblado*, ó que por estar poblado es planeta. La forma del silogismo reflexivo no satisface esta necesidad, y la fuerza dialéctica nos lleva á la tercera y última forma, que es la del silogismo necesario.

III.—SILOGISMOS NECESARIOS.

En los silogismos cualitativos se supone que á una cosa ó sugeto dado I, conviene una cualidad *universal* U; porque una propiedad particular P, inherente al sugeto I, lo es tambien á lo *universal* G; pero las tres figuras de esta clase primera nos han demostrado que no contienen la certidumbre.

La segunda clase, que comprende los silogismos reflexivos, nos manifiesta que la universalidad exterior ó puramente formal que parecia darnos la certidumbre, quita en realidad al silogismo toda su fuerza, ó por mejor decir, su razon de ser, porque la mayor es idéntica á la conclusion, si la experiencia ha demostrado la exactitud de todos los casos individuales comprendidos en el término medio, ó en otro caso, todo el valor del silogismo depende de la *analogía*.

La tecera clase á que hemos llegado, nos revela que la universalidad, manifestada y añadida en el silogismo reflexivo, merced á una simple abstraccion, á los de la primera clase para corregir su imperfeccion, se presenta en las tres direcciones *categórica*, *hipotética* y *disyuntiva*, que en su conjunto abrazan la esencia total ó la naturaleza completa del sugeto.

La tercera figura del silogismo reflexivo, que es el silogismo de analogía, en el que el término medio se saca no de una reflexion abstracta ó de una cualidad exterior al sugeto, sino de una parte esencial y constitutiva de su naturaleza, nos lleva al silogismo necesario, en el cual se considera la esencia propia ó la naturaleza total del sugeto, para sacar una conclusion que á ella se refiere.

Las tres figuras del silogismo reflexivo, que hemos expresado cada cual por una fórmula, para caracterizarlas mejor, hubieran podido expresarse sólo por la segunda:

P—I—U;

porque las cosas individuales I. I. I., ó los casos particulares demostrados por la experiencia, forman realmente el término medio de todos estos silogismos, y el silogismo necesario, considerando la naturaleza total del sugeto, se pudiera reducir á la figura tercera:

I—U—P;

porque en él, el término medio debe contener todas las cualidades, que están juntas y separadas en los extremos, abraza la esencia total, la naturaleza completa del sugeto, y se llama *necesario*, porque su término medio

no señala precisamente una cualidad universal sacada por abstraccion ó reflexion del sugeto, que es extraña á él, sino por el contrario una universalidad formada por la reflexion de los extremos, y que en cierto modo es su producto ó expresion necesaria; manifestando por lo tanto su identidad oculta, porque dichos extremos no son más que las formas bajo las cuales aparece la identidad del sugeto.

A.—SILOGISMO CATEGÓRICO.

En esta primera forma sólo el término medio manifiesta la necesidad. La mayor y la menor, ó ambas al mismo tiempo, son juicios categóricos. El predicado, que se asigna al sugeto en la conclusion, se relaciona con él por un término medio sacado de su naturaleza misma. Alguna vez se llama *especie* á esta esencia del término medio. La generalidad de que forma parte esta especie, y que pudiera llamarse su género, está expresada por la mayor, mientras que la menor manifiesta el individuo que dá existencia, y manifiesta (que realiza) el *género* y la *especie*.

Aunque las tres formas del silogismo necesario se pueden expresar por la figura tercera:

I—U—P,

tienen sin embargo cada una la suya especial, y es la del categórico que nos ocupa:

I—P—U.

Mas esta forma, que no tenia valor en el silogismo cualitativo ni en el de reflexion, lo adquiere ahora; porque el término medio, que es lo particular P, en vez de expresar sólo una cualidad accidental del sugeto, revela su esencia ó naturaleza íntima, y éste forma la menor, que es lo individual I; además, la mayor (que es lo universal) U, ó el género que abraza todas las especies, expresa el carácter esencial y completo del término medio, mientras que en las otras clases de silogismo sólo expresaba una universalidad abstracta ó accidental. La incertidumbre, es decir, la insuficiencia y la duplicidad del silogismo cualitativo, se evita; ya no es posible que sobre un sugeto se llegue á contradictorias consecuencias por distintos términos medios; por la misma razon, no teniendo los extremos sólo una relacion exterior y fortuita con el término medio, no hay necesidad de probar las premisas dadas, por otras premisas, ni su verdad depende de la verdad de la conclusion. El silogismo necesario nos hace descubrir la verdadera forma de la Idea absoluta, porque los tres términos, *mayor*, *medio* y *menor*, están *sustancialmente* unidos, y sus tres juicios expresan una sola verdad ó materia, que se desenvuelve en sus tres formas constitutivas, *género*, *especie*, *individuo*.

B.—SILOGISMO HIPOTÉTICO.

La figura de este silogismo es como sigue:

Si A *existe*, B *existe* (mayor);
A *existe* (menor),
luego B *existe* (conclusion).

Esto nos demuestra que A y B, que al parecer existian separadamente, en realidad son sustancialmente una sola cosa, ó si se quiere, que B depende de A y es su razon de ser ó su causa; dícese al mismo tiempo que A y B existen *en sí*, pero no *por sí*. Ya hemos demostrado que la identidad (al decir A es A) aparece falsa, segun lo demuestra la causalidad (que nos dice que A es de cierto modo B), y esto es lo que la forma hipotética explica y manifiesta claramente.

C.—SILOGISMO DISYUNTIVO.

En cuanto á su forma lógica, el soligismo hipotético pertenece á la figura segunda:

U—I—P,

y el disyuntivo á la tercera:

I—U—P.

Mas ahora tiene un valor que no tenia ántes, porque expresa que el término medio, ó lo universal U, abraza y contiene lo *universal*, lo *particular* y lo *individual*. En efecto, este silogismo nos manifiesta lo universal U, desenvolviéndose en lo particular P y realizándose en lo individual I, como lo indica su figura especial:

A es B, C ó D (mayor);
A es B (menor),
luego A no es C ni D (conclusion).
A es B, C ó D (mayor);
A no es C ni D (menor),
luego A es B (conclusion).

Se dice que el género A es B, C ó D, es decir, que no sólo es como B, sino tambien como C y D. El sugeto de las dos premisas lo es tambien de la conclusion; en la mayor está expresado en su generalidad ó totalidad: en la menor especificado (determinado en una de sus especies); y por último, en la conclusion se le separa de todas las especies é individuos, para realizarlo en uno. La menor sienta ó establece una alternativa, *como A es B* en el primer ejemplo, ó deja una sola por exclusion, *como A no es C ni D* en el

segundo, y la conclusion expresa la realidad actual y positiva del sugeto; *luego A es B.* La verdad contenida en el silogismo hipotético se vé formulada en esta figura explícitamente.

En rigor, esto no es ya un silogismo, pues su término medio abraza y comprende absoluta y totalmente los extremos, sino la misma cosa en su realidad absoluta. Esta forma lógica de la Idea exige otras que nos conducen á la *objetividad* ó á la existencia mecánica, química, teleológica de las cosas, y á la Idea misma; es decir, á la vida, al entendimiento, á la voluntad.

B.

EL OBJETO.

§ CXCIV.

Las diferencias han desaparecido en el objeto, y en él se encuentran en el estado de indiferencia. De este modo el objeto es el sér inmediato, y es además la totalidad; pero como esta identidad no constituye más que el *sér en sí* de sus momentos, es indiferente respecto de su unidad inmediata, y así cae en las diferencias (1), de las que cada una es una totalidad. En el objeto se encuentra, por consiguiente, realizada la contradiccion absoluta de diversas existencias, que son á la vez completamente dependientes é independientes.

OBSERVACION.

La definicion: *Lo absoluto es el objeto*, se aplica especialmente á la monada de Leibnitz, que es un objeto dotado de la facultad representativa y de la facultad de representarse el universo. Respecto de su unidad simple, toda diferencia no es más que un momento ideal y que no subsiste por sí mismo: nada le viene de fuera; es la nocion entera (2), y no hay en ella más diferencia que los grados de su desenvolvimiento. Hay un número indefinido de monadas, cada una de las cuales se basta á sí misma y forma una existencia independiente; pero por la monada de las monadas, y por la armonía preestablecida, estas

(1) El objeto se presenta múltiple, como muchos objetos, y cada uno es una totalidad ó una cosa compleja. *(Nota de Vera.)*

(2) Es decir, la nocion con todas sus determinaciones. *Der ganze Begriff.*

sustancias se reducen á un estado de dependencia y á una existencia puramente ideal. La filosofía de Leibnitz contiene, por lo tanto, la contradiccion completamente desarrollada (1).

ACLARACION PRIMERA.

Cuando nos representamos lo absoluto (Dios) como objeto y nos detenemos en él, tenemos el punto de vista de la supersticion y del temor servil, sobre el cual ha llamado la atencion Fichte en estos últimos tiempos. Sin duda, Dios es el objeto y el puro objeto, ante el cual nuestro particular y subjetivo querer y entender no tienen valor ni verdad. Pero como objeto absoluto, Dios no es un poder tenebroso y enemigo del sugeto, porque comprende ó contiene como un momento esencial de su naturaleza la subjetividad. Esto es lo que afirma la religion cristiana cuando dice: «que Dios quiere que todos los hombres se salven y sean dichosos.» Para que todos los hombres se salven y sean dichosos, es menester que se eleven á la conciencia de

(1) El objeto no es ni el todo y las partes, ni la causa y el efecto, ni la sustancia y los accidentes; pero sale de todas estas determinaciones, que han sido, por decirlo así, informadas por la nocion subjetiva (el juicio, el silogismo, etc.). El objeto contiene, por consiguiente, estas determinaciones en estado simple y de indiferencia. Efectivamente, en un objeto (Dios, el alma, el sol), la causa, la sustancia, lo individual y lo general están como envueltos y reducidos á la unidad; y si se toma una parte de un objeto, no se tendrá la parte de un todo, sino una totalidad. No debe, por tanto, representarse el objeto como un átomo, porque el átomo no es una totalidad, sino más bien como la monada de Leibnitz, porque la monada es una unidad que encierra virtualmente el universo, aunque de la manera que la ha concebido Leibnitz no sea más que un todo indeterminado y compuesto por la reflexion exterior.

Para comprender bien esta teoría, es menester: 1.º Representarse el objeto en sí mismo é independientemente de su oposicion con el pensamiento, con el yo en sus determinaciones lógicas, que todavía no existen aquí y que deben salir de la oposicion de la nocion subjetiva y de la objetiva. La nocion construye aquí el mundo objetivo trasportando á él todos los grados precedentes. 2.º Es preciso tomar la palabra *objeto* en su acepcion más lata, es decir, constituyendo la objetividad ó el mundo objetivo. El objeto se puede entender de dos maneras: por una parte aparece el objeto como un conjunto de existencias múltiples é inmediatas que se ponen delante de la nocion subjetiva ó del yo (esto es, el *yo=yo* del idealismo de *Fichte*), y de las que el yo se apodera, se las asimila y las anula para tomar conciencia de sí y de su valor absoluto. En este sentido el objeto no existe sino para el yo, y no tiene razon de sér sino considerado como un campo en que el yo ejercita su actividad. Por otra parte, el objeto aparece como un sér que existe en sí y por sí, y en que no hay ni límite ni oposicion. En este sentido se dice que son objetivas la verdad, las grandes obras de arte, etc., porque se les considera en estado de libertad y sin obedecer á ninguna condicion subjetiva y contingente. Y aunque la verdad y los principios aparecen en la conciencia y pertenecen á ella, se les llama sin embargo objetivos en cuanto se les considera en su existencia absoluta, y el conocimiento no consiste en este caso sino en comprender el objeto tal como es en sí y por sí, y separando todo elemento arbitrario y contingente que pueda alterar la inmutabilidad y la necesidad de su naturaleza. Es fácil ver desde luego que estas dos maneras de concebir el objeto, en sus relaciones con el sugeto, se llaman

su unidad con Dios, y que Dios deje de ser para ellos un mero objeto, y por lo tanto, objeto de terror, como lo era para la conciencia religiosa de los romanos. Cuando, por otra parte, la religion cristiana nos representa á Dios como amor, y como amor se revela al hombre por su propio hijo (que es uno con él), bajo la forma humana é individual *(als dieser einzelne Mensch)*, verificando la obra de su redencion, la religion cristiana, repetimos, nos enseña de ese modo que la oposicion de la subjetividad y de la objetividad ha sido virtualmente vencida, y que nuestra mision consiste en cooperar á la redencion, renunciando á nuestra subjetividad inmediata (desnudándonos del antiguo Adan), y reconociendo á Dios como principio verdadero y esencial de nuestro yo. La religion y el culto religioso consisten en vencer la oposicion de la subjetividad y de la objetividad; la ciencia, y especialmente la filosofía, tienen por objeto vencer esa misma oposicion, apoyándose en el pensamiento. El fin de la ciencia consiste en hacer que el mundo objetivo no nos sea extraño, ó hacer que nosotros mismos nos reconozcamos en él, como suele decirse, lo cual tambien significa que la ciencia consiste en reducir el mundo objetivo á la nocion, esto es, á lo más íntimo que hay en nosotros, á nuestra intrínseca personalidad. De las consideraciones expuestas se deduce cuán erróneo es mirar el sugeto y el objeto como una oposicion inconciliable; ambos se niegan y se llaman recíprocamente y por su propia dialéctica. La nocion subjetiva se convierte en objeto por su própia virtud, sin necesidad de otro término ó materia extraña, y el objeto á su vez no es un sér fijo é inmóvil *(Starres und Processloses)*, sino que su proceso consiste en mostrarse tambien como sugeto, formando así su tránsito á la esfera de la *idea*. Los que no están familiarizados con estas determinaciones del sugeto y del objeto, y mantienen la oposicion de ambos, verán que estas determinaciones abstractas (es decir, el sugeto sin el objeto y recíprocamente) se les escapan, y dirán á veces lo contrario de lo que han querido decir.

---

recíprocamente, lo cual quiere decir que tomadas aisladamente son ambas exclusivas y falsas. Porque ese yo que se apodera del objeto y se lo asimila no puede obrar así si no está ligado con el objeto por un vínculo íntimo y por la comunidad de naturaleza; y por otro lado, ese objeto que aparece en la conciencia, no aparece en ella sino porque es, digámoslo así, su domicilio natural hecho para recibirlo. Además, el pensamiento es á la vez subjetivo y objetivo, y tambien lo son la nocion y la verdad. Las leyes absolutas y objetivas que se ponen ante el yo como pensamientos, son pensamientos, y nada más que pensamientos. Y si la verdad es la *identidad de la nocion y de su objeto*, la verdad es, como el pensamiento, la unidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo. Esta unidad la veremos producirse como *Idea*. Por consiguiente, no debemos representarnos el objeto como un término exterior al sugeto ó sólo unido con él accidentalmente, sino formando ambos términos una unidad indisoluble, de tal manera, que desenvolviéndose el sugeto desenvuelve el objeto, combinándola con sus propias determinaciones, con las determinaciones del sugeto. Sólo que aquí no tenemos más que el objeto ó la nocion objetiva en su estado inmediato, y tal como ha salido del movimiento de la nocion subjetiva; de manera, que el objeto no ha puesto aún sus determinaciones, y por tanto, la misma nocion subjetiva no se ha objetivado todavía.

(Nota de Vera.)

ACLARACION SEGUNDA.

La objetividad comprende el mecanismo, el quimismo y la finalidad ó conformidad á un fin. El objeto mecánicamente determinado es el objeto inmediato é indiferente, el cual comprende, sin duda, la diversidad ó diferencia; pero los objetos diversos se mantienen en recíproco estado de indiferencia, y su vínculo es puramente extrínseco. En el quimismo el objeto se muestra, por el contrario, como esencialmente diferente; de modo que los objetos son lo que son sólo por la mútua relacion que constituye la diferencia de su cualidad. La tercera forma de la objetividad, la relacion teleológica, es la unidad del mecanismo y del quimismo. El fin, como el objeto mecánico, es una totalidad reentrante en sí, pero enriquecida con el principio de la diferencia, que es propio del quimismo, y así se relaciona con los objetos circunstantes. La relacion de la finalidad es lo que forma el tránsito á la idea.

A.—EL MECANISMO.

§ CXCV.

1.° El objeto en su estado inmediato no contiene la nocion más que *en sí;* ésta permanece como nocion subjetiva fuera del objeto, y toda determinabilidad está puesta en él como un elemento que le es exterior (1); por tanto, el objeto es la unidad de elementos diferentes, pero una unidad colectiva, un agregado, y su accion no constituye más que una relacion exterior. Tal es el *mecanismo formal.* En esta relacion y en esta dependencia recíproca, los objetos conservan al mismo tiempo su independencia y se oponen *exteriormente* una mútua resistencia.

(1) Es decir, que el objeto en su punto de partida, ó en su estado inmediato, sólo contiene virtualmente las determinaciones de la nocion, sus propias determinaciones, y las determinaciones de la nocion subjetiva. Por tanto, el mundo objetivo no es más que un agregado, un conjunto de objetos unidos de un modo exterior.—Para la deduccion de estos términos, véase el § CXCIX. *(Nota de Vera.)*

OBSERVACION.

Así como el choque y la impulsion no son más que relaciones mecánicas, del mismo modo nosotros no conocemos más que mecánicamente y de memoria, cuándo las palabras no tienen sentido para nosotros y quedan, por decirlo así, fuera del pensamiento y de la representacion que expresan. En este caso las palabras son como exteriores unas á otras, y forman una série de fenómenos sin significacion y sin valor. La accion, la piedad, etc., son tambien hechos mecánicos cuando no tienen más fundamento que las formas de un ceremonial y un sentimiento irreflexivo, y el hombre que no pone su pensamiento y su voluntad en sus acciones, queda ó es de cierto modo exterior á ellas.

ACLARACION.

El mecanismo *(Der Mechanismus)*, es decir, el momento de la nocion que comprende las relaciones mecánicas absolutas como primera forma de la objetividad, es la primera categoría que se presenta á la reflexion al considerar el mundo objetivo, y en la que esta ordinariamente se detiene; pero este es un punto de vista superficial y exterior, insuficiente para el conocimiento de la naturaleza, y todavía más para el del espíritu. En la naturaleza las relaciones mecánicas son las más abstractas, y sólo se aplican á la materia elemental que no se ha desarrollado todavía *(unaufgeschlossenen)*; mientras que los fenómenos físicos propiamente dichos, tales como los de la luz, del calórico, del magnetismo y de la electricidad, etc., no son simples fenómenos mecánicos, como la presion, el choque, la division de las partes, etc. La aplicacion de esta categoría á la esfera de la naturaleza orgánica, es áun ménos legítima y más insuficiente cuando se trata de determinar los caractéres específicos del sér orgánico, y particularmente la nutricion y desarrollo de las plantas, y la sensibilidad de los animales. Debe considerarse como el primero y más esencial defecto de las investigaciones contemporáneas de la naturaleza, que sólo se considera en ellas (contra lo que aparece á la intuicion desapasionada) la categoría de mecanismo, aunque se trate de más elevadas categorías, cerrándose así el camino para el conocimiento adecuado de la naturaleza (1); por lo que toca al espíritu, tambien

(1) Esta crítica es igualmente aplicable á las escuelas que, además de las relaciones mecánicas, admiten las relaciones químicas de los séres orgánicos; pero sin elevarse á la nocion superior de la vida, que es indispensable admitir para explicar satisfactoriamente la constitucion material y las funciones de esta clase de séres. *(N. del T.)*

se abusa de esta categoría; por ejemplo: se dice que el hombre se *compone* de alma y cuerpo, y se considera el alma y el cuerpo unidos por un vínculo puramente exterior, ó se representa el alma como un conjunto de fuerzas y de facultades independientes, puestas una al lado de otra; pero si se debe rechazar este punto de vista cuando se le atribuye un valor absoluto, y se pretende reemplazar con él el conocimiento segun la nocion *(begreifendes Erkennen)*, se le debe no obstante dar su valor, pues forma una categoría lógica universal, que por lo mismo no se limita á la esfera de la naturaleza de que toma su nombre, esto es, á la *Mecánica*. De esto podremos convencernos fijando la atencion en las otras partes de la ciencia de la naturaleza, por ejemplo, en la fisiología, porque en estas esferas se notan fenómenos mecánicos; pero en ellas el elemento mecánico no es característico y esencial, sino que desempeña una funcion subordinada. Aquí es oportuna la observacion de que cuando en la naturaleza la accion normal de las funciones más elevadas, de las funciones orgánicas, por ejemplo, se turba, el elemento mecánico que ántes estaba subordinado, se hace predominante. Así, por ejemplo, el que padece debilidad de estómago siente presion en este órgano despues de comer, aunque sea poco, no notándose este fenómeno cuando el estómago se halla en estado normal. A la misma causa debe atribuirse la pesadez de los miembros que se siente cuando se está enfermo. En la esfera del espíritu esta categoría hace tambien papel, aunque subordinado. Así se llama con razon mecánica á la memoria y á otras operaciones, tales como leer, escribir, cantar, etc. El elemento mecánico es propio de la naturaleza de la memoria, y esta es una circunstancia que la pedadogía moderna ha olvidado en su celo mal entendido por la libertad de la inteligencia, con grave perjuicio de la educacion de la juventud. El mecanismo de la memoria consiste en que percibe los signos, los sonidos, etc., en su relacion puramente exterior, y los reproduce en la misma relacion, y acostumbra de este modo el espíritu á no fijarse en la significacion y relaciones internas de las cosas. Para conocer la naturaleza del vínculo que existe en la memoria mecánica no es necesario el estudio de la mecánica, y el psicólogo no sacaria de él ningun provecho.

§ CXCVI.

La dependencia que hace que un objeto sufra la accion de otro, no existe sino porque el objeto es independiente (véase el párrafo anterior): y como la nocion está puesta en el objeto, una de estas dos determinaciones no es suprimida por la otra; pero el objeto negándose, negando su dependencia, entra en sí

mismo y adquiere así su independencia. Esto produce una negatividad, un centro, un sugeto (1), por el cual un objeto se dirige hácia otro y se pone en relacion con él; pero este objeto tiene tambien un centro, y por este centro se pone en relacion con el primero, lo cual quiere decir que tiene tambien su centro fuera de sí. Tal es el *mecanismo diferenciado* (2). La gravedad, las tendencias, el instinto, el deseo de asociarse, etc., son ejemplos de esta relacion.

§ CXCVII.

El desarrollo de esta relacion forma un silogismo, en el que la negacion inmanente de un objeto, considerado como centro individual (centro abstracto) (3), está puesta en relacion con el otro extremo, es decir, con los objetos dependientes de tal centro, por un medio que reune en sí los centros y la dependencia de los objetos, esto es, los centros relativos. Tal es el *mecanismo absoluto*.

§ CXCVIII.

El silogismo I—P—U, encierra otros dos silogismos. La imperfecta individualidad de los objetos dependientes, tales como existen en el mecanismo formal, constituye una manera de ser general y exterior, la cual consiste precisamente en la depen-

---

(1) *Centralität, Subjectivität.* El centro es, en efecto, el elemento subjetivo del objeto.

