

1172376
DR
3723

Riduej -

1936

COLECCIÓN

DE

FILÓSOFOS ESPAÑOLES Y EXTRANJEROS

ENCICLOPEDIA

DE LAS

CIENCIAS FILOSÓFICAS

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU



G. W. F. HEGEL

ENCICLOPEDIA
DE LAS
CIENCIAS FILOSÓFICAS

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN

POR

EDUARDO OVEJERO Y MAURY

DOCTOR EN FILOSOFÍA

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL

III

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU



Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

J723

MADRID

LIBRERÍA GENERAL DE VICTORIANO SUÁREZ

Calle de Preciados, núm. 48

MCMXVIII

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN

§ 377

El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y, por lo mismo, el más alto y difícil. *Conócete a ti mismo*; este precepto absoluto, no tiene (ni tomado en sí, ni allí donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu. Igualmente la filosofía del espíritu no tiene el significado del llamado el conocimiento de los hombres, el cual se aplica a investigar las particularidades, pa-

siones y debilidades de los otros hombres, las llamadas llagas del corazón humano; conocimiento que, de una parte, no tiene significación sino en el supuesto de que se conozca lo universal del hombre, y, por tanto, esencialmente el espíritu; por otra parte, se ocupa de aquéllas que son existencias accidentales de la espiritualidad, insignificantes y no verdaderas; pero no llega a lo substancial, al espíritu mismo.

§ 378

De la pneumatología, o, como también se decía, psicología racional, en cuanto metafísica abstracta e intelectualista, ya se ha hecho mención en la introducción. La psicología empírica tiene