(2) *Differenter Michanismus.* Al mecanismo *formal*, en que los objetos sólo están ligados por una relacion exterior é indeterminada, suceden relaciones y diferencias interiores y más determinadas. Cada objeto tiene un centro y está ligado á los otros objetos por una relacion de centro á centro. El centro diferencia los objetos. Véase más adelante. *(Nota de Vera.)*

(3) *Die immanente Negativität, als centrale Einzalnheit eine Objekts (abstraktes Centrum). Negativo*, porque como centro individual excluye los demás centros; *abstracto*, porque no es el centro absoluto. *(Nota de Vera.)*

dencia que es comun á todos estos objetos; los que forman por consiguiente términos medios entre el centro absoluto y el centro relativo, lo cual dá la figura U—I—B. En efecto; esta dependencia es lo que hace que estos dos centros estén separados, que formen los dos extremos y que estén al mismo tiempo en relacion. Así tambien el *centro absoluto*, el elemento universal y sustancial (la gravedad que permanece idéntica á sí misma, por ejemplo), que, como negacion absoluta de los otros centros, contiene la individualidad (1), es el término medio que une el *centro relativo* y los objetos en su estado de dependencia (2), lo cual dá la figura P—U—I y los une de tal manera, que por su individualidad inmanente separa los extremos, y por su universalidad los mantiene en una relacion idéntica y los reduce á la unidad.

OBSERVACION.

El Estado, como el sistema solar, reposa en un sistema de tres silogismos: 1.° el *individuo*, la persona, entra por el intermedio del *particular* (sus necesidades físicas y espirituales, que desarrollándose dan orígen á las asociaciones parciales de los ciudadanos) en lo *general* (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno); 2.° la voluntad, la actividad de los individuos, es lo que viene á ser término medio, porque el individuo es quien satisface las necesidades que se producen en la sociedad, en la ley, etc. Mas 3.° lo general (el Estado, el gobierno, la ley) es quien forma el término medio sustancial en que los individuos y sus necesidades encuentran su satisfaccion y su perfecta realizacion. Así, cada una de estas tres determinaciones es á su vez medio y extremo; cada una de ellas se mantiene y se conserva

(1) *Die reine Negativität eben so die Einzelnheit in sich schliesst.* El centro absoluto es la *negatividad pura*, por cuanto niega los centros relativos envolviéndolos en su unidad, y por tanto el centro absoluto es la individualidad.

(2) *Welche die Centralität und Unselbsständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Centrum.* Es decir, que el centro absoluto es el término medio entre los centros relativos, y la relacion puramente mecánica que constituye la independencia indeterminada de los objetos que forma el primer momento en la esfera del *mecanismo*.

(Notas de Vera.)

en la otra, y en la conclusion no hace más que volver á su unidad. Sólo por la fusion de estos tres términos y por su combinacion en los tres silogismos, es por lo que el todo posee su completa organizacion.

§ CXCIX.

La existencia inmediata que encuentran los objetos en el mecanismo absoluto contiene una negacion, porque su independencia no existe sino por el intermedio de su relacion, y por consiguiente, de su dependencia recíproca. De donde se sigue que la existencia de un objeto debe ser puesta como diferente de la existencia de otro objeto (1).

(1) La nocion subjetiva, poniendo la identidad y la necesidad, así como la totalidad de sus momentos, deja de ser la nocion subjetiva y se convierte en el objeto. El lenguaje vulgar emplea esta palabra para expresar en cierto modo todas las cosas; así, el *sér puro* es un objeto, la *realidad*, la *sustancia*, etc., son tambien objetos. Pero la conciencia irreflexiva tiene representaciones y no nociones de las cosas, y precisamente porque sólo tiene representaciones confunde las nociones, y confundiéndolas emplea indiferentemente un mismo término para designar cosas diversas. El *sér*, la *sustancia*, la *causa*, etc., son objetos en el sentido de estar comprendidos en el objeto, porque el objeto *es* tiene una *sustancia*, una *realidad*, etc.; pero ni el sér como *sér*, ni la sustancia como sustancia, etc., son el objeto, y no son objetos sino en el objeto y despues de haber atravesado la esfera de la nocion subjetiva ó del sugeto; y así, la cosa y las propiedades, el todo y las partes, la sustancia y los accidentes, no tienen ya aquí sentido, ó lo que es lo mismo, todo esto se encuentra concentrado en el objeto. Estrictamente hablando, el objeto no tiene propiedades ni accidentes, porque las propiedades y los accidentes son separables de la *cosa* y de la sustancia, y en el objeto sus determinaciones particulares se han reflejado en la totalidad del objeto, ó si se quiere son el mismo objeto entero. Puede representarse el objeto como un todo compuesto de partes, sólo que las diferencias del objeto no son simplemente partes, sino totalidades; son á su vez objetos. La monada de Leibnitz es, como ya se ha dicho, lo que más se aproxima á la nocion del objeto, en cuanto es una unidad que representa el universo; pero por lo mismo que es una unidad que excluye las demás unidades y que se encuentra exclusivamente en su existencia subjetiva, la monada no es más que un producto de la reflexion exterior, es decir, de la réflexion que queda exterior á la cosa, y que queda exterior porque no se hace, si así puede decirse, con la cosa misma, sino que combina y reune al acaso los elementos de que la cosa se compone. Sin embargo, si se considera que las representaciones de la monada son las representaciones de los objetos, y que por consiguiente sus representaciones son puestas en ella por otros objetos, y que por otra parte, la monada tiene la facultad de agregarse á otros objetos, se verá que no es la unidad que excluye las demás unidades como la concibió Leibnitz, y tal como nosotros la concebimos tendremos una nocion más exacta del objeto. Ahora, el objeto no es primero más que el objeto, es decir, el objeto en estado inmediato é indeterminado; pero no con una indeterminacion absoluta, pues esta indeterminacion no se encuentra ni áun en el sér que pasa al no-sér. El objeto, por consiguiente, no es indeterminado sino porque es una totalidad cuyas partes están en un estado de indiferencia y de indeter-

B.—EL QUIMISMO.

§ CC.

El objeto que difiere de otro objeto posee una determinabilidad propia, que constituye su naturaleza y su existencia; pero

---

minacion. Pero las partes del objeto son esencialmente objetos. Y áun el mismo sugeto está aquí absorbido en el objeto, y no es más que un objeto: es en cierto modo el yo que se convierte en su propio objeto (el yo que tiene conciencia de sí), con todas sus determinaciones, facultades y relaciones. Pero este no es más que un ejemplo, porque el yo ó las determinaciones lógicas del yo, pertenecen especialmente á la esfera de la idea; y lo que aquí se tiene es la nocion del objeto, que es lo que hemos de procurar comprender. Así pues, tenemos una totalidad ó un conjunto de objetos, el mundo objetivo, cuya indeterminacion proviene de que los objetos están aquí en estado inmediato, y por tanto en un estado de indiferencia recíproca. Esta indiferencia procede de que no estando mediatizados los objetos, no tienen todavía aquella unidad negativa, aquella vuelta sobre sí mismos que los especifica é individualiza. Por esto pueden estar indiferentemente unidos ó separados, y son aptos para entrar en cualquier relacion, combinacion ó arreglo. Este es, ó tal es el momento de la posibilidad, que se produce aquí como indiferencia de los objetos ó como una posibilidad que tienen los objetos de convertirse en otros objetos y en todos los objetos. Sin embargo, esta indiferencia é indeterminacion que tiene cada objeto, hace que cada una tenga su determinacion fuera de sí y en otro objeto, lo cual quiere decir que un objeto no es él mismo sino siendo otro y por otro, ó lo que es idéntico, los objetos no son tales y no se mantienen ó subsisten, sino rechazándose ó repeliéndose á sí mismos y unos á otros. Esta contradiccion produce una accion recíproca y una relacion idéntica de los objetos, la participacion (*Mittheilung*), por la cual los objetos se ponen en comunicacion sin transformarse (*ohne übergehen in Entgegengesetzte*, sin pasar á su contrario). Tal es la relacion ó el *proceso mecánico* del mundo objetivo. La participacion el es elemento, la forma universal en que los objetos coinciden y que los penetra sin disgregarlos. Como ejemplos de este elemento se pueden citar en la esfera del espíritu las leyes, las costumbres, las doctrinas, y en la esfera de la naturaleza los movimientos, el calor, el magnetismo, etc. Las leyes, las costumbres, etc., son el elemento universal de que participan los individuos, mediante el cual se ponen en relacion y que los penetra á pesar suyo. El movimiento, el calor, el magnetismo, etc., hacen un papel análogo en la naturaleza, son agentes imponderables que penetran los cuerpos, y en los que los cuerpos se encuentran. La participacion de los objetos (en el movimiento, por ejemplo), supone: 1.º, el elemento ú objeto *general* de que participan y que se dividen, y por tanto la *particularizacion* de este objeto en los objetos, y por último la *individualizacion* de este mismo elemento en los objetos; 2.º, una relacion de accion y reaccion, es decir, la accion del objeto general sobre los objetos particulares, y la reaccion de éstos sobre aquél, ó bien la accion recíproca de los objetos particulares por el intermedio del objeto general; y en fin, 3.º, una igualdad de accion y de reaccion, igualdad que produce la cesacion de la accion, y por tanto el *reposo*. Tales son los tres momentos ó los tres términos del silogismo del proceso mecánico. En el fondo un mismo y solo movimiento, una sola y misma nocion, es la que reviste estas diversas formas, y se extiende, por decirlo así, en los objetos. Lo universal obrando sobre lo particular lo determina, pero á su vez lo universal se particulariza y es determinado; y lo particular obrando sobre lo individual produce la misma relacion, lo cual hace que lo universal sea lo individual, lo individual lo universal, etc., ó que el sugeto que sufre la accion, reac-

como se encuentra puesta en él la totalidad de la nocion, contiene la oposicion de esta totalidad y de la determinabilidad, que constituye su existencia, y se esfuerza por consiguiente

---

cionando, ponga en el otro objeto su propia determinacion y sea otro objeto; así como este otro objeto, obrando sobre aquél, pone en él sus determinaciones y es tal objeto. De este modo, si las costumbres obran sobre los individuos y hacen, por decirlo así, los individuos, éstos á su vez obran sobre las costumbres y las hacen; y si el calor obra sobre los cuerpos, éstos obran sobre él y lo modifican. Sin embargo, el objeto que ha ejercido y sufrido la accion no es ya el objeto inmediato é indeterminado, sino el objeto mediato y determinado; en este estado es á la vez dependiente é independiente; es dependiente porque siempre está expuesto á la accion de otro objeto, y es independiente porque la reaccion produce en él una vuelta sobre sí, mediante la cual se pone como individualidad verdaderamente objetiva, como individualidad que resiste á otro objeto y cuya accion se apropia. Esto es lo que llama Hegel la contradiccion completamente desarrollada (§ CXCIV), porque ya no es la simple contradiccion de lo *positivo* y de lo *negativo*, de la *causa* y del *efecto*, etc., sino la contradiccion que alcanza al objeto entero, y hace que sea el objeto y todos los objetos á la vez. Este movimiento reflejo del objeto sobre sí mismo, es el *centro*. El mecanismo absoluto es el mecanismo de los centros. Cada objeto tiene un centro, y el centro es lo que le hace un objeto verdadero. Pero por lo mismo que los objetos son por un lado dependientes é indeterminados, su centro es sólo contingente y relativo, y por lo tanto supone un centro absoluto, ó por mejor decir, el centro de los objetos es más bien una tendencia hácia el centro que un centro verdadero; y esta tendencia se la comunica el centro absoluto, que es su esencia inmanente, y del cual están accidentalmente separados. Tenemos, pues, objetos dependientes, contingentes é indeterminados, y el centro absoluto. Pero el centro absoluto no lo es sino por ser una unidad negativa, es decir, porque hay objetos que le son exteriores, de los que es el centro y en los que se determina; lo cual quiere decir en otros términos, que no es centro absoluto sino porque hay centros particulares, en los que se divide y de los cuales forma la unidad. Así pues, la centralidad absoluta no es en realidad ni el centro absoluto, ni el centro particular, ni el individual, sino un silogismo cuyos términos son los objetos dependientes é indeterminados; los centros particulares y el centro absoluto, estos tres términos forman tres silogismos, en los cuales cada término ejerce á su vez la funcion de medio y de extremo. El centro absoluto—el individuo ó el cuerpo central—reune primero los individuos dependientes y los centros particulares (el Estado como término medio entre los individuos, y las asociaciones, corporaciones, etc.); pero el centro particular es á su vez término medio entre los individuos y el centro absoluto (las asociaciones, como término medio entre el individuo y el Estado; la tierra, como término medio entre el cuerpo central y los cuerpos que están en su atmósfera); en fin, los individuos ó centros individuales (los individuos que componen una asociacion, los cuerpos terrestres) forman el elemento, la manera de ser exterior del centro particular, y por sus propiedades, su actividad, sus atracciones y repulsiones, unen el centro particular al centro absoluto. De este modo se desenvuelve completamente la centralidad. Cada objeto tiene un centro, y no sólo tiene un centro, sino que él mismo es centro, y como tal contiene la totalidad de la nocion de centro, lo cual produce en él una tendencia, una fuerza que le impulsa, no hácia un centro, sino á ponerse como centro de todos los objetos ó como centro absoluto; en una palabra, que le impulsa á unirse y á identificarse con todos los objetos. El objeto se encuentra de este modo *esencialmente diferenciado*, es decir, que no es él mismo sino siendo esencialmente distinto de sí mismo, y su independencia no es más que un momento abstracto que debe hacer desaparecer. Por consiguiente, la centralidad se ha hecho aquí una relacion de objetos colocados en un estado recíproco de negacion y de tension, y el *mecanismo* ha desaparecido de este modo, convirtiéndose en *químismo*. *(Nota de Vera.)*

para suprimir esta determinabilidad, elevando así su existencia á la nocion (1).

ACLARACION.

El quimismo es una categoría de la objetividad que de ordinario se confunde con el mecanismo, para oponerlo bajo la denominacion general de *relaciones mecánicas* á las relaciones de finalidad. Aquí es oportuno notar que lo que el mecanismo y el quimismo tienen de comun es que en ellos la nocion existe sólo *en sí*, mientras que en el fin existe *por sí*. Pero el mecanismo y el quimismo se distinguen de un modo especial, porque en el primero el objeto es indiferente á toda relacion, y el objeto químico está esencialmente en relacion con otro objeto. Es verdad que á medida que el objeto mecánico se desarrolla, se producen en él relaciones; pero las relaciones recíprocas de los objetos mecánicos son principalmente relaciones exteriores, lo cual hace que estos objetos aparezcan en su relacion como independientes y subsistentes. Así, por ejemplo, los cuerpos celestes que forman nuestro sistema solar están unidos por relaciones de movimiento; pero el movimiento, como unidad del tiempo y del espacio, sólo forma una relacion exterior y abstracta, y los cuerpos celestes parecen objetos que continuarian siendo lo que son aunque llegaran á cesar esas relaciones. La relacion química obra de otro modo. Los objetos químicos no son lo que son sino por su diferencia (es decir, porque están diferenciados ó son diferentes de sí mismos), y por la tendencia absoluta que los impele á combinarse é identificarse.

§ CCI.

Este esfuerzo constituye el procesus químico, cuyo producto es la existencia neutra de sus extremos que se encuentran en estado de tension (2), y que no son más que este mismo pro-

(1) *Und sein Deseyn dem Begriffe gleich zu machen.* Es decir, el objeto químico se esfuerza por identificarse con otro objeto y alcanzar así la unidad de su nocion. *(N. V.)*

(2) *Das Naturale seiner gespannten Extreme.* El resultado de la combinacion de los objetos químicos es un producto neutro, pues la combinacion no es perfecta sino en cuanto borra las propiedades especiales de los cuerpos combinados; por tanto, el producto es neutro respecto á ellos, aunque dé lugar á un nuevo cuerpo que esté en estado de tension respecto á otros, v. g.: un óxido es neutro respecto al oxígeno y al metal que lo forma, aunque esté en estado de tension y tienda á combinarse con los ácidos; esta série forma el procesus químico. *(N. del T.)*

ducto en su forma inmediata (1). La nocion universal concreta entra por el intermedio de diferentes objetos *(lo particular)* en *lo individual* (el producto), y en el producto no hace más que volver á entrar en sí misma. En este procesus se encuentran tambien los otros silogismos. Lo individual y lo universal concreto son términos medios; el primero como actividad que une los extremos, el segundo como esencia de los extremos que llega á la existencia en el producto.

§ CCII.

El quimismo presupone como relacion refleja de los objetos, al lado de la diferencia de su naturaleza, su independencia inmediata. El procesus químico no es más que el tránsito (2) de una forma á otra, tránsito en el cual estas formas permanecen áun exteriores á sí mismas. En el producto neutro, las propiedades que diferencian los extremos están suprimidas. Este producto es muy conforme á la nocion; pero como el principio activo de la diferenciacion que existe en él no vuelve á tener una forma inmediata, los extremos pueden separarse en el producto neutro (3). Sin embargo, el procesus químico que separa y diferencia de nuevo los extremos reunidos en el producto neutro, y que vuelve á poner los objetos en su estado de indiferencia y de tension, no es ya el primer procesus que formó este producto (4).

---

(1) *An sich.* Es decir, que el producto existe virtualmente en los objetos que están en el estado de tension.

(2) *Das Herüber und Hinübergehen.* Literalmente, el *no llegar* y el *pasar*, lo cual quiere decir que los objetos químicos no alcanzan la unidad de la nocion, no llegan cuando están en estado de tension, y pasan ó van más allá en el producto neutro; y esto es lo que hace tambien que queden exteriores á sí mismos, porque ese es el estado de un objeto que no alcanza la unidad á que aspira.

(3) El producto neutro es muy conforme á la nocion, en el sentido de que es la unidad de los extremos; pero como esta unidad es una unidad neutra, es decir, una unidad en la que no se encuentra bajo una forma, pero más concreta, el principio activo que diferencia los extremos, éstos pueden ser separados.

(4) Es decir, que los extremos que han sido separados no son ya lo que eran ántes de haber sido reunidos en el producto neutro. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

El proceso químico es finito y condicionado. La nocion como tal es lo intrínseco de este proceso, pero no existe en él *por sí*. En el producto neutro se extingue el proceso, y la fuerza de combinacion va más allá de él (1).

§ CCIII.

La exterioridad de estos dos procesos, es decir, la reduccion de los elementos diferentes á un producto neutro, y la vuelta de la diferenciacion de los elementos indiferentes ó del producto neutro, diferenciacion en que aparece la independencia recíproca de estos elementos, esta exterioridad, decimos, muestra la finidad de estos elementos en el producto en que se han absorbido (2). Mas por otro lado, este proceso muestra tambien que el estado inmediato presupuesto de los objetos, no tiene realidad (3). Por la negacion del estado inmediato y exterior de los objetos, en que la nocion ha desaparecido, por decirlo así, ésta se pone como nocion *libre* y *por sí*, es decir, como *fin* (4).

(1) La fuerza de combinacion, ó sea la afinidad química, va más allá del producto neutro; es decir, que permanece en este producto, el cual es elemento de nuevas combinaciones, como ántes hemos dicho. *(N. del T.)*

(2) Estas dos formas ó procesos son finitos, el primero porque no llega más que á un producto neutro, y el segundo porque en él los dos extremos vuelven á separarse.

(3) Es decir, que por otro lado este proceso muestra que los extremo en estado inmediato ó de tension, sólo tienen una realidad imperfecta. *Als eine nichtige darstellt.* El (proceso) *muestra* (el objeto) *como un no-sér*. Esta es una de las expresiones hegelianas que designa la insuficiencia y la finidad de un momento de la nocion. *(Notas de V.)*

(4) Es preciso no perder de vista que la nocion va concentrándose cada vez más en sí misma para llegar á la unidad y simplicidad de su existencia. El mecanismo, el químismo y la teleología son los tres últimos grados que preparan y producen este estado. En el mecanismo la nocion se eleva al centro ó á la centralidad, y por el desarrollo de ésta se produce en el objeto la diferencia y la tension que constituyen el químismo. El proceso químico, desarrollando y realizando esa tension, eleva la nocion á la finalidad. El punto de partida—la presuposicion—del químismo consiste, como se ha visto (en el § CXCIX), en la presencia de objetos inmediatos distintos, y al mismo tiempo virtualmente idénticos. Esa identidad virtual ó esa tension supone un principio comun, que es los dos objetos sin ser ninguno de ellos en particular, es decir, supone un principio neutro; principio que aquí no es más que un principio abstracto ó la posibilidad de la unidad de los dos objetos. Tal es, por ejemplo, el agua en la naturaleza, los signos en general, y más particularmente el lenguaje en las cosas del espíritu, en cuanto esta categoría puede aplicarse á ellas; con esta reserva la relacion de los sexos, el amor y la amistad tambien entran en dicha categoría. Cuando este principio obra en

ACLARACION.

El tránsito del quimismo á las relaciones teleológicas proviene de que las dos formas del proceso químico se destruyen contradiciéndose mútuamente; lo que surge de aquí es la esencia libre de la nocion que existe *en sí* en el quimismo y en el mecanismo; la nocion existente *por sí* es el fin.

C.—TELEOLOGÍA.

§ CCIV.

El fin es la nocion que es *por sí*, la nocion que ha llegado á su libre existencia por la negacion de la objetividad inmediata. El fin se determina primero como fin subjetivo, porque esa

---

los objetos químicos, su unidad virtual se realiza y pasa de la posibilidad al acto; pero por lo mismo se anula el estado de tension en que se encontraban. Lo que resulta, por consiguiente, de este primer grado del proceso químico, es un producto neutro, es decir, un producto en que los extremos no son ya objetos distintos, y en que han perdido su tension, las propiedades que tenian, pero conservando sin embargo su aptitud para volver á su estado de independencia y de tension; por lo cual ese producto es una unidad formal, y no unidad que contiene y expresa la unidad de la nocion. Lo que en otros términos constituye la imperfeccion y la finidad del producto neutro, es que su actividad está neutralizada, es decir, que la unidad negativa ó la actividad del principio que ha producido la combinacion de los extremos, ha dejado de obrar y no existe ya en el producto; de tál suerte, que el proceso químico se detiene en el producto neutro, y éste no puede continuarlo ó volverlo á comenzar. Sin embargo, por lo mismo que el producto neutro no es la unidad completa y verdadera, esta unidad, es decir, el principio comun é idéntico de los extremos, está separado del producto y le es exterior. Pero, por otra parte, este principio, áun formando una existencia distinta, tiene una relacion con él, pues este principio es el que ha juntado los extremos y los ha unido en el producto neutro. Por tanto, la accion que ejerce este principio sobre los objetos es opuesta á la que primero ejercia; allí los unía, aquí los separa de nuevo, y los separa para ponerlos primero en su estado de independencia y de tension. Sin embargo, los objetos que salen de su estado neutro para volver á su libertad, no son ya los objetos tales como existian primitivamente, sino objetos que se han unido con otros objetos y que se separan de ellos para formar combinaciones nuevas. Lo que se encuentra puesto en el fondo de este proceso, de este movimiento de composicion, descomposicion y recomposicion, es la objetividad absoluta ó la unidad de la nocion en su forma objetiva. El objeto se une á todos los objetos, y esta union reposa en la unidad de la nocion, que partiendo de la identidad abstracta y posible de los objetos (estado de tension), realiza esta identidad primero en el producto neutro, y suprimiendo el producto neutro realiza la objetividad absoluta. Esta identificacion y fusion de los objetos dá por resultado suprimir en ellos toda exterioridad, haciendo que no haya objeto extraño y exterior á otro objeto. Ahora bien; la nocion que ha llegado á este grado, es decir, que ha some-

negacion no es primero más que una negacion abstracta (1), lo cual hace que aquí se encuentre el fin áun puesto frente al mundo objetivo; pero el fin subjetivo no es sólo incompleto respecto á la totalidad de la nocion, sino respecto al fin mismo, pues se produce como habiendo suprimido en sí toda determinacion; y por consiguiente, el mundo objetivo, que ha sido presupuesto, no es respecto á él más que una existencia ideal y sin realidad (2). Así el fin contiene la contradiccion de su identidad y de la negacion que está puesta en él, y bajo este aspecto es la actividad que suprime y niega su contrario y que de este modo le hace idéntico á sí. Tal es la *realizacion del fin* (3). El fin sale, realizándose, de su estado subjetivo, y se objetiva. De este modo anula la diferencia de estos dos momentos y opera la conciliacion en su unidad.

OBSERVACION.

Con razon se ha llamado á la nocion del fin, *nocion de la razon*, por oposicion á lo general abstracto del entendimiento, que está en relacion con lo particular sin contenerlo.

La distincion ó diferencia entre el fin como *causa final*, y la *causa puramente eficiente*, es de la más alta importancia. La causa eficiente entra en la esfera de la necesidad ciega, y que áun no está desarrollada; aparece pasando á un término extraño y perdiendo al realizarse su naturaleza primitiva; la causa eficiente no es causa en su efecto, y no vuelve sobre sí misma más que virtualmente ó para nosotros (4). La causa final, por el

---

tido todos los objetos á su fuerza y á su actividad absoluta, es el *fin*. Añadiré que aquí tambien la nocion se desarrolla á través de tres silogismos, cuyos términos son los objetos en estado de tension y el principio activo que los une. *(Nota de Vera.)*

(1) Es decir, que no es la negacion de la nocion, la cual se verifica por la realizacion del fin.

(2) Es decir, que el fin subjetivo es incompleto, no sólo porque no es la totalidad de la nocion de fin, que abraza el fin subjetivo y el objetivo, sino porque es un fin abstracto é indeterminado, un fin que queda exterior al objeto, que aparece respecto á él como una existencia ideal y sin realidad *(an sich nichtige)*, es decir, como una existencia que el fin subjetivo considera como no concerniéndole ó como no siendo para él. *(Nota de Vera.)*

(3) *Das Realisiren des Zwecks.*

(4) Sobre el sentido de estas expresiones, véase § CXXXI, nota 2.ª

contrario, está puesta como conteniendo en sí misma su determinacion ó su efecto, efecto que en la causa eficiente aparece como un término extraño, lo cual hace que la causa final obrando no salga de sí misma, sino que se desarrolle dentro de sí misma, y que sea al fin lo que era al principio y en su estado primitivo. Tal es la verdadera causa primera. El fin no se puede comprender más que por el pensamiento especulativo, porque es la nocion que, en la identidad y en la idealidad de sus determinaciones, contiene el juicio (1) ó la negacion, la oposicion y la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo.

No debe concebirse el fin bajo la forma que reviste en la conciencia, es decir, bajo la forma de una representacion (2). Kant poniendo en claro la nocion de la conformidad interna de las cosas con su fin (3), ha llamado la atencion sobre la naturaleza íntima de la idea (4), y principalmente sobre la idea de la vida. La nocion que Aristóteles se forma de la vida contiene ya la apropiacion interna de las cosas á su fin, y es muy superior á la finalidad de los modernos, que no es más que una determinacion exterior y finita.

Las necesidades y los deseos son los ejemplos más sencillos del fin; son efectivamente contradicciones que existen en el sugeto vivo y que son *sentidas por él*, pero poseen una actividad con la que hacen desaparecer esta contradiccion. Así se opera la *satisfaccion de la necesidad* que produce el acuerdo del sugeto y del objeto. En la necesidad, el sugeto y el objeto están separados, y por tanto son incompletos, no completándose sino por su reunion.

Los que pretenden que lo finito, así el sugeto como el objeto, tiene una existencia propia, y cuyos límites no se pueden pasar, encuentran en cada necesidad un ejemplo que prueba lo contrario; porque la necesidad demuestra que el sugeto y el objeto, considerados con separacion, no son más que momentos incompletos y sin realidad; la necesidad materializa, por decirlo así, esta certidumbre, mostrando la oposicion y la limitacion del sugeto y del objeto y borrando al mismo tiempo su finidad.

---

(1) Esta palabra debe entenderse en el sentido ántes determinado en los §§ CLXIV y siguiente.

(2) Es decir, que lo que se debe comprender es la nocion misma del fin.

(3) Aquí alude el autor á la teoría de juicio de Kant. Véase el § LV.

(4) Véanse los §§ CCXIII y siguientes. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

Por lo que respecta á la accion del fin, debe advertirse que en el silogismo en que consiste esa accion para unir el fin consigo mismo por medio de la realizacion, interviene esencialmente la negacion de los términos, así de la subjetividad inmediata, del fin como tal, como de la objetividad inmediata (de los medios y del objeto presupuesto). Esta es la misma negacion que se verifica elevando el espíritu á Dios y separándolo de las cosas accidentales de este mundo y de la propia subjetividad. Y es semejante al momento que se pone y se pasa en la forma del silogismo intelectual, en donde se supone esta elevacion como prueba de la existencia de Dios, de que hemos hablado en la Introduccion y en el § CXCII.

§ CCV.

La relacion teleológica es primero en su forma inmediata una conformidad exterior de las cosas con su fin, y la nocion está puesta frente al objeto cuya existencia se presupone. El fin es, por consiguiente, un fin finito, en parte por su contenido y en parte porque tiene necesidad de una materia ó de una condicion exterior, es decir, de un objeto, para realizarse. La determinacion del fin por sí mismo no tiene aquí, por tanto, más que un *valor formal:* además, en este estado inmediato lo *particular*, que como determinacion de la forma es la subjetividad del fin, y en cuanto se refleja sobre sí mismo es el contenido, aparece diferenciándose de la totalidad de la forma, es decir, de la subjetividad *en sí* ó de la nocion misma del fin (1).

(1) Si se considera el fin en su estado inmediato, es decir, si se separa el fin del objeto ó de la cosa de que es fin, ó lo que es lo mismo, si sólo consideramos el fin subjetivo como una mera forma subjetiva exterior al objeto (como se lo ha representado Kant, y como ordinariamente se le representa), se tendrá por un lado la forma subjetiva, es decir, una determinacion *particular*, y por otro el contenido de esta misma forma, es decir, otra determinacion *particular;* y estas determinaciones diferirán de la misma totalidad de la forma subjetiva, que en sí ó virtualmente contiene la totalidad de la nocion, es decir, la nocion de un fin absoluto. Esta diferencia ó separacion del elemento subjetivo y del objetivo es lo que constituye el momento de la finidad ó limitacion del fin. *(Nota de Vera.)*

Esta diferencia es lo que constituye la limitacion del fin dentro de sí mismo (1); el contenido es de esta manera limitado, contingente y como exterior al fin, y el objeto es un objeto limitado y puesto enfrente del fin (2).

ACLARACION.

Cuando se habla del fin, se tiene generalmente ante los ojos sólo la finalidad finita. Segun esta manera de considerar la finalidad, las cosas no tienen en sí su determinacion propia, sino que son medios para realizar un fin que está fuera de ellas. Tal es en el fondo el punto de vista *utilitario* que hizo en otro tiempo un gran papel en la ciencia, pero que ahora ha caido en descrédito porque se ha reconocido que es insuficiente para explicar la verdadera naturaleza de las cosas. De todos modos, es necesario conceder una realidad propia á las cosas finitas, por lo mismo que se considera que no son la realidad más alta y que son exteriores á sí mismas, elevándose sobre sí mismas por su propia virtud; porque la negacion de las cosas finitas es su propia dialéctica, y para comprender esta dialéctica es menester empezar por colocarse en el seno de su propia realidad positiva. Por lo que concierne al otro punto de vista que se produce en la consideracion de la finalidad, á saber, las intenciones benévolas que manifiesta en la naturaleza la sabiduría divina, debe notarse que por la investigacion de estos fines respecto á los cuales las cosas no son más que medios, no nos elevamos por una parte sobre lo finito y por otra se cae fácilmente en reflexiones superficiales como estas: que la viña está hecha para uso del hombre, y el corcho para tapones. Otras veces se escribian libros enteros en este sentido, y puede fácilmente verse que por este medio no adelantan los verdaderos intereses de la religion ni los de la ciencia. La finalidad exterior precede inmediatamente á la *Idea;* pero sucede con frecuencia que lo que más se acerca á una cosa, es lo que más se diferencia de ella.

§ CCVI.

La relacion teleológica forma un silogismo, en el que el fin subjetivo está unido al objeto que le es exterior por un término

(1) *Innerhalb seiner selbst*, es decir, que es un momento del mismo fin y que está comprendido en su desarrollo.

(2) *Vorgefundenes*. Hallado delante de sí y como indiferente al fin. Tal es el mundo mecánico y químico.

medio, que constituye su unidad. Este término medio es la *actividad conforme al fin* (1), que se apodera inmediatamente del objeto como de un medio y lo subordina al fin (2).

ACLARACION.

El desarrollo de la finalidad en su elevacion á la *Idea* recorre tres grados, es decir, que la finalidad es primero finalidad subjetiva, luégo finalidad que se realiza, y por último finalidad realizada. Tenemos primero la finalidad subjetiva, que como nocion en sí contiene ya la totalidad de esos momentos, de los cuales el primero es lo universal, idéntico á sí, es el agua en estado neutro, por decirlo así, en que todo está disuelto y nada está separado. El segundo momento contiene la particularizacion de lo universal, mediante la cual éste se dá un contenido determinado; pero como este contenido ha sido puesto por la actividad de lo universal, éste vuelve sobre sí mismo y entra de nuevo en su unidad. Así, cuando nos proponemos un fin decimos que nos *resolvemos*, y diciéndolo nos consideramos en un estado de pasibilidad y como dispuestos, si así puede decirse, á esta ó aquella determinacion; pero esa expresion quiere decir además, que decidiéndonos nosotros (el sugeto), salimos de nuestro estado interior y nos ponemos en relacion con el objeto. Esto es lo que produce el desarrollo ulterior de la actividad final, que del fin puramente subjetivo se vuelve hácia fuera (se objetiva).

§ CCVII.

1) El fin subjetivo es un silogismo en que la nocion universal de fin está reunida á lo individual por lo particular, de tal manera, que por una parte divide (3) por su determinacion propia (4) lo individual, ó lo que es lo mismo, particulariza lo universal áun indeterminado, y le dá un contenido determinado, poniendo al mismo tiempo la oposicion del sugeto y del objeto, y por otra parte la nocion vuelve tambien sobre sí misma,

(1) *Zweckmässige Thatigkeit*. El fin es esencialmente activo, lo cual hace que se apodere inmediatamente del objeto.
(2) Debe distinguirse el *Mitte*, término medio del *Mittel*, que es el medio.
(3) *Urtheilt*, juzga.
(4) *Als die Selbstbestimmung*. Esto es, lo universal que se determina él mismo. Vease el párrafo anterior. *(Notas de Vera.)*

porque comparando el estado subjetivo (1) de la nocion que ha sido presupuesta frente al objeto, con la totalidad de sus determinaciones, encuentra este estado incompleto, lo cual hace que se vuelva hácia lo exterior (2).

§ CCVIII.

2) Esta actividad que se dirige al exterior, se pone inmediatamente en relacion como *individualidad* (en el fin subjetivo esta actividad es lo *particular*, que además del contenido envuelve el objeto exterior) primero con el objeto, y se apodera de él como de un medio. La nocion (del fin) es esta potencia inmediata, porque es la negatividad idéntica á sí misma, respecto á la cual el objeto no tiene más que un valor ideal (3). El término medio entero es ahora la potencia interna de la nocion como actividad, con la cual el objeto se encuentra unido inmediatamente como medio y á la que está subordinada.

OBSERVACION.

En la finalidad finita el término medio se divide en dos mo-

(1) *Subjektivität.* Se dice que la nocion de subjetividad ha sido presupuesta, porque es el punto de partida del silogismo.

(2) La nocion total *(der allgemeine Begriff)* del fin, es primero fin subjetivo é indeterminado; pero se determina y particulariza, y de este modo se dá tambien un contenido determinado; y como se determina para realizarse, sale de su estado subjetivo y pone la oposicion del sugeto y del objeto; pero como por una parte su unidad y su individualidad, y por otra la determinacion que se ha puesto, no responde á la totalidad de las determinaciones que contiene, pues áun no se ha apoderado del objeto, ó lo que es lo mismo, no se ha realizado, vuelve su actividad á lo exterior, es decir, hácia el mundo objetivo, que debe apropiarse y penetrar en cierto modo con su esencia. (Conforme con el § CCIV.) *(Nota de Vera.)*

(3) *Nur ein ideelles.* Expresion que hemos encontrado muchas veces, y que aquí quiere decir que el objeto no puede resistir á la accion del fin, porque sólo existe para él y no es más que uno de sus momentos. En la primera relacion ó silogismo, el término medio es lo *particular*, es el fin indeterminado que se determina; en el segundo, es el fin que se ha *individualizado* en el objeto; es, como dice el texto, la negatividad idéntica consigo misma, es decir, el fin que se ha apoderado del objeto, y que se sirve de él para realizarse. *(Nota de Vera.)*

mentos exteriores el uno al otro, la actividad y el objeto que suministra el medio. La relacion del fin, como *potencia*, con el objeto, y la subordinacion de éste al fin, se verifican de una manera inmediata (y tal es la primera premisa del silogismo), porque respecto á la idealidad absoluta de la nocion, el objeto se anula y se borra. Esta relacion ó esta primera premisa, que es al mismo tiempo virtualmente el silogismo entero, se convierte en *término medio*. Dicha primera premisa es el silogismo entero, porque el fin reune en esta relacion la actividad que le es inherente, y por la que domina el mundo objetivo, con este último (1) (con el mismo mundo objetivo).

ACLARACION.

Efectuar un fin es la manera mediata de realizarlo, pero tambien es necesaria la realizacion inmediata. El fin realizándose emplea términos medios, pero tambien es necesario que se realice primero inmediatamente. El fin se apodera inmediatamente del objeto en virtud de su potencia, y porque el objeto está sometido á él. El sér vivo tiene un cuerpo de que el alma se apodera inmediatamente para objetivarse en él. El alma humana tendria harto que hacer si hubiera de arreglar su cuerpo ántes de servirse de él. El hombre debe entrar desde luego en posesion de su cuerpo, para que éste pueda convertirse en instrumento del alma.

§ CCIX.

3) La actividad del fin, así como su medio, se dirigen aún hácia lo exterior, porque el fin no es aún idéntico al objeto; por consiguiente, debe áun ser mediatizado. En esta *segunda premisa*, el medio, como objeto, sostiene con el otro extremo del silogismo (la objetividad, los materiales que se presuponen) una relacion inmediata (2). Esta relacion vuelve á traer la es-

(1) En la finalidad finita, es decir, en la finalidad en que el fin, el medio y el fin realizado están áun separados, el término medio, esto es, el objeto de que se ha apoderado el fin, contiene por una parte el fin y por otra una relacion con otro extremo, es decir, con otro objeto. El término medio es por lo tanto virtualmente el silogismo entero. Esta primera toma de posesion del objeto por el fin, se hace de una manera inmediata. *(Nota de Vera.)*

(2) Véase el párrafo anterior.

fera del mecanismo y del quimismo, que sirve aquí al cumplimiento del fin, y que encuentra en éste (en el fin) su verdad y su libertad. La forma subjetiva que afecta el fin como potencia de este proceso, en el que objetivándose se dispersa y se absorbe en los diferentes objetos existiendo á la vez en los objetos y fuera de los objetos, es una *estratagema* de la razon (1).

ACLARACION.

La razon es tan *sutil* como poderosa; su artificio consiste en que mientras permite que las cosas obren unas sobre otras conforme á su naturaleza gastándose en este trabajo sin mezclarse ni confundirse, no hace de este modo más que realizar sus fines. Puede decirse á este propósito que la Providencia divina es, respecto al mundo y á los acontecimientos que en él pasan, la sutileza ó engaño absoluto. Dios hace que el hombre encuentre su satisfaccion en sus pasiones y en sus intereses individuales, mientras que él cumple sus fines, que son muy diferentes de esas pasiones é intereses.

§ CCX.

El fin realizado pone así la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo. Esta unidad está esencialmente determinada de tal manera, que lo subjetivo y lo objetivo no han neutralizado y suprimido en sí más que lo que tienen de incompleto y de exclusivo, y que lo objetivo es ahora adecuado al fin, esto es, á la nocion, que se ha libertado de toda limitacion, ha sometido el objeto á su poder y le ha hecho de este modo conforme á la nocion. Si el fin se pone enfrente del objeto y en el objeto á la vez, es porque por una parte es el sugeto en el estado incompleto y particular, y por el otro es lo universal concreto, que constituye la unidad del sugeto y del objeto. Este elemento universal es el contenido que se ha reflejado sobre sí mismo, y que ha conservado su identidad á través de los tres términos del silogismo y de su movimiento.

(1) *Deus ludit in orbe terrarum.*

§ CCXI.

Pero en la esfera de la finalidad finita, el fin realizado es lo que era en su punto de partida, es decir, que se tiene un fin en que el término medio y el sugeto están áun separados; por lo tanto, lo que aquí se tiene es una forma que ha venido de lo exterior á unirse á una materia dada, y que por lo mismo que el contenido es limitado, no es la forma más que una determinacion contingente; por lo tanto, el fin realizado no es aquí más que un objeto que puede suministrar un medio, materiales para realizar nuestro fin, y así sucesivamente á lo infinito.

§ CCXII.

Lo que se verifica en la realizacion del fin es la supresion de la existencia incompleta del sugeto y de la independencia del objeto que está puesto enfrente de él. Apoderándose del medio, la nocion se pone como esencia inmediata del objeto. En el proceso mecánico y químico se ha descompuesto ya, por decirlo así, la independencia del objeto. Aquí la apariencia *(Schein)* de esta independencia y de esta existencia negativa del objeto respecto á la nocion, desaparece bajo la accion del fin; pero como el fin realizado no es ya más que un medio ó una materia propia para realizar otros fines, se sigue que el objeto no está puesto más que como una existencia ideal y sin realidad. Así se encuentra tambien anulada la oposicion de la *forma* y del *contenido;* pues el *fin*, suprimiendo las determinaciones de la forma, vuelve á entrar en su unidad, lo que hace que la forma esté puesta como idéntica á sí misma, y por tanto como contenido, y que la nocion como actividad de la forma se tenga á sí misma por contenido. De este modo, y como consecuencia de este proceso, se encuentra puesto lo que contenia la nocion

del fin, y la unidad *en sí* de lo subjetivo y de lo objetivo viene á ser unidad *por sí*, esto es, *Idea* (1).

ACLARACION.

La finidad del fin consiste en que los materiales que se emplean en su realizacion se sacan de lo exterior y se apropian al fin; pero en el fondo el objeto es ya en sí la nocion (es decir, contiene virtualmente la nocion entera del fin), y la nocion realizándose en el objeto como fin, no hace más que

(1) El fin ó la finalidad es la nocion, que ha llegado al límite del mundo objetivo. Todas las afirmaciones relativas á la causa, á la sustancia, al mecanismo, etc., se fundan en la nocion absoluta de causa, sustancia, etc. Lo mismo sucede respecto al fin. Y cuando se dice que las cosas tienen un fin, se quiere decir que además de estar sometidas á relaciones de sustancia, de causalidad, etc., lo están tambien á una finalidad absoluta. El centro produce en el objeto mecánico una tendencia á la unidad; el quimismo realiza esa tendencia por la fusion de los objetos, pero es más bien una aspiracion á la unidad que la unidad verdadera. Como hemos visto, el proceso químico no puede libertar al objeto de toda condicion exterior. El fenómeno químico necesita para producirse una solicitacion exterior; no dá sino un producto neutro, y cuando cesa no puede volver á comenzar ó volver á encenderse, segun la expresion de Hegel, lo cual prueba que el principio de su unidad, ó por mejor decir, de la unidad del objeto, está fuera del objeto y sobre el objeto, y este principio es el *fin*. Respecto del fin, los objetos mecánicos y químicos no son más que medios; medios que están hechos para el fin, y de los que éste se apodera para realizarse. Ordinariamente se pone el mundo mecánico, el químico y la finalidad, uno frente á otro, sin explicarlos; ó bien se explican las cosas, ya por lo que se llaman causas mecánicas, ó ya por las causas finales. Pero el mundo mecánico y la finalidad no sólo existen, sino que están en relacion, y lo esencial es saber qué relacion es esta y en qué consiste. «Su existencia, dice Hegel *(Gran Lógica)*, no es la medida de lo verdadero, sino que más bien lo verdadero es el criterio que debe determinar cuál de esas dos existencias constituye la verdad de la otra. Porque así como hay muchos grados en el entendimiento, los hay tambien en el mundo objetivo, y si se consideran separadamente no presentan más que una realidad limitada incompleta y fenomenal. De que el mundo mecánico y la finalidad *sean*, no se sigue que los dos tengan la misma realidad; y como son opuestos, la primera cuestion consiste en saber cuál de ellos contiene la verdad; pero como ambos son, la cuestion más precisa y elevada consiste en saber si habrá un tercer *principio que constituya la verdad de ambos*, ó *si uno constituye la verdad del otro*. Ahora bien; la finalidad se ha producido aquí como verdad del mecanismo y del quimismo.» Ordinariamente se refiere la finalidad á un entendimiento y voluntad absolutos; ó á un sér dotado de estos atributos y separado de las cosas de que es fin, á un principio *extramundanum*. Pero, en primer lugar, representándose así la finalidad, no se tiene la finalidad sola, sino combinada con determinaciones (el entendimiento, la voluntad, etc.), que no pertenecen á esta esfera de la nocion. Y no debe olvidarse que el método consiste en comprender cada idea en su lugar, en sus relaciones y en sus diferencias, y no en tomar y mezclar las ideas al acaso ó introducir en ellas arbitrariamente datos experimentales y psicológicos como aquí se hace. Así, colocando en la finalidad la voluntad absoluta, no solamente se introduce en aquella un elemento extraño que pertenece á otra esfera de la nocion ó que está tomado de las relaciones de la conciencia y de la voluntad finitas y que se trasladan de un modo vago é indeterminado, arbitrario y superficial á la fina-

manifestar su naturaleza íntima. La objetividad es, por decirlo así, un velo que oculta la nocion. Nosotros no vemos que el fin se realice verdaderamente en la esfera de las cosas finitas. El fin infinito se realiza sin duda, y realizándose disipa esta ilusion; mas la disipa haciéndonos creer al mismo tiempo que no se realiza el fin. Pero el bien, el bien absoluto está en el mundo, y el resultado es que ya está realizado en sí y por sí, y que no necesita de nos-

---

lidad, sino que se anula la finalidad misma. Porque si la voluntad absoluta es la arbitrariedad absoluta, la voluntad es lo más opuesto que hay á la finalidad; si por el contrario es una voluntad racional é inmutable, esta voluntad obra conforme á fines, segun se dice de ordinario, lo que en realidad significa que obra segun las ideas, y entre estas ideas está la de finalidad, ó para hablar con más precision, la finalidad es una determinabilidad ó un momento, no de la voluntad absoluta, sino de la absoluta existencia. En efecto, cuando se dice que lo absoluto en Dios es el sér ó la sustancia, ó la causa, ó el bien, ó el fin, etc., se quiere decir que Dios es todas estas cosas, y al mismo tiempo que es distinto como sér, como sustancia y como finalidad; esta idea ó determinacion de lo absoluto es lo que aquí se quiere determinar.—Por lo que respecta á la manera de representarse el fin como separado del objeto ó de las cosas de que es fin, me limitaré á notar que ese fin es una abstraccion, y que si se le representa así, es porque no se comprende la finalidad en el conjunto y en la unidad de sus momentos. Es de la esencia del fin el realizarse, y se debe realizar, no fuera de las cosas, sino en las cosas de que es fin; y á su vez las cosas deben realizarse conforme al fin, es decir, que realizándose deben ser lo que el fin las hace ser. Y cuando por una separacion violenta y arbitraria se ponen las cosas en un lado y el fin en otro, y se consideran aquellas como simples medios, se olvida que los medios son medios necesarios y medios del fin, y que sólo el fin es lo que se realiza y puede realizarse en los medios. Hé aquí ahora los principales rasgos de la deduccion hegeliana: El fin, tal como ha salido de la unidad química del mundo objetivo, es fin inmediato, interior y subjetivo. En esta forma no es primero más que fin en estado indeterminado y de indiferencia, ó si se quiere, no es más que el fin. Pero el fin es esencialmente activo y debe realizarse. Por esto el mismo fin subjetivo es ya un silogismo; porque tenemos el fin, la impulsion que le lleva á realizarse ó *determinarse*, y la objetividad áun indeterminada—lo universal abstracto—en que debe realizarse. Este es el primer silogismo ó el silogismo formal y subjetivo. Pero el fin debe realizarse, esto es, objetivarse, porque en esto consiste su nocion. El fin subjetivo se vuelve por tanto á lo exterior, es decir, hácia el objeto, y se apodera de él,—individualizacion del fin.—El objeto aparece primero como formando una existencia propia é independiente del fin (esto es, el mundo mecánico y químico), y como estando al propio tiempo en relacion con el fin, sirviendo para su realizacion. Así, el objeto es una *presuposicion* del fin. Pero como aquí sólo tenemos los elementos inmediatos de su realizacion, y el fin no ha modificado todavía el mundo objetivo y no se lo ha apropiado, el objeto no es primero más que un *medio*. El fin subjetivo es ya en sí la nocion entera del fin, pues contiene sus tres momentos. Pero el fin necesita un medio, y esto es lo que constituye su finidad. Aquí el fin aparece constituyendo la forma y el objeto, la materia en que el fin debe realizarse. Se tienen, por consiguiente, tres términos: el fin, el medio y el objeto, ó la materia en que el fin debe realizarse. El medio es aquí al mismo tiempo el término medio del silogismo, pues hace pasar el fin de su estado subjetivo á su estado objetivo. Sin embargo, el medio no es aquí un término medio abstracto é inmediato, sino un medio de que el fin se ha apoderado ya y ha marcado con su sello. No es ya el mármol, sino el mármol hecho estátua; no es ya el principio húmedo en estado neutro é inorgánico, sino el principio húmedo transfigurado por el fin y que se ha convertido en quilo, sangre, etc. Por consiguiente, el término medio no es ya aquí, como en el primer silogismo, un término abstracto é inmediato, sino mediato y concreto, en que el fin se ha realizado ya. Además es *en sí* el silogismo, en cuanto contiene por una parte el fin y la actividad del fin, y por otra el

otros para realizarse. Sin embargo, vivimos en esta ilusion, que es el móvil de nuestras acciones y que dá un valor á las cosas de este mundo. La idea misma es el orígen de esta ilusion, y al propio tiempo la hace desaparecer; pues la produce poniendo frente á sí un término diferente de ella, y la hace desaparecer borrando este término. La verdad no existe sino saliendo del error, y este movimiento produce la reconciliacion de la verdad con el error y con lo finito. La supresion de ese término distinto de la Idea, ó sea del error, es un momento necesario de la verdad misma; porque la verdad no existe sino como resultado, y en cuanto se hace á sí misma y produce este resultado.

---

objeto en que el fin debe realizarse por su intermedio. Sin embargo, los tres términos del silogismo no han alcanzado todavía su identificacion perfecta, y por consiguiente el fin realizado no es todavía más que un fin finito (ó límite). En efecto, aunque el fin haya obrado sobre el objeto y lo haya transformado en medio, éste, por lo mismo que es un medio, aunque adaptándose al fin, conserva una parte de sus determinaciones propias; y por otro lado, aunque ha puesto el fin en relacion con el mundo objetivo, por lo mismo que éste no está unido al fin sino por un medio finito, permanece tambien independiente del fin. Por consiguiente, el producto que sale de esta relacion es un producto finito en cuanto á la forma, y en cuanto al contenido un producto en que se encuentran reunidos el fin y el objeto, pero sólo de un modo exterior é incompleto. Y sin embargo, es menester que el fin se realice, porque nada podría resistir á su accion, y esto hace que se apodere de este producto y que lo emplee como un nuevo medio para obrar sobre el mundo objetivo. Pero como las condiciones en medio y en virtud de las cuales se ejerce su actividad, son las mismas, el segundo producto presentará los mismos caractéres que el primero, lo cual producirá un nuevo desarrollo del fin, que dará el mismo resultado, y así sucesivamente al infinito, de tal manera que se tendrá una série de términos de los que cada uno á la vez será primero medio y luego producto, sin contener la realizacion completa del fin. Sin embargo, este movimiento indefinido de la finalidad encierra y pone la finalidad absoluta. Y en efecto, ese movimiento indefinido, por el cual el fin se apodera sucesivamente de diferentes objetos, prueba por una parte que el objeto no puede resistir su accion, y segun la expresion hegeliana, que no tiene sér respecto á él, y por otra parte, que está predispuesto y que existe en contemplacion á él. Lo cual quiere decir que el objeto contiene virtualmente el fin y recíprocamente, ó bien que el fin, el objeto y el medio, ya se les considere en su relacion, ya cada uno en particular, son una misma y sola cosa, de tal manera que el fin, realizándose, no sale de sí mismo y no se apodera de una materia que le es extraña, sino que no hace más que pasar del estado abstracto al estado concreto, del estado subjetivo al objetivo. Si parece que se dispersa y pierde en finalidades y medios múltiples y finitos, y que se encuentra en presencia de un mundo mecánico que se opone á su completa realizacion, esto no es más que un *ardid de la razon*, una apariencia bajo la que el fin oculta su realizacion. Pero en realidad el mundo mecánico desaparece y se disuelve, si así puede decirse, al contacto del fin; y en medio de las finalidades finitas que pone y que anula, el fin no se aparta nunca de su objeto ni rompe nunca su unidad. Así es como desaparece la oposicion del fin y del medio, ó de la nocion subjetiva y de la nocion objetiva, y se encuentra puesta su identidad. Ahora bien; la nocion que ha llegado á este grado de su existencia, es la *Idea*. *(Nota de Vera.)*

C.

LA IDEA.

§ CCXIII.

La idea es lo verdadero en sí y por sí; es la unidad absoluta de la nocion y de su objeto. Su contenido ideal no es más que la nocion en sus determinaciones; su contenido real no es más que la representacion de sí misma (1) en la forma de una existencia exterior, forma que envuelve la idea en su potencia y en su idealidad. De este modo conserva su unidad la idea.

OBSERVACION.

Lo absoluto es la idea, tal es la definicion absoluta; todas las definiciones anteriores vienen á concentrarse en esta. La idea es lo verdadero, porque lo verdadero consiste en la conformidad de la nocion con su objeto, lo cual no quiere decir que lo verdadero tiene su fundamento en la conformidad de nuestras representaciones con su objeto, porque éstas no serán más que representaciones exactas que nos formamos de este ó aquel objeto; pero en la idea no se trata de una representacion ni de un objeto particular, ni de las cosas exteriores. Todo sér real saca su realidad de la idea, y no es un sér real sino por la idea; y lo que tiene de real lo tiene por el intermedio de otras realidades que tambien aparecen formando existencias distintas y separadas; la nocion se realiza en su conjunto y en su relacion. El

(1) *Ist nur seine Darstellung*, pues que no existe aquí sino en estado de Idea, y se comprende á sí misma como *Idea*. Las consideraciones siguientes se aplican á la idea en general, pero sobre todo á la Idea absoluta, es decir, á la idea que ha llegado á ser adecuada á sí misma y en que ella es su propio objeto. *(Nota de Vera.)*

individuo no corresponde á su nocion, y esta limitacion es causa de su finidad y produce su destruccion.

La *Idea* no debe considerarse como la *idea de una cosa* (1), así como la nocion no debe considerarse como una nocion puramente determinada. Lo absoluto es la idea una y universal, que dividiéndose (2) dá orígen á un sistema de ideas que se reflejan en la idea absoluta y hallan en ella su principio y su unidad. Esta division es lo que hace que la idea sea la sustancia una y universal; pero de tal manera, que la idea en su más alta y completa realidad es sugeto, y sugeto pensante ó espíritu (3).

Cuando la idea no tiene un punto de partida y de apoyo en una existencia real, no se le atribuye ordinariamente más que un valor puramente formal y lógico; pero esta manera de considerar la idea es propia de uno de esos puntos de vista en que nos colocamos cuando se toman las cosas en aquel estado en que la idea no las ha modificado completamente, y en el cual la idea no posee su verdadera realidad (4).

Tambien es una manera errónea de concebir la idea, considerarla como una existencia abstracta. Es sin duda una existencia abstracta, si el serlo consiste en que en ella desaparece toda ilusion y toda apariencia; pero en sí misma es esencialmente concreta, porque es la nocion que se determina libremente y es el orígen de toda realidad. La idea seria una existencia abstracta si la nocion de que procede no fuese más que una unidad abstracta, y no lo que es en realidad; á saber, la nocion que por una vuelta negativa sobre sí misma, ha revestido de nuevo una forma subjetiva (5).

---

(1) *Von irgend Etwas.* De algo. Porque por algo se entiende *un individuo sensible*, ó bien un género, una especie ó una determinacion cualquiera. En el primer caso sólo se tendrá un accidente, y en el segundo una determinacion de la Idea, y no la misma Idea.

(2) *Urtheilend.*

(3) Es decir, que no es la sustancia abstracta de Spinoza, sino que es sugeto, yo, pensamiento. Véase la Observacion del § CLIX, al fin.

(4) Esto es, que si no se concede á la nocion más que un valor formal, como lo hace la antigua lógica, es porque no se la comprende en su naturaleza concreta y en su verdadera unidad, y nos limitamos á considerar esta ó aquella determinacion abstracta aisladamente y al acaso.

(5) Es decir, que no seria más que una abstraccion, si no contuviese todos los momentos anteriores. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

Cuando *yo sé* cómo es una cosa, poseo la verdad; pero esta no es más que la verdad en relacion con la conciencia, ó la verdad formal, la simple exactitud del pensamiento. La verdad en un sentido más profundo, consiste por el contrario en la identidad del objeto con la nocion. De esta verdad se trata, por ejemplo, cuando se habla de un *Estado verdadero* ó de una verdadera obra de arte. Estos objetos son verdaderos cuando son lo que deben ser, es decir, cuando su realidad corresponde á su nocion. Considerado así o falso *(das Unwahre)*, es lo *malo*. Un hombre malo es un hombre falso, es decir, un hombre que no es conforme á su nocion. En general no puede existir nada en que no se encuentre, en que no haya acuerdo de la nocion con la realidad; áun lo malo y lo falso no son sino en cuanto corresponde su realidad á la nocion. Lo absolutamente malo ó lo absolutamente contrario á la nocion cae, por decirlo así, y se desvanece por sí mismo. Las cosas subsisten sólo por la nocion, lo que expresa la religion, diciendo que las cosas son lo que son por el pensamiento divino que las ha creado y las mantiene. Cuando se habla de la Idea no debe representársela como una cosa inaccesible y colocada mas allá de los límites de una region á que no se puede llegar, porque es, por el contrario, lo más inmediato y presente, y se encuentra en todas las conciencias, aunque no en su pureza y claridad. Nos representamos el mundo como un gran todo que Dios ha creado, porque creándolo se satisface; tambien nos lo representamos gobernado por la Providencia divina. Esto quiere decir que los séres y los acontecimientos múltiples que componen el mundo, se reducen eternamente á la unidad de que han salido, y se conservan en un estado conforme á esta unidad. La filosofía no tiene más objeto que el conocimiento especulativo de la Idea, y las investigaciones que merecen el nombre de filosofía no se han propuesto más que esclarecer en la conciencia esa unidad absoluta que no comprende el entendimiento sino fragmentariamente. No es menester probar que la Idea es la verdad, porque las explicaciones y desarrollos del pensamiento expuestos hasta aquí lo demuestran. La idea es el resultado de ese desenvolvimiento, no mediante un término extraño, sino como su propio resultado, siendo á la vez lo inmediato y lo mediato. Los momentos expuestos hasta aquí del *sér* y de la *esencia*, y áun de la *nocion* y de la *objetividad*, no son firmes y estables en su diferencia, sino meramente dialécticos, y su verdad consiste en ser momentos de la Idea.

§ CCXIV.

La idea es la razon en el sentido verdaderamente filosófico; es

el sugeto-objeto, la unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo; es la posibilidad que contiene en sí misma su realidad, y que no puede concebirse como no existente, etc., porque contiene todas las relaciones del entendimiento reducidas á su estado de identidad y de unidad (1).

Es muy fácil para el entendimiento demostrar que todo lo que se afirma de la idea contiene una contradiccion; este es un punto que puede desde luego concederse, ó por mejor decir, es un punto que la idea demuestra y realiza, porque este es el trabajo de la razon, trabajo que no es tan fácil como el del entendimiento.

El entendimiento pretende demostrar que la idea contiene una contradiccion, fundándose en que el sugeto y el objeto son dos cosas distintas y opuestas; que el sér no es la nocion ni se puede sacar de ella; que siendo lo finito lo contrario de lo infinito, no puede éste ser idéntico á aquél, y alegando otros argumentos semejantes; pero la lógica demuestra lo contrario, á saber, que el sugeto, lo finito y lo infinito que están separados del objeto, de lo infinito y de lo finito, no tienen realidad; que encierran una contradiccion, y pasa cada uno á su contrario; y que este tránsito en que los dos extremos no son más que momentos que aparecen y se borran, produce su unidad y su verdad.

Cuando el entendimiento se aplica á la idea, cae en un doble error; en primer lugar, en vez de comprender los extremos de la idea en su unidad, cualquiera que sea el nombre que por

(1) Hegel ha reservado la palabra *Idea* para esta esfera de la nocion que contiene las determinaciones lógicas de la vida y del pensamiento; y en efecto, en la vida, en el alma, etc., es donde pueden las cosas encontrar su razon última y su unidad, y esto en cualquier punto de vista en que nos coloquemos; así que, fuera del pensamiento sólo tienen las cosas una existencia imperfecta, porque además de ignorarse á sí mismas, no son más que séres individuales y transitorios, ó no constituyen más que esferas distintas y separadas. Y en el fondo esto se admite, cuando se dice que el mundo inteligible es el principio del mundo sensible; porque los inteligibles no pueden existir en su forma general y absoluta y en su unidad más que en el pensamiento, lo cual determina tambien la significacion del principio de que mientras más se acercan las cosas á su idea y están conformes con ella, tienen más realidad y son más perfectas. Porque es como si se dijera que la fuente de toda perfeccion y de toda realidad está en el pensamiento y en los inteligibles; y por último, así se comprende cómo Hegel ha podido decir que la Idea constituye la unidad del sugeto y del objeto, del alma y del cuerpo, de lo finito y de lo infinito. *(Nota de Vera.)*

otra parte se dé á esta unidad, no los considera más que en su estado abstracto y fuera de esta unidad; olvida además las relaciones áun cuando la relacion está puesta de un modo expreso en las cosas. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando se trata de determinar en el juicio la naturaleza de la *cópula*, que expresa que el individuo ó el sugeto es al mismo tiempo lo universal.

Por otra parte, el entendimiento considera las determinaciones reflexivas que diferencian la idea é introducen en su identidad la negacion y la contradiccion como exteriores á la idea, y produciéndose fuera de ella; pero en realidad esta no es una obra propia del entendimiento: la idea misma es la que por su movimiento dialéctico separa y distingue eternamente la identidad y la diferencia, el sugeto y el objeto, lo finito y lo infinito, el alma y el cuerpo, porque es la eterna fuerza productora, la vida y el espíritu eternos (1). Tambien es la idea la razon absoluta, que despues de haberse puesto como entendimiento abstracto, se eleva por su dialéctica por encima de las diferencias, de los productos relativos de la naturaleza finita del entendimiento, dá á estas determinaciones una significacion nueva (2) y los reduce á su unidad. Como este doble movimiento no cae en el tiempo, y los momentos que lo componen no pueden separarse, porque si se separasen no quedaria más

---

(1) Hegel quiere decir que la nocion misma pone y hace desaparecer estas oposiciones, y la nocion está en su más alto grado en la Idea. Para la inteligencia de este párrafo hay que recordar que las cosas existen de muchas maneras, al paso que se combinan con elementos nuevos, y que por último existen de una manera absoluta en su absoluto principio; y así, si suponemos que este principio es la vida ó el pensamiento, la sustancia, la causa, la posibilidad, existirán primero en sí mismas, y despues de una manera diferente en las otras esferas de la existencia, y por último de una manera absoluta en el pensamiento. Lo mismo sucederia si en lugar del pensamiento se toma, como sucede con frecuencia, la voluntad ó la actividad. Hé aquí por qué dice Hegel que la nocion como idea es la que pone esas oposiciones, entendiendo que tales oposiciones ó grados inferiores de la nocion no existen sino por la Idea, y en ella encuentran su más alta realidad. (Véanse los §§ CCXXXVI y siguientes.)

(2) Dice el texto: *Den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Producktionen wiederverständigt;* cuya traduccion literal es *ella* (la Idea) *entiende de nuevo* la falsa apariencia de la independencia de sus productos. Tal es, en efecto, la obra de la ciencia. La ciencia transforma las cosas entendiéndolas y reduciéndolas á la unidad, y demuestra que su independencia es aparente. *(Notas de Vera.)*

que el entendimiento abstracto, la idea ó la razon no es más que la intuicion eterna de sí misma en una existencia distinta de sí misma; es por una parte la nocion que se ha realizado en el objeto, y por otra es el objeto que interiormente ha venido á ser conforme al fin y se ha identificado con el sugeto.

Los diferentes modos de comprender la idea como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, de la identidad y de la diferencia, no tienen más que un sentido formal, porque no expresan más que un grado de la nocion determinada. La nocion sola es lo universal verdadero y goza de una perfecta libertad. En la idea la nocion y su determinabilidad se confunden, constituyendo un estado objetivo, en que la idea se pone bajo su forma universal, y en que no contiene más que su determinabilidad propia y completa. La idea es el *juicio infinito*, cuyos términos forman cada uno una totalidad independiente; y por lo mismo que son totalidades completas, la una contiene necesariamente á la otra. Entre las demás nociones determinadas, no hay ninguna cuyos dos lados sean tan completos como lo son aquí la nocion y su objeto (1).

§ CCXV.

La idea atraviesa necesariamente una série de determinaciones (2), porque la identidad libre y absoluta de la nocion no se realiza en ella, sino en cuanto es la negacion absoluta y tiene

(1) *Der Begriff selbst und die Objektivität.* Y en efecto, en los grados inferiores de la nocion no hay más que determinaciones parciales é incompletas, ó bien no hay más que la nocion subjetiva sin el objeto, y recíprocamente. Por el contrario, aquí la nocion ha informado completamente su objeto, y es donde tenemos, segun la expresion de Hegel, un *juicio infinito*, es decir, dos términos completos, indiferentes é idénticos, dos términos que cada uno se encuentra completamente en el otro; por tanto, la nocion ha acabado sus evoluciones y ha entrado en posesion de sí misma. Por lo demás, esto es sobre todo aplicable á la nocion especulativa. *(Nota de Vera.)*

(2) *Ist wesentlich Process. Es esencialmente proceso.* Es decir, que la idea no es la unidad inmóvil, abstracta y vacía. Y en efecto; aunque la idea es la unidad absoluta, no debe representársela como un principio inmóvil exento de contradiccion y de desarrollo. Al contrario, por lo mismo que es la unidad absoluta y la esfera del pensamiento y de la libertad absolutos, es tambien la existencia más rica y que contiene las oposiciones más profundas. Tal es la *vida*, por ejemplo, si se compara con el mecanismo

una forma dialéctica. La idea se desarrolla, porque la nocion como universal, que es tambien lo individual, se determina como existencia objetiva y en oposicion con ella, y por su dialéctica inmanente trae de nuevo la existencia exterior (que tiene su sustancia en la nocion) á su forma subjetiva.

OBSERVACION.

Supuesto que la idea se desarrolla á través de una série de determinaciones, la expresion «lo absoluto es la *unidad* de lo finito y de lo infinito, del pensamiento y del sér, etc.,» es inexacta, como lo hemos hecho notar con frecuencia, porque la palabra unidad expresa la identidad abstracta é inmóvil. Tambien es inexacta esta expresion, porque la idea tiene una forma subjetiva (1), y la palabra unidad no expresa más que el *estado inmediato*, *la sustancia* (2) de la verdadera unidad. En esta expresion lo finito y lo infinito, el sugeto y el objeto, el pensamiento y el sér, se representan como neutralizados; pero en la unidad negativa de la idea lo infinito eleva y absorbe lo finito, el pensamiento, el sér, el sugeto y el objeto. La unidad de la idea consiste en la subjetividad, el pensamiento y lo infinito, y no debe por tanto confundirse con la pura sustancia, así como no hay que confundir la subjetividad, el pensamiento y la infinidad especulativas (3) con la subjetividad,

---

con el quimismo, y en general con todas las determinaciones precedentes. La verdadera unidad de la Idea consiste en la facultad que tiene de encontrarse en todas las cosas y de reducir todas las cosas á su existencia simple y absoluta.—Y así, la Idea parte aquí tambien de un estado inmediato que contiene lo universal y lo individual, se pone en seguida á sí misma y se construye un mundo objetivo (mundo que no debe confundirse con el objeto propiamente dicho, con el objeto separado de la Idea), y por último, reduce estos dos términos á su unidad absoluta. *(Nota de Vera.)*

(1) *Subjektivität ist.*

(2) *Das Ansich*, *das Substantielle*. Véase el § CCXIII, pág. 404.

(3) *Uebergreifende*, que va más allá de las determinaciones del entendimiento. Y en efecto, hay dos clases de pensamientos y de estados subjetivos: el pensamiento y el sugeto elementales, oscuros é indeterminados (la vida como mera vida, el alma como simple alma), y luégo el sugeto y el pensamiento claros y perfectos (el espíritu y la ciencia). Los primeros no son más que determinaciones imperfectas de la Idea, que la Idea pone y traspasa para alcanzar su unidad y su *subjetividad* absolutas. Porque la verdadera unidad no es aquí ni en ninguna parte la unidad abstracta, inmediata é irrefleja que de ordinario se representa como *sustancia*, sino unidad concreta, mediata y refleja, que contiene todas las diferencias y todas las oposiciones en su naturaleza simple. *(Nota de Vera.)*

el pensamiento y la infinidad imperfectas, á las que la idea desciende, determinándose y dividiéndose (1).

ACLARACION.

La Idea recorre en su desarrollo tres grados. La primera forma de la Idea es la vida, esto es, la idea en la forma inmediata. La segunda forma es la de la mediacion ó de la diferencia, que es el conocimiento, el cual aparece bajo el doble aspecto de idea teórica y de idea práctica. El proceso del conocimiento tiene por resultado la vuelta á la unidad enriquecida por la diversidad, ó que contiene la diversidad, y este último grado del proceso lógico se presenta como el verdadero principio que existe por sí mismo.

A. — LA VIDA.

§ CCXVI.

La idea en su estado inmediato es la *vida*. La nocion es aquí el alma que se realiza en un cuerpo (2). En este estado exterior, la nocion es la *universalidad* simple é inmediata, y tambien la *particularizacion* del cuerpo, porque el cuerpo no expresa más que las diferencias y las determinaciones de la nocion; y en fin,

(1) La Idea recorre tres momentos: primero es idea en estado inmediato, y como tal no es adecuada á sí misma y reviste una forma individual. El desarrollo—el proceso—de este momento, produce el grado en que lo universal que estaba en el individuo en estado virtual, se convierte en el mundo objetivo de la *Idea*. Esto es lo *verdadero*, y el bien, ó la esfera de la Idea *teórica* y de la Idea *práctica*. Estas ideas existen primero en estado inmediato como distintas y como un término á que se aspira, y forman la esfera *del conocimiento finito y de la voluntad finita*. Pero el desarrollo de este conocimiento y de esta voluntad libra á la Idea de toda limitacion y la eleva al estado en que se pone como verdad en sí y por sí, como Idea en que el sugeto y el objeto, el conocimiento y la accion, hallan su principio y su unidad absoluta. *(Nota de Vera.)*

(2) El objeto no es ya aquí el objeto tal como existe en su nocion propia y distinta—el mundo mecánico y químico,—sino el objeto tal como existe en la vida, esto es, el cuerpo. Es menester distinguir la *vida lógica*, ó sea la vida en el estado lógico, de la vida tal como se produce en la naturaleza, y de la vida en sus relaciones con el espíritu. La vida lógica es la vida en su forma universal y abstracta, y considerada independientemente de las formas múltiples y limitadas que reviste en las esferas de la naturaleza y del espíritu; es la vida que no contiene más que los elementos lógicos del sugeto y del objeto tales como han sido elaborados por la finalidad. En la naturaleza, la

es la *individualidad* como negatividad infinita. Todos los elementos exteriores y objetivos (1) que aparecen como teniendo una existencia distinta é independiente, se encuentran reducidos por la dialéctica de la nocion á su estado subjetivo; por consiguiente, todos ellos (los miembros) no son más que momentos, medios, fines imperfectos que tienen por objeto final la vida. La vida es la que dá principio á la especializacion de estos elementos, y la que al mismo tiempo suprime su diversidad, se pone como unidad negativa y *por sí*, y reduce todos los elementos corporales á su unidad (2). De donde se sigue que

---

vida supone además de los elementos lógicos todas las determinaciones y relaciones que constituyen esta esfera de la existencia, la materia, el movimiento, el aire, la luz, etc.; y en sus relaciones con el espíritu, la vida unas veces no es más que un medio para aquél, y otras es el signo y la expresion de lo ideal. Ninguna de estas relaciones pertenece á la vida lógica, porque no es ni un medio respecto al espíritu, ni un cuerpo que habita el espíritu, ni un momento de lo ideal y de la belleza. Por consiguiente, las palabras *generacion*, *cuerpo*, *miembros*, etc., deben entenderse aquí en su sentido universal y absoluto; como se entienden las otras categorías lógicas, el sér, la sustancia, la causa, etc., y sin que entre en su significacion ningun dato ó representacion experimental, psicológica, antropológica ó de otra eepecie.

(1) *Aussereinanderseyenden Objektivität.*

(2) *Sich in der Leiblihkeit als dialektischer nur mit sich sebist zusammenschliesst.* Literalmente: por su dialéctica, ella (la vida) no envuelve (*concludit*, conclusion de un silogismo) en su corporalidad sino á sí misma.—La finalidad, por la fusion y la identificacion de los elementos del mundo objetivo ó de los objetos, ha producido la Idea, cuyo primer grado es el alma como simple *vida*. La vida se compone de tres elementos, ó lo que es lo mismo, contiene tres momentos; primero es vida subjetiva é indeterminada (lo general); se objetiva y se particulariza en el cuerpo (particular), y por último reduce á la unidad estos dos momentos en la individualidad del sér vivo. En efecto; esto es vivir, y cada instante de la vida se compone de estos tres momentos, es decir, del deseo y del movimiento instintivo del sugeto, que impele al sér vivo á objetivarse y á producir de este modo la realidad y la individualidad concreta de su existencia; de donde tambien se sigue que la vida es inseparable de *un* sér vivo. (Véase § CCXXII.) Para comprender bien este párrafo y los siguientes, no debe olvidarse que las relaciones precedentes de la nocion no tienen ya aplicacion en la esfera de la vida, es decir, que se encuentran en la vida como momentos subordinados, y que la vida combina conforme á su naturaleza. Por ejemplo; el cuerpo no tiene *partes*, sino *miembros*, que están unidos por un vínculo mucho más estrecho que el *todo* con las *partes*. Como el cuerpo constituye el estado exterior de la vida, puede caer de nuevo en la esfera de las relaciones mecánicas; pero en tal caso no será ya como sér vivo como existirá, sino como sér mecánico. Por olvidar estas diferencias se plantean, con relacion al alma y á la vida, cuestiones que en esta esfera no tienen sentido. Tal es la que trata de averiguar dónde está el asiento del alma ó de la vida. Del alma se debe decir que está en todas partes y en ninguna parte, ó si se quiere, que está presente en cada elemento, en cada punto del sér vivo, y que precisamente esta ubiquidad constituye la unidad del sér vivo, ó por mejor decir, constituye el mismo sér vivo. Preguntar dónde está el asiento del alma, es representarse primero separadamente el cuerpo y el alma, y colocar luégo aquella en tal punto de éste; y es, por último, considerar la accion recíproca del alma y del cuerpo como una accion puramente mecánica. *(Notas de Vera.)*

la vida es inseparable del sér vivo, y por consiguiente, de su forma inmediata, de un sér vivo individual.

Como la idea se encuentra aquí en un estado inmediato, el alma y el cuerpo pueden separarse: esto es lo que constituye la finidad de este momento de la idea, y produce la muerte del sér vivo; pero sólo en la muerte es donde el alma y el cuerpo se convierten en dos formas, en dos maneras de sér de la idea (1).

ACLARACION.

Los diferentes miembros del cuerpo son lo que son por su unidad y con relacion á él; así, por ejemplo, una mano separada del cuerpo, como observó Aristóteles, no es ya una mano ni en el nombre ni en la esencia. Segun los principios del entendimiento, la vida es un misterio indecifrable, porque el entendimiento sólo entiende lo limitado y negativo. De hecho la vida es muy comprensible, pues en ella está la nocion misma, la nocion existente, la idea inmediata. Con esto se comprende tambien la destruccion de la vida, que consiste en ser inadecuada en ella la nocion á la realidad. La nocion de la vida es el alma, y esta nocion se realiza en el cuerpo. El alma está infundida en su corporeidad; en ella se hace sensible, pero no llega aún al sér libre por sí. El proceso de la vida consiste en vencer ó triunfar del elemento inmediato en que está aprisionada; este proceso, que tambien es en sí triple, dá por resultado la idea en forma de juicio, esto es, la idea como conocimiento.

§ CCXVII.

El sér vivo (2) es un silogismo en el que cada momento (término) es un sistema, un conjunto de silogismos, pero de silogismos que por su actividad (3) pasan el uno al otro y no forman más que un mismo y solo proceso. La vida se desarrolla,

---

(1) Como la Idea sólo existe de un modo imperfecto en el alma y en la vida, porque no está en ellas como Idea pura y absoluta, el sér vivo está sometido á la muerte. (Véanse los siguientes párrafos.)

(2) *Das Lebendige.* El sér vivo, lo que vive ó la vida.

(3) *Thätige Schlusse.* Los silogismos que determinan la vida y á través de los cuales se desarrolla. *(Notas de Vera.)*

pues, á través de tres silogismos, y llega á su unidad concreta y *por sí* (1).

§ CCXVIII.

1.° La primera evolucion del sér vivo se verifica dentro de sí mismo (2); aquí el sér vivo se divide (se escinde) por decirlo así en dos, y hace de su cuerpo su objeto, su naturaleza inorgánica; ésta forma una existencia exterior y relativa que, por consiguiente, encierra elementos diversos y opuestos (3), los cuales se reemplazan unos á otros, se asimilan unos á otros y se conservan reproduciéndose; pero esta actividad de los miembros del sér vivo reposa en la unidad de la actividad del sugeto; unidad á la que se reduce la diversidad de sus productos, de tal manera, que siempre se encuentra el sugeto en el fondo de este movimiento de produccion; es decir, que el sugeto no hace más que reproducirse.

ACLARACION.

El proceso del sér vivo dentro de sí mismo se verifica en la naturaleza, mediante tres momentos, á saber: la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproduccion*. Como sensibilidad, la vida no es más que una relacion simple consigo misma; es el alma que está presente en todo el cuerpo, y para la cual la exterioridad de los elementos del cuerpo no tiene realidad (pues está en todas partes). Como irritabilidad, la misma vida se divide (este es el momento de la objetividad, y aquí esta objetividad son los miembros); y como reproduccion (la accion recíproca de los miembros de las funciones, etc.), la vida se reanima de contínuo á través de las diferencias internas de los miembros y de los órganos. El sér vivo no es más que este proceso, que se renueva sin interrupcion dentro de sí mismo.

---

(1) *Mit sich selbst zusammenschliesst.* Entra consigo mismo en la conclusion. Expresion que designa la unidad del silogismo y del sér vivo.

(2) *Innerhalb seiner.* Dentro de su existencia propia é individual. Esto es, la figura y los miembros de que se compone el sér vivo. (Véase el § CCXXII.)

(3) Es decir, que el momento objetivo de la vida que está aquí (en el silogismo) constituido por los miembros (*Glieder*, *miembro*, *funcion* ó cualquier otro órgano, mediante el cual se objetiva la vida), contiene la diferencia y la oposicion. (*Notas de Vera.*)

§ CCXIX.

2.° La nocion, dividiéndose (1), pone por un lado el objeto como una totalidad libre é independiente; y por otro lado el sér vivo, en su individualidad inmediata y en su relacion negativa consigo mismo, presupone una naturaleza inorgánica que existe enfrente de él; esta es una negacion del sér vivo, pero una negacion que se encuentra puesta en él como momento de su nocion. Esta negacion produce, por consiguiente, en la universalidad concreta del sér vivo una falta, un vacío (2). La dialéctica, que hace que el objeto, como objeto en sí, no tenga sér respecto al sér vivo (3), tiene su fundamento en la actividad de este último, que impelido por su instinto (4) se apodera de la naturaleza inorgánica, y en esta lucha con ella se conserva, se desarrolla y se objetiva.

ACLARACION.

El sér vivo se opone á la naturaleza inorgánica, respecto á la cual se comporta como un poder y se la asimila. El resultado de este proceso no es, como en el quimismo, un producto neutro en que desaparece la consistencia (individualidad) de los términos opuestos; el sér vivo se manifiesta como dominando su otro (el sér inorgánico), el cual no puede resistirle. La natu-

(1) *Das Urtheil des Begriffs.* El juicio de la nocion, cuyos dos términos son aquí el sér vivo que posee los elementos inmediatos y abstractos que constituyen la vida (primer silogismo), y el objeto de que el sér vivo se apodera y asimila (segundo silogismo).

(2) *Ein Mangel.* En efecto; la naturaleza inorgánica se encuentra virtualmente en la figura y constitucion del sér vivo, y esto es lo que impele al sér vivo á apoderarse de ella y asimilársela. Por naturaleza inorgánica debe entenderse aquí el *objeto*, tal como anteriormente se ha definido.

(3) *Als an sich Nichtiges.* Porque desaparece y se destruye bajo la accion de la vida.

(4) *Des seiner selbst gewissen Lebendigen.* Literalmente: *el sér vivo que tiene la seguridad de sí mismo;* es decir, el sér vivo que se siente superior á la naturaleza inorgánica, y que vé en ella un medio, un sér hecho para él. *Gewis* significa *seguro, cierto;* pero lo he traducido por *instinto*, porque la palabra *certidumbre* implica de ordinario conciencia y reflexion, cosas que no existen áun en esta esfera. Por lo demás, el mismo instinto no es aquí más que la necesidad lógica inherente al sér vivo, ó para hablar con más exactitud, no es más que un momento de la nocion. *(Notas de Vera.)*

raleza inorgánica sometida al sér vivo lo soporta (reconoce, por decirlo así, su superioridad), porque es *en sí* lo que la vida es *por sí*. El sér vivo pasa todo junto á su *otro* (á su término opuesto al mundo inorgánico), y cuando el alma se separa del cuerpo principia la accion de las potencias elementales de la objetividad (esto es, cuando cesa la vida, el sér ántes vivo, vuelve á ser mecánico y químico). Estos poderes elementales subsisten despues de haber surgido la vida; principian su proceso en el cuerpo orgánico, y la vida no es más que una lucha contra ellos.

§ CCXX.

3.° El individuo vivo se pone en su primera evolucion como sugeto y como nocion (1), y en la segunda se asimila el objeto, y de este modo se dá una determinacion real y es *en sí* el *género*, la universalidad sustancial (2). La relacion de un sugeto con otro sugeto del mismo género constituye la particularizacion del género, y el juicio (3) expresa la relacion del género con los individuos así determinados. Tal es la *diferencia de los sexos*.

§ CCXXI.

El género desarrollándose llega al sér por sí (4). Como aquí la vida es todavía la idea en su estado inmediato, el producto de este proceso tiene dos lados. Segun uno de ellos, el individuo vivo, que es primero presupuesto como una existencia inme-

(1) *Als Begrifs*. Expresion hegeliana que significa el estado inmediato y virtual de una nocion, el estado en que existe *en sí*, pero no *por sí*.

(2) *An sich Gattung, substantielle Allgemienheit*. En efecto; el genero ó principio generador no contiene sólo el individuo vivo con su figura y sus virtualidades, sino el individuo que se ha apropiado la naturaleza inorgánica y la ha asimilado á su vida. En el género animal, por ejemplo, la naturaleza no existe ya como una materia inorgánica, sino como un elemento que ha transformado la animalidad. El individuo vivo es *en sí* el género, en cuanto se asimila lo universal ó el mundo objetivo; es aquí el término medio del segundo silogismo, ó de un silogismo inductivo en que el individuo contiene virtualmente lo universal.

(3) Formado por los individuos que se ponen en relacion en la generacion.

(4) *Zun Fürsichseyn*. Es decir, á un estado en que están reunidos los dos momentos precedentes. *(Notas de Vera.)*

diata, se presenta aquí como derivado de un término medio y como producto (1); segun el otro, su individualidad, que en virtud de su primera forma inmediata se pone negativamente enfrente de lo universal, se encuentra absorbida por la potencia de este último (2).

ACLARACION.

El individuo muere, porque es la contradiccion de la universalidad del género y de la individualidad inmediata de su existencia. En la muerte el género aparece como un poder contrario al individuo inmediato. Para el animal, el proceso de la generacion es el punto más alto de la vitalidad. La vitalidad no llega al sér por sí en su género, pero está sometida ó subordinada á su poder; el sér vivo inmediato se sirve de mediacion en la generacion, y se eleva de este modo sobre su sér inmediato, mas para volver á caer en él. De este modo la vida sólo recorre el proceso de la falsa infinidad. Mas lo que surge del concepto de vida y de su proceso es la supresion del sér inmediato, en que la idea estaba encerrada cuando no era más que vida.

§ CCXXII.

De este modo la idea de la vida se liberta no sólo de algunas individualidades inmediatas, sino de esta primera forma inmediata en general (3), y entra en posesion de sí misma y de su más elevada realidad, produciéndose como género que existe por sí y en su libertad (4). La muerte del sér vivo individual é inmediato es la vida del espíritu.

---

(1) Es decir, que aquí se produce por la generacion.

(2) Quiere decir que el individuo es absorbido por el poder del género. No hay para qué expresar que aquí hay que hacer abstraccion de toda relacion que no sea la generacion. Porque en otro caso tendríamos relaciones y determinaciones que ya hemos pasado, ú otras ulteriores que áun no existen aquí.—El grado más alto de la vida ó del sér vivo, en cuanto mero sér vivo, es la perpetuidad de la vida, esto es, la generacion; este es el grado más alto que puede alcanzar el individuo vivo, pero por lo mismo es al propio tiempo el momento de su ruina y destruccion. Porque su fin está cumplido y el individuo vivo muere, porque no contiene la Idea como Idea, sino virtualmente; pues tal es en este momento ó grado, el género ó el principio de la generacion. (*N. de Vera.*)

(3) La forma inmediata en general ó el individuo vivo.

(4) El fin alcanzado y realizado es la *Idea*. Por consiguiente, la finalidad, así como

B.—EL CONOCIMIENTO EN GENERAL.

§ CCXXIII.

La idea no existe en estado de libertad y *por sí* más que cuando lo universal es su elemento, cuando el objeto y la nocion son una cosa sola, ó lo que es lo mismo, cuando la idea se toma á

---

el mundo mecánico y el químico, no es más que presuposicion de la misma Idea, y momento que pone para elevarse á su existencia absoluta y á su unidad absoluta. La Idea es el centro y es el producto químico, pero es además la Idea de la cual son sólo momentos el centro y el producto químico. Cuando se dice que la vida tiene un centro, se enuncia una proposicion verdadera; pero el centro no es más que un momento que la vida se ha sometido y apropiado, y al cual es en cierto modo indiferente; un momento que, segun la expresion hegeliana, no tiene ya verdad para la vida... Así en la vida no sólo el centro está en todos los puntos del sér vivo, sino que es un *centro vivo*, un centro que en el sér vivo está dotado de *sensibilidad*, y en un grado más elevado de la Idea se convierte en la *verdad*, el *bien* y la *Idea* absoluta. Ahora bien; el primer momento, el momento inmediato de la *Idea*, tal como lo ha producido el movimiento de la finalidad, es la *vida*. La vida es la unidad de la nocion subjetiva y de la nocion objetiva, ó del sugeto y del objeto. Tambien podrá decirse que la vida es la nocion subjetiva, pero la nocion subjetiva que se ha objetivado y ha informado el objeto, y que por tanto es la unidad de ambos. El sugeto es aquí el alma, y el objeto el cuerpo, y la vida es su unidad indivisible; de donde se sigue que la individualidad es la forma necesaria de la vida, y que la vida es inseparable del sér vivo.—El primer momento de la vida es un momento inmediato, abstracto é indeterminado, el momento virtual de la vida. Aquí el proceso del sér vivo se realiza dentro del mismo sér vivo; es el alma que se objetiva en el cuerpo y por el cuerpo, por su forma y sus miembros, los cuales no son más que formas particulares y específicas de la vida. Puede considerarse el cuerpo como un organismo, es decir, como un conjunto de medios. Pero respecto al sér vivo, como mero sér vivo, el cuerpo es á la vez medio y fin, porque es un elemento integrante de la vida lo mismo que el alma.—El sér vivo constituido así, es el sér vivo que posee la forma general y abstracta de la vida, ó si se quiere, es el sér vivo que posee la facultad de vivir, pero que todavía no vive; porque para que viva es necesario que dé á su figura una existencia real, objetivándose y apropiándose el mundo mecánico y químico. Esto es lo que produce el proceso real del sér vivo. Por otra parte, este proceso está dado en la misma constitucion abstracta de la vida, y es una deduccion y desarrollo de ella; porque el elemento objetivo de la vida, los miembros y el organismo, la suponen y la determinan. Este proceso parte del deseo (*Trieb, instinto*; impulsion) que impulsa el individuo vivo á vivir, es decir, á realizar los elementos abstractos de la vida, á apoderarse del mundo objetivo y á conservarse, apoderándose del mundo que tiene delante de sí, que ya ha predispuesto la finalidad y está hecho para él, y que debe desaparecer al contacto de la vida. Este proceso no es por consiguiente más que una asimilacion y una absorcion continuas de este mundo, que aquí no es más que un medio respecto al sér vivo, al cual éste quita su naturaleza propia haciéndole una sustancia viva. Los objetos mecánicos y químicos no tienen accion sobre el sér vivo como tal. Cuando obran, y en la medida que obran, comienza la disolucion de la vida. Pero la vida, como vida, es la potencia respecto á la cual estos

sí misma por objeto. Aquí la forma subjetiva de la idea, que se determina para llegar á lo universal, no es más que una distincion simple que se produce dentro de la misma idea, una intuicion en que la idea se mantiene en su estado de identidad y de universalidad (1); pero como hay aquí una diferencia de-

objetos no tienen sér, segun la expresion hegeliana. Este proceso de asimilacion y de transformacion del mundo objetivo por el individuo vivo, produce el grado en que éste se manifiesta por una parte como individuo real, y en que por otra se encuentra libre de las condiciones exteriores de su existencia,—del mundo mecánico que se disuelve bajo la accion de la vida,—y se pone como individuo vivo objetivo y universal. De este modo la vida, que hasta aquí estaba dividida entre el sugeto y el objeto, se produce como vida concreta y universal que envuelve á ambos en su unidad. Tal es el *género* ó principio de la *generacion*. El individuo vivo contiene ya *en sí* el principio de la generacion y de la perpetuidad de la vida, y el segundo proceso no ha hecho más que conducirlo á aquel estado de independencia y desarrollo, en que pone *por sí* lo que no era más que *en sí*, ó si se quiere, en que se pone como principio de sí mismo ó como principio generador. Este tercer proceso, en su punto de partida ó en su estado inmediato, se produce tambien como un deseo. Pero no es ya el deseo que impulsó al sér vivo hácia el objeto mecánico y químico, porque este objeto ha desaparecido bajo la accion de la vida; el objeto de este deseo es aquí la generacion y la perpetuidad de la vida; es, por decirlo asi, la vida que se toma por objeto á sí misma. El objeto de este deseo no puede por tanto ser más que otro individuo vivo que se distingue de él y que le es idéntico á la vez. Tal es la *diferencia de sexos*. La identidad virtual del principio generador ó de la vida que se produce bajo la forma de necesidad, de instinto ó de deseo, lleva á los dos individuos á unirse y á confundirse, es decir, á borrar su individualidad inmediata y á realizar el género. Tal es la *union de los sexos*. El acto de la generacion es el venir-á-ser ó la realizacion del género, y por lo mismo es el más alto grado de la vida. Respecto de la generacion, los dos primeros procesos, la vida en estado inmediato, los miembros, la figura, etc., y el desarrollo de la vida individual, no son más que presuposiciones; esto es, dos momentos que la misma nocion pone para alcanzar la forma perfecta y la unidad de la vida. Ahora, como la generacion ó el venir-á-ser del género contiene un elemento doble, un elemento inmediato é individual, y un elemento mediato y universal, el resultado de este proceso es por una parte una vuelta, un progreso indefinido del individuo (el hijo), y por otra la supresion de la generacion y de la vida, ó la negacion del momento inmediato de la *Idea;* en otros términos, el resultado de estos procesos es el grado en que la *Idea* se ha realizado como género, como principio de la vida, en el cual se ha libertado de todo elemento exterior, inmediato é individual, en el que no es ya *en sí*, sino *por sí*, y por último, en que se toma y sólo tiene á sí misma por objeto. La *Idea* que ha llegado á este grado de su existencia es el *conocimiento—Das Erkennen* —el *conocer* ó la idea de lo *verdadero*, que encierra la unidad de la nocion y de su objeto. *(Nota de Vera.)*

(1) *Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist seines Unter-scheiden innerhalb ihrer—Anschauen das sich in dieser Allgemeinheit hält.* Literalmente: «La subjetividad (de la vida) determinada por lo universal, es una diferenciacion pura dentro de ella misma, es una intuicion que se conserva en esta universalidad.» En efecto; sólo en el conocimiento la Idea existe y se percibe como Idea en su forma universal y absoluta, y por consiguiente, todas las divisiones y diferencias que se producen en esta esfera se producen en el seno de la misma Idea, al paso que en las otras esferas se producen fuera de la Idea, en el sentido de que la Idea no existe en ellas sino de una manera imperfecta é inadecuada á su naturaleza; puede por tanto decirse que aquí el sugeto que conoce *(Anschauen)* y el objeto de la intuicion ó la Idea subjetiva, y la Idea objetiva, son adecuadas una á otra y conservan su forma universal y perfecta.

terminada, nos encontramos de nuevo en presencia de un juicio en que la idea se separa de sí misma y se presupone primero como mundo exterior.

Hay aquí dos juicios que son idénticos *en sí*, pero que áun no están puestos como tales (1).

§ CCXXIV.

La relacion de estas dos ideas que *en sí* ó como vida son idénticas (2), constituye el lado relativo, y por tanto finito de este momento de la idea; es una relacion reflexiva (3), en cuanto la diferenciacion de la idea no es aquí más que un primer juicio, es una *presuposicion* y no una *posicion* (4), y por consiguiente, en presencia de la idea subjetiva se pone un mundo objetivo inmediato, ó bien la idea como vida que aparece bajo la forma de existencia individual (5); pero este juicio se produce en el seno de la idea misma (párrafo precedente); por lo tanto, la idea desdoblándose conserva su unidad y la conviccion de su identidad con el mundo objetivo, identidad que aquí sólo está en su estado inmediato. La razon se dirige á conocer el mundo con la creencia absoluta de realizar esta identidad; siente la necesidad

---

(1) Es decir, que hay dos términos que en su relacion recíproca dan orígen á dos juicios, los cuales son virtualmente idénticos, pero cuya identidad no está áun realizada.

(2) En efecto; en la vida, el sugeto y el objeto se han identificado, pero sólo *en sí* y de una manera inmediata, porque la Idea existe en la vida imperfectamente, lo cual hace que conduzca á una determinacion nueva y más elevada.

(3) *Reflexions—Verhältniss.* Las determinaciones anteriores de la nocion se encuentran tambien en la Idea, aunque combinadas en ella con un nuevo elemento.

(4) *Nur das erste Urtheil, das Voraussetzen noch nicht als ein Setzen.* Literalmente: *No es más que el primer juicio, una presuposicion que no es todavia como posicion.* Es decir, que en el conocimiento la Idea *presupone* un objeto, el objeto mismo del conocimiento, el cual aparece primero como un término separado del sugeto ó de la idea subjetiva y como si no fuera producida por ella. Esta distincion es lo que constituye el primer *juicio* de la Idea en el conocimiento.

(5) *In der Erscheinung der einzelnen Existenz.* Literalmente: *En la aparicion de las existencias individuales.* Es decir, que el objeto del conocimiento se pone primero respecto al sugeto, como un mundo independiente, como un conjunto de séres inanimados ó animados que se presentan bajo la forma de existencias distintas é individuales.

(Notas de Vera.)

de destruir la contradiccion y de dar á esta creencia la forma de la verdad.

§ CCXXV.

Este procesus de la idea constituye el *conocimiento*. En el fondo, una sola y misma actividad es la que hace desaparecer la oposicion y la existencia incompleta del sugeto y del objeto; pero esta conciliacion no tiene lugar primero más que *en sí;* por consiguiente, este proceso lleva el carácter de la finidad que es inherente á esta esfera, é imprime á esta actividad dos direcciones distintas, pues de una parte se experimenta la necesidad de hacer desaparecer lo que tiene de incompleto el estado subjetivo de la idea, apoderándose del mundo objetivo, para dar de este modo á la afirmacion subjetiva y al pensamiento subjetivo y abstracto un contenido y un valor objetivos; y por otro lado se siente la necesidad de hacer que desaparezca lo incompleto del mundo objetivo que se pone aquí frente al sugeto como una apariencia *(Schein)*, como un conjunto de elementos contingentes y de formas pasajeras, y de determinar este mundo y modelarlo segun la actividad interna del sugeto, que constituye aquí el principio verdaderamente objetivo. La primera necesidad es la del conocimiento de lo *verdadero*, que es el conocimiento como tal ó la actividad *teorética;* la segunda es la necesidad del bien, que es la voluntad (1) ó la actividad práctica de la idea.

---

(1) *Das Wollen. El querer.* El acto supremo de la vida, la generacion, concentra todos los momentos precedentes y produce el estado en que la Idea existe *por sí* y en su libertad; es decir, el estado en que se percibe como Idea y en la unidad simple é interna de su naturaleza, y esto es el *conocimiento.* En efecto; en el conocimiento se dá el conocimiento de todas las cosas en su idea y en su unidad. Aquí el objeto del pensamiento ó la idea objetiva no es ya una determinacion aislada, abstracta y limitada, sino la Idea misma y la Idea concreta y universal. Además, en el conocimiento se comprende la Idea y la necesidad de la verdad, ó por mejor decir, conocer y conocer la verdad, no es más que una sola y misma cosa. Ahora bien; la Idea de la verdad no contiene sólo una determinacion puramente subjetiva del pensamiento como se cree de ordinario, sino el acuerdo y la correspondencia del pensamiento y de su objeto, de la nocion y de la realidad; por tanto, decir que se conoce y que se puede conocer y afirmar al propio

C.—EL CONOCIMIENTO.

§ CCXXVI.

Si se examina más de cerca la idea del conocimiento finito, que tiene su punto de partida en la suposicion de un juicio y de una oposicion (§ CCXXIV), y cuya actividad se produce tambien bajo la forma de una contradiccion, se verá que sus momentos están diferenciados y que se ponen como independientes unos de otros, lo cual hace que aparezcan ligados por una relacion exterior de la reflexion, y no por la nocion misma. La materia del conocimiento aparece tambien como dada y como viniendo á agregarse á las determinaciones de la nocion, las cuales permanecen por lo mismo diferenciadas. Tal es la razon que se produce y obra como *entendimiento*. La verdad á que llega este momento del conocimiento es, por consiguiente, una verdad finita. Lo que tiene la nocion de infinito es un fin á que aspira el entendimiento, pero al que no puede llegar; sin embargo, esta actividad exterior del entendimiento es dirigida por la nocion, y sus determinaciones son las que forman el hilo regulador de sus desarrollos (1).

---

tiempo que hay un objeto trascendente, una *cosa en sí*, segun la expresion de Kant, que no es susceptible de conocimiento, es decir que se conoce y que no se conoce. El movimiento de la Idea en la esfera del conocimiento tiene por objeto producir su unidad *teorética* y de llevarla al punto en que se pone como *Idea práctica*, como idea que se realiza exteriormente. La primera tiene por objeto lo *verdadero*, y la segunda el *bien*.

(1) El conocimiento en su punto de partida es el conocimiento que no se ha realizado todavía; es el conocimiento que contiene virtualmente su objeto (lo general, la ley, la nocion), pero que áun no se lo ha apropiado. Y esto es lo que produce el momento del conocimiento finito ó del entendimiento. Aquí el sugeto y el objeto, así como todos los elementos del conocimiento, aparecen separados y á la vez en relacion, es decir, unidos por la reflexion subjetiva y no por la identidad de su nocion. Pero esta identidad está en el fondo de estas diferencias y de estas limitaciones, y el proceso del conocimiento no tiene más objeto que realizar lo que está contenido en su nocion, es decir, esa misma identidad en el conocimiento infinito y especulativo. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

La limitacion del conocimiento consiste en la presuposicion de un mundo preexistente, y aquí el sugeto se muestra *seu quam tabulam rasam*. Este concepto se atribuye á Aristóteles, aunque nadie se aleja tanto como él de esta manera externa de comprender el conocimiento. Este conocimiento que es en sí, pero no por sí, la actividad de la nocion, no es realmente tal, pues se supone pasivo, y en realidad es activo.

§ CCXXVII.

Supuesto que el conocimiento finito parte de la existencia de una materia múltiple que presupone y encuentra delante de sí el mismo conocimiento, y esta materia múltiple son los hechos del mundo exterior y de la conciencia, el conocimiento dá primero á su actividad la forma de la *identidad* ó de la *universalidad abstracta*. Esta actividad consiste en descomponer el objeto concreto que le es dado, en aislar y simplificar sus diferencias, y en imprimirle las formas dichas de la identidad y de la universalidad abstractas, ó bien en tomar por punto de partida y por fundamento el objeto en su existencia concreta y, haciendo abstraccion de los caractéres accidentales que en él se producen, elevarse á lo universal concreto, al género, ó á la fuerza y á la ley. Tal es el método analítiço.

ACLARACION.

Se suele hablar del método analítico y sintético, como si estuviera á nuestro arbitrio seguir uno ú otro; sin embargo, no es así, porque la forma misma del objeto determina la aplicacion de uno ú otro método en esta esfera del conocimiento finito. El conocimiento es primero analítico. El objeto tiene por sí la forma individual, y la actividad del conocimiento consiste en reducir lo individual á una forma general. En este punto de vista se detienen Locke y todos los empíricos Dicen muchos que el conoci-

miento no puede ir mas allá, y que sólo puede descomponer los objetos concretos en sus elementos abstractos considerándolos aisladamente; pero es claro que esto es trastornar la naturaleza de las cosas, y el conocimiento que queriendo conocer las cosas tales como son se detiene en la análisis, se pone en contradiccion consigo mismo. Así, por ejemplo, el químico que pone un pedazo de carne en su retorta, y despues de hacerla hervir nos dice que se compone de carbono, hidrógeno, oxigeno y ázoe, no nos dá á conocer la carne verdadera, porque esos elementos no son la carne; y el psicólogo empírico que descompone la accion humana en sus diversos elementos y se detiene en esta descomposicion, obra lo mismo que el químico. El objeto tratado analíticamente se parece, permítasenos la comparacion, á una cebolla á que se quitan unas tras otras todas sus telas.

§ CCXXVIII.

Pero este universal concreto es tambien un elemento determinado (1). La actividad del conocimiento recorre aquí los diferentes momentos de la nocion, que en el conocimiento finito no existe como nocion infinita, sino que se determina en las formas del entendimiento. Comprender el objeto conforme á estas formas es lo que constituye la *síntesis* (2).

---

(1) Lo universal que dá el análisis es determinado, en cuanto no es más que un lado, una faz del objeto descompuesto por el análisis; y precisamente porque es determinado pide otras determinaciones de las que difiere, pero con las que por la misma razon está en relacion.

(2) Los tres momentos lógicos del conocimiento, son: 1.º, el conocimiento en su estado inmediato, es decir, el instinto, la necesidad de conocer en general que envuelve el sugeto y el objeto en estado inmediato; 2.º, el análisis; y 3.º, la síntesis. El análisis y la síntesis realizan el conocimiento tal como se produce en esta esfera. El conocimiento principia por el análisis, el cual descompone el objeto, la totalidad de las nociones en sus diferentes elementos. Pero por lo mismo que los descompone, coloca los elementos unos al lado de otros sin percibir sus relaciones. La *identidad* y la universalidad abstractas, forman por consiguiente el hilo conductor de sus operaciones, lo cual hace que el análisis siente como principio que cada elemento es idéntico á sí mismo, y absolutamente distinto y separado de los otros, y en este trabajo de descomposicion llega al *sér*, al *uno*, al *género supremo*, etc., vacios y abstractos, los cuales pone, por decirlo así, fuera de toda relacion y de toda diferencia. Tal es uno de los momentos del conocimiento finito. Sin embargo, por lo mismo que los elementos separados por el análisis son determinados, están entre sí en relacion; percibir y comprender estas relaciones es el objeto del conocimiento sintético, cuyos tres momentos son: la *definicion*, la *division* y el *teorema*, en los que vuelve á encontrarse lo general, lo particular y lo individual. *(Notas de Vera.)*

ACLARACION.

El movimiento del método sintético es inverso del analítico; pues partiendo éste del individuo y elevandose á lo universal, en aquél lo universal (como definicion) es el punto de partida del cual, por medio de particularizaciones (divisiones), se llega al individuo (teoremas); el método sintético aparece, por tanto, como desarrollo de los momentos de la nocion en el objeto.

§ CCXXIX.

a) Cuando el objeto del conocimiento es comprendido bajo la forma de una nocion determinada poniendo su género y su determinabilidad general (1), se tiene la *definicion*. El método analítico (§ CCXXVII) es el fundamento de la definicion y el que suministra sus elementos; pero la determinabilidad que produce la análisis no puede ser más que un carácter—*Merkemal*,—un signo del definido; es decir, que este método no puede dar más que un conocimiento subjetivo y exterior del objeto.

ACLARACION.

La definicion envuelve en sí los tres momentos de la nocion: lo universal como género próximo, lo particular como determinacion del género *(qualitas specifica)*, y lo individual, que es el mismo objeto. Con respecto á la definicion surge la cuestion de su orígen, á lo cual decimos que proviene del análisis. De aquí las disputas sobre la exactitud de las definiciones, que nacen de las vanas observaciones de que se parte y de los puntos de vista que se tienen ante los ojos. Cuanto más rico y complejo es el objeto que ha de definirse, tantos más lados ofrece á la consideracion y tantas definiciones pueden darse de él; por eso hay una multitud de definiciones de la vida, del Estado, etc. Por el contrario, en geometría son exactas las definiciones, porque el espacio, que es su objeto, es un elemento abstracto. Por otra parte,

(1) La diferencia específica.

en las percepciones del contenido de los objetos definidos no se encuentra necesidad alguna; basta que exista una especie, una planta, un animal, etc., no importando á la geometría, á la botánica, etc., la necesidad de esos objetos. Por esta circunstancia es tan poco aplicable á la filosofía el método analítico como el sintético, pues la filosofía debe ante todo determinar la necesidad de su objeto. Sin embargo, se ha procurado muchas veces hacer uso del método sintético; así Spinoza empezó por definiciones y dijo: la sustancia es *causa sui:* en estas definiciones entra ya la especulacion, pero en forma de asertos; lo mismo puede decirse de Schelling.

§ CCXXX.

b) El segundo momento de la nocion es lo universal determinándose como *particular*, ó la *division* fundada sobre cierto punto de vista exterior.

ACLARACION.

Se dice que la division debe ser completa, para lo cual se adopta como principio ó fundamento de la division, que ésta abrace la extension de la esfera designada en general por la definicion. Además, el principio de la division debe tomarse de la naturaleza misma del objeto que se divide, para que la division se verifique natural y no artificialmente. Así, por ejemplo, en zoología la division de los mamíferos se funda en los dientes y en los dedos, justamente porque estas son las partes de su cuerpo que se diferencian, y las que en el tipo universal forman la diversidad de las clases. La verdadera division es la que determina la nocion, y es por tanto triple; pero como la particularidad se presenta doble, puede hacerse tambien una division cuádruple. En la esfera del espíritu domina la tricotomia, division ternaria, y es uno de los méritos de Kant haberla hecho notar.

§ CCXXXI.

c) En la *individualidad concreta* (1), en la cual la determinabilidad simple de la definicion se comprende como una rela-

(1) Que es objeto del teorema. (Véase el párrafo siguiente.)

cion, el objeto es una síntesis de determinaciones diferentes. Tal es el *teorema*. Como estas determinaciones difieren una de otra, su identidad no se puede establecer sino con ayuda de términos medios (1). La produccion de los materiales que forman estos medios, es la *construccion;* y la mediacion en cuya virtud se demuestra la necesidad de la relacion de estas determinaciones, es la *prueba*.

OBSERVACION.

Se considera generalmente la análisis y la síntesis como métodos que se pueden emplear á voluntad. Si se presupone un objeto concreto, que segun el método analítico debe ser un resultado, podrán encontrarse en él por medio del análisis determinaciones abstractas que se considerarán como consecuencias, pero que ya habrán suministrado presuposiciones y materiales á la demostracion. De este modo las definiciones algébricas de la línea curva se convierten en teoremas en los procedimientos geométricos, y tal vez se encontrará en el teorema de Pitágoras, tomado como definicion del triángulo rectángulo, la prueba de los teoremas que ya se han establecido para demostrarlo. Lo arbitrario del empleo de estos métodos proviene de que, así en uno como en otro, se parte de un elemento que se presupone y que no se comprende más que de un modo exterior; pero segun la naturaleza de la nocion el análisis debe emplearse primero, porque á él toca elevar la materia concreta y empírica del conocimiento á la forma abstracta y general, á la que despues el método sintético imprime una nueva forma en la definicion (2).

Si estos métodos, con los cuales en su esfera especial se han

(1) El texto dice: *Die identität derselben, weil sie unterschiedene sind, ist eine vermittelte.* Como sus diferencias están mediatizadas, su identidad es una identidad mediatizada.

(2) Segun la naturaleza de la nocion, el análisis es anterior á la síntesis, porque por su medio se dá á los elementos de que se compone un objeto concreto, su forma abstracta y general. Pero estos dos métodos son indiferentes, porque presuponen ambos el objeto en vez de *ponerlo*, y esto explica que se empleen los dos indiferentemente. Cuando contemplamos un objeto podemos analizarlo ó, partiendo de su aspecto general y vago, definirlo. Por esto es posible que una definicion que sirve de apoyo á una demostracion, se determine por la misma cosa que se queria demostrar por su medio.

(Notas de Vera.)

obtenido tan brillantes resultados (1), no tienen aplicacion en el conocimiento filosófico, debe atribuirse á que presuponen otros conocimientos, y el conocimiento que producen no va más allá de la identidad formal y de las determinaciones del entendimiento. Spinoza es quien aplicó principalmente el método geométrico al conocimiento especulativo, lo cual hace que su sistema sea una especie de formalismo. La filosofía de Wolf, que tiene el carácter más marcado de pedantismo, no es más que una metafísica del entendimiento (2).

En estos últimos tiempos se ha tratado de corregir el abuso del formalismo en la filosofía y en la ciencia, por medio del abuso de lo que se llama el método de construccion. Kant es el primero que hizo notar que las matemáticas *construyen* sus nociones; lo cual en el fondo quiere decir, que las matemáticas construyendo no operan con nociones, sino con las determinaciones abstractas de la intuicion sensible (3). Con arreglo á este método, se han tomado los materiales que forman el objeto de la filosofía y de la ciencia, se han arreglado arbitrariamente y rotulado, por decirlo así, segun un *schema* preconcebido; se ha mezclado despues todo con elementos sacados del mundo sensible, á los cuales se ha dado una forma racional, y á esto es á lo que se llama *construir nociones*. Sin duda hay en este método un conocimiento oscuro de la idea y de la unidad de la nocion y del objeto, unidad que constituye el estado concreto de la idea; pero esta construccion dista mucho de representar la unidad, que no puede comprenderse sino en la nocion como tal.

---

(1) Tal vez esta apreciacion parezca exagerada, pero es exacta desde el punto de vista de Hegel y del conocimiento absoluto.

(2) El método analítico y el sintético constituyen un grado del conocimiento, si bien inferior al verdadero conocimiento filosófico. Sólo el método especulativo puede comprender la nocion en su naturaleza íntima y en su unidad; el análisis y la síntesis no dan más que su forma, y por decirlo así, su envoltura; por esto cuando el análisis y la síntesis se aplican al conocimiento filosófico, se obtiene cierto ordenamiento exterior y empírico de su objeto, pero no el objeto mismo; esto es lo que pasó á Spinoza y á Wolf. Hegel llama pedantismo á la filosofía del último, porque aplica el método que empleaba en filosofía y en matemáticas á toda especie de conocimientos, á las cosas más vulgares y ménos susceptibles de demostracion, intentando, por ejemplo, probar que una ventana debe ser bastante ancha para que quepan en ella dos personas, y dá como prueba que es frecuente que se asomen á ella dos personas.

(3) Esta observacion se aplica sobre todo á la geometría, que supone el espacio y sus dimensiones, y que construye sus figuras en el espacio. Por consiguiente, aunque el objeto de la geometría sea la construccion de figuras ideales, estas figuras están necesariamente en el espacio, por lo cual son inseparables de la intuicion exterior y sensible. Conforme con el § CV, pág. 178, y con el § CLXV, pág. 303. *(Notas de Vera.)*

porque el objeto concreto y sensible de la intuicion no es de modo alguno el objeto de la razon ó la idea (1).

Debe además notarse que teniendo por objeto la geometría la intuicion abstracta y sensible del espacio, puede fácilmente fijar en él las determinaciones del entendimiento: y esta es la causa de que el método del conocimiento finito halle en esta ciencia su más perfecta aplicacion; sin embargo, llega á encontrar en su marcha cantidades inconmensurables é irracionales, lo cual constituye una dificultad que no puede vencer sino prescindiendo de las leyes del entendimiento abstracto y unilateral; pero aquí tambien se confunden los términos, porque se llaman *racionales* las determinaciones del entendimiento, é *irracional* á lo que debiera más bien considerarse como los gérmenes y rastros de la nocion (2).

Otras ciencias que no están comprendidas en los límites del número y del espacio abstractos, se ven obligadas con frecuencia á prescindir de las determinaciones del entendimiento abstracto, y de este modo salen muy fácilmente de las dificultades; rompen la série de las consecuencias y toman determinaciones que muchas veces son opuestas á las que preceden, y que se sacan de una materia exterior, de la opinion, de las representaciones y percepciones sensibles, ó de otro cualquier orígen. El conocimiento finito desconoce la naturaleza del método que emplea y la relacion del método con el contenido, y tambien que las definiciones, divisiones, etc., se deducen de las determinaciones de la nocion. No conociendo sus límites el conocimiento finito, los traspasa sin notarlo, encontrándose de este modo en

(1) Hegel alude al método de Schelling. En efecto; en este método se procede por una especie de construccion análoga á la que emplea la geometria, que construye sus figuras y sus demostraciones, pues manifiesta cómo la Idea se desenvuelve, y de potencia en potencia se eleva á su determinacion más alta. Pero como el método matemático, el de Schelling, presupone los términos que maneja ó emplea, por ejemplo, el espacio y sus dimensiones, los admite de una manera empírica y sin demostrarlos, y las más veces, en lugar de comprender la idea misma, sólo comprende su representacion sensible.

(2) El método del conocimiento finito es el método del entendimiento, que fija las nociones y las separa en vez de mostrar el tránsito de una á otra y su unidad. Tal es el método matemático, aunque las matemáticas no sean siempre fieles á él; pues habiendo establecido como principio la identidad y la igualdad abstractas, y que el número y la unidad, por ejemplo, y la linea curva y la recta, son absolutamente distintos y no pueden reducirse á una misma y sola nocion, operan lo mismo con un término que con otro, reconociendo así su unidad. Obedeciendo al mismo principio, es decir, no reconociendo como racional más que la identidad abstracta y que excluye toda oposicion, llaman impropiamente *irracionales* á las cantidades inconmensurables. *(Notas de Vera.)*

un terreno en que las determinaciones del entendimiento no tienen valor, y sin embargo el conocimiento finito se obstina en emplearlas.

§ CCXXXII.

La necesidad que el conocimiento finito produce en la demostracion, no es primero más que un elemento determinado exteriormente y desde un punto de vista puramente subjetivo; pero en la necesidad como tal desaparecen la presuposicion y el punto de partida, es decir, lo que tiene el contenido del conocimiento de presupuesto y dado por anticipacion. La necesidad como tal es en sí la nocion, que está en relacion consigo misma. De este modo la idea subjetiva se ha elevado á tal punto, que la materia del conocimiento se encuentra determinada en sí y por sí y no es ya dada, sino que es inmanente á la idea como á su sugeto, y de esta manera pasa á la *idea* de la voluntad (1).

---

(1) El primer momento del conocimiento sintético es la definicion, la cual reduce los elementos que el análisis ha separado á cierta unidad que se forma, encerrando estos elementos en un límite determinado. Como esta determinacion es meramente relativa, la definicion contiene necesariamente dos elementos: el elemento general y comun, el *género*, y el elemento particular y distintivo, la *diferencia específica*. Mas por lo mismo que la definicion sólo expresa estos dos elementos abstractos del objeto, no dá el objeto en su integridad, en su existencia concreta y real; por ejemplo, dá del hombre la *animalidad* y la *razon*, del Estado la *asociacion* y la *justicia*. Pero estos dos elementos no son el hombre y el Estado, pues no abrazan todas las propiedades, todas las relaciones y todas las oposiciones que constituyen la realidad de esos objetos. Además, en la enunciacion del género y de la diferencia, la definicion no se ajusta á ningun criterio verdaderamente racional, sino que se apoya en la opinion, en el hábito ó en una comparacion exterior y empírica; en otros términos, toma el objeto que va á definir, lo aproxima á otro, y si halla en uno un carácter que el otro no tiene, lo considera como un elemento esencial y distintivo del definido. Pero ¿por qué se hallan reunidos esos dos términos? ¿Por qué entre las propiedades diversas y constitutivas del objeto se elige ésta y no aquella? ¿Por qué en la definicion del Estado, por ejemplo, se toma la justicia y no la libertad, la vida moral y no la vida física; y en la definicion del hombre, la razon y no la voluntad? Cuestiones son estas á que no puede responder la definicion. Por donde se vé que el conocimiento dado por la definicion es imperfecto en el fondo y en la forma. Esto proviene de que la definicion es una síntesis *inmediata*, una síntesis que principia la composicion del objeto, pero que no lo ha comprendido aún en todos sus elementos y relaciones, en su naturaleza íntima y en su unidad; por consiguiente, dá cierta noticia, y por decirlo así, un presentimiento de esta unidad y no la misma unidad, y más bien expresa una manera de ser del sugeto que la naturaleza misma del objeto. 2.º La definicion es lo universal abstracto é inmediato: pero lo universal debe particularizarse, y lo particular es aquí la *division*. La definicion

ACLARACION.

La necesidad á que ha llegado el conocimiento por medio de la prueba, es lo contrario de lo que apareció en el conocimiento mismo en su punto de

---

llama necesariamente la division, porque la universalidad del definido, que sólo existe en estado abstracto y virtual, en la definicion no podria conocerse sino descomponiéndolo en sus elementos. Esta composicion no es ya aquí el análisis, sino la division, la cual consiste en ordenar los séres conforme á sus diferencias y relaciones; y á este respecto, la division debe considerarse como la condicion esencial de todo conocimiento racional y sistemático. ¿Pero cómo habrá de dividirse y por qué debe dividirse de este modo y no de aquél? A estas cuestiones no puede responder la division, y todas las reglas que se dan á este propósito son insuficientes; la más importante de todas, que es la que dice que *se deben dividir los séres segun sus diferencias esenciales*, traspasa los límites de la division, porque ni la division ni la definicion pueden decir cuál es la esencia y el principio de las cosas. Por eso la division procede en sus operaciones como la definicion, es decir, de una manera empírica, y no se funda sino en la comparacion exterior, y divide en cierto modo indiferentemente un mismo y solo objeto, segun sus diferentes propiedades y relaciones. Esto proviene de que la division, lo mismo que la definicion, *presupone* los términos que divide y los elementos en que se funda, en lugar de ponerlos ella misma y explicarlos. Sin embargo, la division, descomponiendo los séres y procurando clasificarlos segun sus caractéres esenciales, dá por resultado presentar los objetos en la totalidad de sus diferencias y en su unidad á la vez; no siendo ya la unidad inmediata de la definicion, sino una unidad que ha pasado por la mediacion y que la contiene. 3.° Esto constituye el *teorema* ó la *demostracion* (*Theorem*, *Lehrsatz*). La demostracion supone la definicion y la division de los términos que reune en virtud de un medio. Estos términos no son ya aquí lo que eran en la simple proposicion y en el silogismo, sino tales como existen en la esfera del conocimiento, y tales como los han entregado á la demostracion los momentos anteriores de la *Idea*. Así, por ejemplo, la proposicion *la rosa es roja*, enunciada como un hecho y de una manera irreflexiva, difiere de esta misma proposicion despues de haber analizado, definido y dividido sus términos. Por otra parte, la Idea de la ciencia contiene no sólo la proposicion y el silogismo, sino el mundo objetivo y todas las cosas en general. En cuanto á la demostracion, consiste ésta en unir todos los elementos del objeto por relaciones internas y necesarias; esto es, *probar*, y el uso y disposicion de los materiales que componen la prueba es la *construccion*. Así en la definicion no se tiene más que la unidad abstracta del objeto; en la demostracion, por el contrario, se tiene su unidad concreta y real, es decir, el objeto con todas sus propiedades y relaciones. Sin embargo, aunque la demostracion marca un grado del conocimiento superior á la definicion, tampoco dá más que un conocimiento finito, limitado. En efecto, como la definicion, la demostracion presupone el objeto, no muestra su génesis ni cómo ni por qué existe, sino sólo la necesidad de sus relaciones. Esto hace que no aparezca el medio como producto de la naturaleza misma del objeto, sino como un elemento subjetivo del pensamiento, y que la construccion sea una mezcla de procedimientos racionales y artificiales exteriores á la naturaleza de la cosa. En otros términos, la Idea no llega en la demostracion á la totalidad y á la unidad de sus determinaciones. El objeto demostrado es tal como está demostrado; pero áun permanece separado del sugeto, y por esto su naturaleza íntima no se demuestra. Sin embargo, el resultado á que hemos llegado aquí es la *necesidad*. La verdad demostrada es la verdad necesaria, la verdad que ni puede ménos de existir, ni existir de diferente modo que existe. La necesidad no es ya aquí lo que era en la esfera de la simple *esencia*, sino la necesidad como existe en la esfera del pensamiento y del conocimiento. Esta necesidad es el *bien*. (*Nota de Vera.*)

partida, en el cual tenia un contenido contingente y dado, y aquí el contenido es necesario, y su necesidad es producida *(vermittelt, mediatizada)* por la misma actividad del sugeto. Así la subjetividad abstractísima, que era como una *tabla rasa*, aparece ó se muestra despues determinada. Aquí se verifica el tránsito de la idea del conocimiento (ó de lo verdadero) á la idea de la voluntad (ó del bien). Este tránsito consiste en que lo universal ó la nocion subjetiva ha llegado al grado en que es nocion activa y en que ella misma pone sus determinaciones.

D. — LA VOLUNTAD.

§ CCXXXIII.

La idea subjetiva, en cuanto está determinada en sí y por sí y tiene un contenido simple igual á sí, es el *bien*. El deseo que tiene de realizarse produce una relacion inversa de la de la idea de lo verdadero, y aspira más bien á determinar el mundo que encuentra delante de sí, con arreglo á sus fines. Este deseo (1) parte de la conviccion de la pasividad (2), del objeto que presupone; mas por otro lado, como voluntad finita presupone al mismo tiempo la independencia del objeto, y el bien como un fin puramente subjetivo (3).

§ CCXXXIV.

La finidad de la actividad produce una contradiccion, que consiste en que en medio de las determinaciones opuestas del mundo objetivo, el fin del bien se realiza y no se realiza, y está puesto á la vez como una cosa esencial y como una cosa no esencial, como real y como sólo posible. Esta contradiccion se

(1) *Dieses Wollen.* Este querer.
(2) *Nichtigkeit.* Nulidad.
(3) Es decir, que la idea práctica encierra una contradiccion (párrafo siguiente); porque parte del instinto de que el bien debe realizarse y que nada puede resistir á su accion, y por otra parte presupone un objeto independiente, respecto al cual el bien permanece como un fin subjetivo. *(Notas de Vera.)*

presenta como un *progreso infinito* de la realizacion del bien en que éste toma la forma inmóvil del *deber* (1); pero lo que hace desaparecer la forma de esta contradiccion es la actividad (2) que suprime el lado subjetivo del fin, y por tanto, su lado objetivo, lados que forman la oposicion y su finidad recíproca, y suprimiendo esta contradiccion no hace sólo desaparecer lo que hay de exclusivo en *tal* estado subjetivo, sino en cualquier estado parecido en general; porque semejante estado, es decir, una nueva oposicion, no difiere de la que nos representamos como debiendo ser la primera. En este movimiento reflexivo de los dos términos se produce el contenido (3), que es el bien y la identidad de los dos lados; lo mismo acontece en la relacion teorética, en la que se ha presupuesto (§ CCXXIV) que el objeto existe como elemento sustancial y verdadero.

ACLARACION.

Si la inteligencia toma el mundo como es, la voluntad, por el contrario, quiere hacerlo cual debe ser. Lo inmediato, lo dado, no vale para la voluntad como cosa estable, sino como apariencia y vanidad. De aquí la contradiccion en que está envuelto el principio de la moralidad, y de aquí tambien el principio práctico de la filosofía de Kant y de Fichte. El bien debe realizarse, y por tanto, es necesario trabajar para cumplirlo, y la voluntad no es más que el bien activo: si el mundo fuese como debia ser, cesaria la actividad de la voluntad: por lo tanto, la voluntad exige que su fin no se haya realizado. En esto consiste la limitacion de la voluntad; pero no debemos detenernos en esta limitacion, y el proceso mismo de la voluntad destruye y traspasa la contradiccion que en ella se contiene. La conciliacion consiste en que la voluntad vuelve en su resultado á la efectuacion del conocimiento, y por tanto, á la identidad de la idea teorética y de la idea práctica. La voluntad comprende como suyo el fin, y la razon comprende el mundo como nocion activa. Este es el curso verdadero del conocimiento racional. Lo vano y

(1) *Als ein Sollen fixirt ist.* Está *coagulado* como un deber, como alguna cosa que debe ser, pero nunca es.

(2) Del bien, la identidad inherente á su nocion.

(3) El texto dice: *Diese Ruckkehr in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhalts.* Esta vuelta sobre sí es al mismo tiempo la *reminiscencia* del contenido. Es la idea subjetiva ó teorética del bien absoluto realizado. *(Notas de Vera.)*

transitorio es la superficie y no la verdadera esencia del mundo, la cual es la nocion que es en sí y por sí, y por tanto, el mundo es la idea. El descontento desaparece cuando reconocemos que el fin mundanal se cumple y se cumplirá eternamente. Así lo comprende el hombre en su edad madura, mientras que la juventud piensa que el mundo va mal y que es preciso arreglarlo de otro modo. La conciencia religiosa, por el contrario, cree que el mundo está regido por la Divina Providencia, y que, por lo tanto, corresponde á lo que debe ser. El acuerdo del ser y del deber no es inerte y estacionario, pues el bien, el fin verdadero del mundo, es en cuanto se efectúa ó realiza, y la diferencia entre el mundo espiritual y el natural consiste en que mientras que el segundo vuelve constantemente á sí, el primero tiene un progreso eterno.

§ CCXXXV.

La verdad del bien se pone de este modo como unidad de la idea teorética y de la idea práctica, unidad á que llega el bien en sí y por sí. El mundo objetivo es de esta manera la idea en sí y por sí que se pone eternamente como fin, y que realiza este fin por su actividad. La vida que se liberta así de las diferencias y de la finidad del conocimiento, que ha vuelto sobre sí mismo y que la actividad de la nocion ha reducido á su identidad, es la *idea absoluta ó especulativa* (1).

---

(1) La idea del conocimiento ó de lo verdadero, que llega á ser adecuada á su objeto, y que lo comprende en la realidad y necesidad de sus propiedades y relaciones, es el *bien* ó el *querer* (§ CCXXXII). Así el bien es lo verdadero, pero lo verdadero á que se añade la necesidad y la actividad. En efecto; el bien es esencialmente activo, y por otra parte no puede ménos de ser y nada puede oponerse á su existencia. El bien es el *fin absoluto*, fin que no necesita ser realizado para alcanzar la *vida* y la *verdad*. El bien es por consiguiente superior á la verdad y al conocimiento, tales como se han definido en los párrafos precedentes, y dá á ambas cosas realidad objetiva. Mas, por lo mismo, se produce en el bien una relacion opuesta á la que se ha notado en la idea de lo verdadero. Porque lo verdadero aparece al sugeto que conoce como un mundo absoluto y objetivo, al cual debe, por decirlo así, conformarse y amoldarse. En el bien, por el contrario, ese estado pasivo desaparece, y el bien se aplica al objeto como á un sér que está sometido á su poder y á sus fines. En virtud de esto, tambien en el bien se anula toda *presuposicion* (§ CCXXXII). Lo que en otros términos quiere decir, que todas las determinaciones anteriores, el *mundo mecánico*, el *químico*, la *vida* y el *conocimiento* mismo, son momentos de la Idea que no existen sino en contemplacion del bien, y el bien los comprende y concentra en su unidad. Esto es lo que Hegel dá á entender cuando dice *que el bien es igual á sí* (§ CCXXXIII). Porque supuesto que el bien es el fin absoluto, contiene todas las cosas y lo encuentra todo en sí mismo, mientras que las determinaciones anteriores son *desiguales á sí mismas;* porque siendo ellas mismas aspiran al bien, y por tanto tienen fuera de sí su principio y su unidad.

LA IDEA ABSOLUTA.

§ CCXXXVI.

La idea, como unidad de la idea objetiva y de la idea subjetiva, es la nocion de la idea, que no tiene más objeto que la idea, ó lo que es idéntico, la idea que se toma á sí misma por objeto. En este objeto están concentradas é identificadas todas las determinaciones, y esta unidad es aquí la verdad absoluta y la verdad que constituye el fondo de todas las demás verda-

---

El bien en su punto de partida no es más que un bien *inmediato*, un bien que puede y debe imprimir su sello en las cosas elevándolas hasta él, pero que áun no ha realizado su mision. Sin embargo, el bien no se detiene en este estado inmediato y virtual; porque por lo mismo que es el bien, y el bien de todas las cosas, se apodera del mundo objetivo y lo somete á su actividad. El tránsito de su estado virtual á su realizacion es lo que constituye la finidad del bien, porque su realizacion *presupone* la independencia del objeto, en el cual se realiza y el cual se asimila (§ CCXXXIII). Además, en medio de las oposiciones del mundo objetivo, el bien aparece como siendo y no siendo, como una cosa esencial y como un accidente (§ CCXXXIV). «Porque, dice Hegel *(Gran Lógica*, pág. 320), por lo mismo que es limitado en cuanto á su contenido, hay muchos bienes; lo que hace que el bien actual *(das existirende Gute)*, no sólo es destruido por un accidente exterior ó por el mal, sino por la colision y la lucha que se produce entre los diferentes bienes. Por último, y como consecuencia de lo que antecede, la limitacion del bien proviene tambien de la diferencia de la forma y del contenido, del sugeto y del objeto (la intencion y la accion, el fin y los medios, por ejemplo), cosas todas que hacen que el bien se produzca aquí como una cosa que *debe* ser *(ein Sollen)* y como un *progreso infinito* (§ CCXXXIV); es decir, como un bien que *debe ser*, pero que no *es;* como un bien que *viene-á-ser*, pero que no puede llegar á su existencia perfecta y absoluta. Sin embargo, esta limitacion no es más que un momento del bien, que el bien mismo suprime, y á través del cual la Idea se eleva á su existencia absoluta. En efecto, el bien mismo pone el límite y lo suprime; lo pone para salir de su estado inmediato y transportar al objeto su forma y su contenido; y lo suprime por lo mismo que lo pone y es el bien, porque un bien no es limitado sino porque junto á él tiene otro bien superior ó el bien absoluto. Lo que hace que en este movimiento dialéctico del bien, en estos bienes que se limitan y se destruyen, aparezca el bien como un *postulado* y tome la forma del *progreso indefinido*, es que la *idea práctica* está separada de la *idea teorética*, la *voluntad* del *pensamiento*, y la *accion* del *conocimiento*. En la *Idea* teorética la limitacion proviene de que la Idea poseyendo su forma universal y su unidad, se queda en su estado subjetivo y no llega á su realidad objetiva. Por el contrario, en la *idea* práctica la limitacion proviene de que la Idea no existe más que en su forma objetiva, y el elemento subjetivo y universal ha desaparecido en ella. Sin embargo, de este movimiento indefinido de la Idea en que un bien reemplaza á otro bien, se desprende el pensamiento de que un mismo y solo bien, una misma y sola idea, constituye el fondo ó esencia de todos esos bienes particulares. De este modo desaparece tambien la forma de esta contradiccion (§ CCXXXIV), y la Idea vuelve á su estado

des; es la idea que se piensa á sí misma, pero aquí sólo como idea pensante y lógica (1).

ACLARACION.

La idea absoluta es la unidad de la idea teórica y de la idea práctica, y por tanto, la unidad de la idea de la vida y de la idea del conocimiento. En el conocimiento la idea tiene la forma de la diversidad, y el proceso del conocimiento aparece como una aspiracion á superar la diferencia y á alcanzar la unidad, que en su estado inmediato es la idea de la vida. El defecto de la vida consiste en ser la idea que es en sí, mientras que el conocimiento sólo unilateralmente es la idea que es por sí. La unidad y la verdad de ambas es la idea, que siendo en sí y por sí, es por lo tanto absoluta. Hasta aquí hemos tenido la idea en el desarrollo de sus diversos grados; ahora la idea es objeto de sí misma, es el νοῆσις νοησεως, que señaló Aristóteles como la forma más elevada de la idea.

§ CCXXXVII.

La idea absoluta es por sí, porque todo es transparente en ella y no se produce ningun tránsito de un término á otro, ninguna presuposicion, ninguna determinacion que no se asimile y que no penetre su naturaleza; es la forma pura de la nocion, que percibe su contenido en la nocion de sí misma. Y ella es su propio contenido, porque se diferencia idealmente á sí misma, permanece idéntica á sí misma en cada una de sus

---

subjetivo y al conocimiento. Pero la Idea no es ya aquí el conocimiento puramente subjetivo y teórico, sino el conocimiento que se ha objetivado en el bien, que contiene el mundo de la accion y de la voluntad, y se ha elevado de este modo sobre él; en otros términos, es la Idea que se ha percibido como Idea, y que sólo se tiene á sí misma por objeto (§ CCXXXVI), y que se reconoce como principio y unidad de todas las cosas. Tal es la *Idea absoluta* ó *especulativa*. La Idea especulativa es la *vida*, que se ha librado de toda limitacion por lo mismo que se ha elevado hasta la Idea (§ CCXXXV). La Idea especulativa es tambien el verdadero y único objeto de la filosofía. Fuera y debajo de la Idea especulativa hay determinaciones limitadas de la Idea, pero no la Idea, ó como dice Hegel *(Gran Lógica*, pág. 328), «no hay más que errores, opiniones, aspiraciones á la verdad, pensamientos oscuros, arbitrarios y accidentales. Sólo la Idea es el sér y la vida eternos; la verdad que se conoce á sí misma y que comprende todas las verdades.» *(Nota de Vera.)*

(1) Es decir, como idea que no ha descendido todavía á la esfera de la naturaleza. *(Nota de Vera.)*

diferencias, y la totalidad de la forma no es en ella más que la unidad sistemática de las determinaciones de su contenido, y este contenido es el sistema de las determinaciones lógicas. La idea como *forma* no es más que el método de este contenido, el conocimiento determinado del valor de estos momentos (1).

ACLARACION.

Al decir la idea absoluta, se dice que puede adaptarse exactísimamente á todo. Puede declamarse cuanto se quiera sobre la idea absoluta; mas su verdadero contenido no es más que el sistema entero, cuyo desarrollo hemos considerado hasta ahora. Tambien podrá decirse que la idea absoluta es lo universal, no como forma abstracta, á la que se opone como un *otro* (como un término distinto) el contenido determinado, sino como la forma absoluta, á la que vuelven todas las determinaciones y la entera plenitud de los contenidos puestos por ellas. En tal concepto la idea puede compararse á un viejo que enuncia las mismas máximas religiosas que un niño; mas para el primero significan la verdad entera, mientras para el niño el contenido religioso es una cosa especial, y aparte de ella existe la vida y el mundo. Lo mismo sucede con la vida humana y con los incidentes que forman su contenido; todo trabajo va dirigido á su fin, y cuando se alcanza nos maravillamos de encontrar una cosa diversa de lo que se queria; todo el interés está en la agitacion. Cuando el hombre ama la vida puede parecerle su fin mezquino, pero en el fin está concentrado todo el *decursus vitæ*. De la misma manera el contenido de la idea absoluta es la explicacion, la exposicion (de sus momentos) que llevamos hecha; el extremo, la conclusion, es lo que epiloga y resume todo el desarrollo, todo el contenido, todo el interés. Es condicion propia de la filosofía engrandecer lo que en sí es limitado, considerándolo como perteneciente á un todo y como un momento de la idea. De esto se ha tratado hasta ahora; pero nos resta saber que el contenido hasta aquí expuesto es el contenido vivo de la idea, y que esta consideracion está contenida en la forma. Cada uno de los grados que hemos expuesto es una imágen de lo absoluto, que aparece primero en forma limitada y que avanza hácia la totalidad (de la idea), cuyo desarrollo constituye el método (inmanente en la misma idea).

---

(1) En efecto, todos los momentos que se han recorrido, son ideas ó determinaciones de la Idea. Por consiguiente, desde aquí, del seno de la misma Idea, es desde donde se puede comprender la verdadera significacion, la significacion propia y determinada de esos momentos. *(Nota de Vera.)*

§ CCXXXVIII.

Los momentos del método especulativo son los siguientes (1):

1.° El principio es el sér ó el estado inmediato de la nocion, y el sér es un estado inmediato, por lo mismo que es el principio; pero respecto á la idea especulativa, el sér no es más que una determinacion de la idea misma, y, en cuanto se determina á sí misma, la idea especulativa es la negatividad absoluta y la negacion de sí misma, negacion que constituye la escision *(Urtheil)* y el movimiento de la nocion; por consiguiente, el mero sér, que en el principio aparece como una afirmacion abstracta, es más bien la negacion, y debe decirse de él que está *puesto*, *mediatizado*; en una palabra, que está *presupuesto* (2); pero el sér es la negacion de la nocion, que separándose de sí permanece idéntica á sí misma en su contrario *(Andersseyn)*, y no pierde la certidumbre de su identidad. En tal concepto, el sér tal como aquí se produce no es más que la nocion puesta como tal, pero solamente la nocion *en sí;* por consiguiente, es la nocion áun indeterminada, ó si se quiere, es la nocion que sólo está determinada *en sí* ó de una manera inmediata, pero es tambien lo *universal* (3).

OBSERVACION.

Se puede entender el *principio* en el sentido del sér inmediato, que es objeto de la intuicion y de la percepcion, y tal es

---

(1) Así como los momentos anteriores no son más que momentos de la Idea, el método ó la forma no es tampoco más que la forma de la Idea.

(2) Es decir, que el sér no es más que una *presuposicion*, un momento abstracto de la Idea especulativa, momento que pone la misma Idea y que lo niega, precisamente porque sólo es una abstraccion.

(3) Es decir, que considerado bajo el punto de vista de la Idea, ó por mejor decir, en la Idea, el sér es la nocion en sí, el sér inmediato é indeterminado, tal como se ha producido al principio; pero además tiene el carácter propio de la Idea, es decir, que es el sér universal. *(Notas de Vera.)*

el principio del método analítico del conocimiento inmediato y finito (1); ó bien puede entenderse en el sentido de lo universal, y en este caso es el principio del método sintético del conocimiento tambien finito (2); pero como la idea lógica es de una manera inmediata lo mismo lo universal que el sér y que ella misma, y la idea se presupone á sí misma inmediatamente, el principio es á la vez una síntesis y un análisis (3).

ACLARACION.

El método filosófico es sintético y analítico; pero no en el sentido de que sea idéntico á estos métodos del conocimiento finito, sino porque los contiene como fundidos en sí, de tal manera, que en cada momento obra el método filosófico analítica y sintéticamente. El pensamiento filosófico obra analíticamente, porque considera su objeto, la idea como es en sí, subsistente, y distingue en ella sus movimientos y desarrollo; el filosofar de este modo es pasivo, pero al par el pensamiento filosófico es sintético, pues se manifiesta como la actividad de la nocion, y á esto se refieren los esfuerzos dirigidos á alejar las propias fantasías y opiniones que siempre intentan insinuarse en el conocimiento.

§ CCXXXIX.

2.° El desarrollo del sér es el juicio puesto por la misma idea (4). Lo universal inmediato contiene como nocion en sí el elemento dialéctico que suprime su estado inmediato y su universalidad, y hace de ambas cosas un momento. De este modo se pone lo que hay de negativo en el principio, ó lo que es lo mismo, se pone el principio con su determinabilidad. El principio es por otro ó para otro distinto del principio, lo cual pro-

(1) Que descompone el todo, el objeto que *es*, y que al principio no tiene más que esta determinacion en sus elementos.

(2) Del conocimiento finito, que deduce de una manera exterior lo particular de lo general.

(3) Véase el párrafo siguiente.

(4) *Ist das Gesetzte Urtheil der Idee.* Literalmente: Este es el juicio puesto de la Idea: lo cual quiere decir, que el desarrollo ó la mediacion *pone* el juicio ó la negacion de la Idea, negacion ó juicio contenido virtualmente en el primer término inmediato; expresion que por eso mismo es más exacta. *(Notas de Vera.)*

duce la relacion de los términos diferenciados. Tal es el *momento de la reflexion* (1).

OBSERVACION.

Este desarrollo es un análisis, porque la dialéctica inmanente pone en él lo que está contenido en la nocion inmediata; pero tambien es una síntesis, porque en esta nocion no habia aún ninguna diferencia (2), ó no contenia la diferencia.

ACLARACION.

En el proceso de la idea el principio aparece como es en sí, esto es, puesto y mediato, y no como inmediato. Sólo para la conciencia inmediata es la na-

(1) En estos últimos párrafos Hegel resume y reproduce las determinaciones precedentes, las determinaciones del *sér* y de la *esencia*, para considerarlas desde su punto de vista absoluto; es decir, desde el punto de vista de la Idea y tales como son en la Idea. En efecto; estas determinaciones, el sér y la esencia, son de dos maneras: de una manera abstracta ó en sí mismas, y de una manera concreta y en su unidad; es decir, en la Idea. En la Idea las determinaciones del sér no están separadas de las de la esencia, y recíprocamente las de la esencia no están separadas de las del sér; y el *tránsito* de un término al otro, que es propio de las determinaciones del sér, no está separado del movimiento *reflejo*, que es el propio de las determinaciones de la esencia, lo cual se aplica tambien á las determinaciones de la nocion como nocion. Así, por ejemplo, en la Idea el sér no es sólo el sér, sino que es *idéntico* y *universal*, y el no-sér no es solamente el no-sér, sino que es *diferente* y *determinado* ó *particular*, etc.; y recíprocamente, lo que es idéntico y universal *es*, lo que difiere *no es*, ó es el sér con negacion, etc. Esto explica las siguientes expresiones: «La Idea es ella misma y otra cosa;» «las cosas son unas en sí separadas de la Idea, y otras diferentes en la Idea:» «las determinaciones del sér y de la esencia no son más que presuposiciones de la Idea misma, y por consiguiente sólo la Idea se conoce á sí misma, y conociéndose conoce todas las cosas, y las conoce como son en la Idea y fuera de ella; por ejemplo, conoce el sér como sér inmediato y como sér en su idea, y conoce la esencia como simple esencia y como esencia en su idea.» Y hé aquí cómo Hegel ha podido tambien decir que la Idea es el único y verdadero objeto de la filosofía, y que fuera de la Idea no hay más que opiniones, errores y una mezcla de error y de verdad.

(2) La Idea *es*, y es la Idea del *sér*, como es la Idea de todas las cosas; en cuanto sér contiene un momento inmediato que pone ella misma, y en el cual por consiguiente se presupone á sí misma. La idea como sér está en estado inmediato; como idea está mediatizada, es decir, se mediatiza á sí misma. Ahora bien; el método especulativo que comprende y percibe á la vez el momento mediato y el inmediato, ó que, por mejor decir, no es más que la forma de la Idea, es á la vez análisis y síntesis; porque determinando ó negando el momento inmediato, deduce y analiza lo que está virtualmente contenido en este momento, y por lo mismo, mediatizándolo, añade á este momento un elemento nuevo y es una síntesis. *(Notas de Vera.)*

turaleza el principio y lo inmediato, y el espíritu lo mediato de ella; pero en realidad la naturaleza es puesta por el espíritu, y el espíritu tiene como postulado la naturaleza.

§ CCXL.

La forma abstracta (1) de este desarrollo se produce en el *sér* como un tránsito de un término á otro; en la *esencia* como el aparecer de un término en el término opuesto, y en la *nocion* como diferencia de lo individual y de lo universal, diferencia en la cual uno de los términos se continúa en el otro y se pone como idéntico á él.

§ CCXLI.

En la segunda esfera de la existencia, la nocion, que no era primero más que en sí, se ha elevado á la *apariencia*, y de este modo es ya virtualmente la idea. El desarrollo de esta esfera es una vuelta hácia la primera, como el desarrollo de la primera es un tránsito á la segunda. En virtud de este doble movimiento, cada una de las esferas se desarrolla dentro de sí misma y con independencia de la otra, para formar un todo perfecto y alcanzar al mismo tiempo su unidad con la otra. De este modo las diferencias reciben su carácter y significacion racionales, y sólo haciendo desaparecer lo que cada una tiene de exclusivo é incompleto, puede obtenerse la unidad concreta y acabada (2).

---

(1) *Abstracta*, es decir, que no es *concreta* más que en la idea absoluta en que desaparecen estas diferencias.

(2) El sér y la esencia constituyen dos esferas ó dos diferencias de la Idea. Como diferencias deben desarrollarse cada una en su esfera, de modo que formen todos distintos; pero en cuanto no constituyen más que momentos de una misma y sola unidad, deben desarrollarse de manera que se encuentren y confundan. Por ejemplo, la *identidad* no es en su esfera más que la identidad, mientras que es la *identidad* y el *sér* en la esfera de la Idea; y otro tanto sucede con las demás determinaciones. Por consiguiente, el desarrollo de la esfera de la esencia es una vuelta á la esfera del sér, en el sentido de que el sér y la esencia se encuentran é identifican en la Idea. *(Notas de Vera.)*

§ CCXLII.

El desarrollo de la segunda esfera realiza lo que contiene en su punto de partida, es decir, conduce las relaciones de las diferencias hasta el punto en que la contradiccion se produce en cada una de ellas, considerada separadamente, bajo la forma del progreso *infinito*, el cual llega á un resultado (1) en el que la diferencia está puesta tal como está en la nocion. Aquí se tiene un término que es la negacion del primero, pero que siendo al mismo tiempo idéntico al primero, se niega á sí mismo, produciéndose así una unidad en que estos dos primeros términos no son más que elementos ideales (2) y momentos que á la vez se conservan y son suprimidos (3). La nocion que partiendo de su estado virtual *(Ansicheyn)* se encuentra, por el intermedio de su diferencia y de la negacion de esta diferencia, reducida á su unidad, es la nocion realizada, la nocion que ha puesto sus determinaciones y que las encierra en su sér por sí. Tal es la idea, para la cual el principio y el fin se confunden (en el método) (4), y el fin no es más que la supresion de la apariencia, en la cual el principio se produce como un término inmediato, y el fin como un resultado. Así se adquiere el conocimiento de que la idea es una, y al propio tiempo una totalidad.

---

(1) Como se ha visto, la nocion de causalidad es la que conduce por una parte al progreso de la falsa infinidad, y por otra á la nocion. Esta relacion realiza ó pone *por sí* lo que sólo estaba *en sí* en la relacion abstracta de la *identidad* y de la diferencia, por cuanto en la causalidad los términos no se reflejan ya uno sobre otro como la identidad se refleja en la diferencia, sino que cada término—la *causa* y el *efecto*, — considerado separadamente, se refleja sobre sí mismo, y reflejándose sobre sí mismo, se refleja sobre el otro; lo cual toca ó se aproxima á la unidad de la nocion, ó por mejor decir, á la nocion.

(2) Es decir, dos momentos de la Idea ó dos Ideas, conforme con lo dicho en el párrafo CXCII.

(3) Esto es, que en la nocion, la causa y el efecto se suprimen como causa simple y efecto simple, pero se conservan como Ideas en la unidad de la Idea.

(4) En el método *especulativo*, que es la forma absoluta de la Idea, en la cual y por la cual se pone la Idea y se percibe como principio de todas las cosas, y en el cual, por consiguiente, se confunden el principio y el fin. *(Notas de Vera.)*

§ CCXLIII.

De esta manera el método no es una simple forma exterior, sino el alma y la nocion del contenido, y no se distingue de éste sino en que los momentos de la nocion, considerados en sí mismos y en su determinabilidad específica, están constituidos de modo que representan la totalidad de la nocion (1); pero reduciéndose á la idea así la forma como el contenido (ó la determinabilidad), la idea se produce como un todo sistemático y constituyendo una sola y misma idea (2), cuyos momentos particulares son *en sí* los mismos que en virtud del movimiento dialéctico de la nocion producen el *sér por sí* (3). De este modo la ciencia comprende su nocion como idea pura ó como idea que se toma á sí misma por objeto y por fin (4).

§ CCXLIV.

La idea que es por sí y que se considera como idéntica á sí misma, es la *intuicion* (5); y la idea que posee la *intuicion*, es la *naturaleza*. Sin embargo, si se considera la idea como intuicion, no estará puesta más que por reflexion exterior con la determinacion exclusiva de un estado inmediato ó de una negacion; pero la absoluta libertad de la idea consiste en que no

---

(1) Es decir, que fuera del método especulativo, el contenido aparece independiente de la forma, porque cada momento de la nocion posee una determinacion propia, por lo que parece que la nocion se ha concentrado en cada una.

(2) Que es á la vez el principio de la forma y del contenido.

(3) Es decir, que estos momentos son los mismos, pero sólo virtualmente, porque en la Idea es únicamente en donde está puesta su identidad, y alcanzan la unidad de su naturaleza y de su existencia.

(4) Así, el método es la forma misma del contenido; forma que dá al contenido la conciencia de sí, elevándolo á la Idea. La forma es, pues, lo que principalmente constituye la ciencia, que aplicando su forma propia y absoluta á su objeto, lo transforma y percibe en su verdad.

(5) *Auschauende Idee.* (*Notas de Vera.*)

sólo se pone como vida, dejando aparecer en sí el conocimiento finito, sino que, en la absoluta verdad que de sí misma posee, se decide (1) á sacar de sí misma el momento de su existencia particular (2) ó de su primera determinacion, á separarse de sí misma y á aparecer de nuevo bajo la forma de idea inmediata, á ponerse, en una palabra, como *naturaleza* (3).

---

(1) Siendo la Idea lo absoluto, es tambien la libertad absoluta; ó lo que aquí es lo mismo, es la necesidad absoluta. Esta necesidad es lo que hace que la Idea se produzca como *vida* y como *conocimiento finito*, y esta misma necesidad la hace decidirse á que se *produzca* como *naturaleza*. No hay para qué decir que aquí se habla de una decision puramente ideal, de un tránsito de una idea á otra, de una esfera de la Idea á otra.

(2) La lógica, la naturaleza y el espíritu, son tres momentos ó modos de un mismo y solo sér ó de una misma y sola idea. Si se consideran separadamente, no constituirá cada uno más que un momento particular de la Idea.

(3) Para comprender bien este párrafo se necesita penetrarse de estos dos puntos: 1.º, que hay una idea de la naturaleza; y 2.º, que en cualquiera suposicion que se haga y en cualquier punto de vista que se adopte, el tránsito de la Lógica á la Naturaleza no puede ménos de ser conforme á la Idea y puramente inteligible, que no puede ser, en una palabra, más que una necesidad ideal ó fundada en la Idea. Lo que impide comprender este tránsito, es primero la nocion inexacta que nos hacemos de la creacion; porque generalmente no se comprende en la creacion más que la naturaleza, mientras que áun ateniéndose á la opinion de los partidarios de la creacion *ex nihilo*, deberia comprenderse tambien en ella el espíritu. Luégo nos representamos la creacion de un modo enteramente material y antropomórfico, y como se representa la produccion de un sér finito que obra en un punto determinado del espacio y del tiempo; representacion que es lo más distante que puede imaginarse del acto creador y de la naturaleza del sér creador. Por último, no se abraza la naturaleza con mirada sistemática en el conjunto y en la necesidad de sus partes y de sus leyes; por lo que se considera la naturaleza como un sér contingente, indiferente y exterior al sér absoluto y á la Idea. — Hé aquí ahora el sentido de este párrafo. La idea lógica es la idea abstracta y universal en el sentido de que es la posibilidad de todas las cosas, pero no es la Idea entera; es la idea absoluta, pero sólo como idea lógica, es decir, como idea sin la cual y fuera de la cual nada podria ser ni concebirse, y que por consiguiente se encuentra en todas las esferas de la existencia, pero que no es por esto todas las cosas, — pues no es el pensamiento y el espíritu absolutos. Esto hace que llegada la idea lógica al grado más alto de su desarrollo, se produzca en ella una nueva idea, una nueva manera de ser, ó como dice Hegel (al fin de la *Gran Lógica*), el deseo de salir de sí misma y de *mirar hácia fuera*. Esta escision de la Idea, este acto por el cual se separa de sí misma, constituye la *intuicion;* es decir, produce el primer momento de la exterioridad de la Idea, ó las dos ideas que constituyen como el *substratum* de la naturaleza, y que son la forma de la intuicion exterior, el *espacio* y el *tiempo*. En virtud de esto se produce en la Idea un nuevo estado inmediato, en el que la Idea sólo existe como simple sér ó como sér exterior y sensible. Sin embargo, si nos representamos la naturaleza como la Idea que pone la intuicion, el tránsito de la lógica á la naturaleza no se percibirá más que por la reflexion exterior, es decir, por la reflexion que toma los términos como hechos preexistentes y los une. Así, considerado este nuevo estado inmediato ó esta negacion, aparecerá como una determinacion que no siendo puesta por la Idea, constituye una existencia independiente, y por lo mismo una limitacion de la Idea. Es necesario, por consiguiente, representarse la intuicion y la naturaleza como puestas *libremente* por la Idea misma, que habiendo

acabado y agotado, por decirlo así, las determinaciones lógicas de su existencia, se niega á sí misma y pasa á la naturaleza para alcanzar su absoluta y perfecta existencia en el espíritu. Estos diferentes puntos se han discutido y esclarecido en mis dos *Introducciones* (*). *(Notas de Vera.)*

(*) Creo que para completar y esclarecer estos últimos puntos, que son interesantísimos, porque de su inteligencia depende la de todo lo anterior y la del sistema entero, debe tenerse muy en cuenta que así la lógica como la naturaleza son por la idea absoluta, y en la idea absoluta están comprendidos; y como la idea absoluta es el espíritu absoluto, en el espíritu absoluto y por el espíritu absoluto es donde tienen su verdad y su realidad la lógica y la naturaleza, que son, por decirlo así, obra suya, distintas ambas de él en cuanto forman esferas diferentes, y al par idénticas con él en cuanto todo lo que son, así la lógica como la naturaleza, lo son por la virtud del espíritu, al cual no limitan, porque ambas esferas están en él comprendidas como lo está lo finito en lo infinito, que como se ha demostrado en el progreso de la obra no son distintos, siendo lo finito sólo una determinacion de lo finito. Considerando así el pensamiento hegeliano, y no puede comprenderse de otra manera sin desnaturalizarlo, se vé cuán infundados son los cargos que se hacen á este sistema, suponiendo que en él se dá un valor absoluto á la nada; por el contrario, lo que segun Hegel tiene valor absoluto, es la idea absoluta, término cuya significacion es idéntica á la del *ens realísimus* de los escolásticos; pero esta expresion es inexacta, porque como se ha demostrado, el sér ó la entidad es la determinacion más pobre y vacía de la razon, tan pobre y vacía, que lo ménos que puede decirse de las cosas es que *son*, por lo cual es casi lo mismo decir que *no son*. *(N. del T.)*

ÍNDICE DE LA LÓGICA.

INTRODUCCION.

Págs.

I..... I
II..... XXV
III..... XLIV

INDRODUCCION DE HEGEL..... 1

PRELIMINARES..... 29

Primera relacion entre el pensamiento y su objeto.— Segunda relacion del pensamiento con su objeto..... 50
Empirismo..... 65
Filosofía crítica.— Tercera posicion del pensamiento con respecto á su objeto..... 70
La ciencia inmediata..... 104

LÓGICA.

Nociones más determinadas y division de la Lógica..... 125

PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA.

La ciencia del sér..... 136
Cualidad.—El sér..... 139
La existencia ó el sér determinado..... 150
El sér por sí..... 160
Cantidad.—La cantidad pura..... 166
Cuantum..... 170
El grado..... 173
La medida..... 182

SEGUNDA PARTE DE LA LÓGICA.

Págs.

La ciencia de la esencia..... 190

La esencia como razon de ser de la existencia reflexa.—Determinaciones propias de la reflexion.—La identidad..... 198
La diferencia..... 201
La razon de ser..... 212
La existencia reflexa..... 218
La cosa..... 222
Fenómeno..... 233
El mundo fenomenal..... 235
La forma y el contenido..... 236
La relacion absoluta..... 239
La realidad concreta..... 255
Relacion de sustancia..... 273
Relacion de causalidad..... 277
La reciprocidad de accion..... 281

TERCERA PARTE DE LA LÓGICA.

Ciencia de la nocion..... 292
La nocion objetiva.—La nocion como tal..... 298
Juicio..... 308
Juicio cualitativo..... 319
El juicio de la reflexion..... 325
Juicio de la necesidad..... 328
Juicio de la nocion..... 332
El silogismo..... 335
Silogismo cualitativo..... 339
Silogismo de la reflexion..... 347
Silogismo de la necesidad..... 352
El objeto..... 377
El mecanismo..... 380
El quimismo..... 386
Teleología..... 391
La idea..... 404
La vida..... 411
El conocimiento en general..... 418
La idea absoluta..... 435

ESTANTE 11
Tabla 4.ª
N.º 11

16 (Hegel)

FABIN

LÔGICA
DE
HEGEL

15.715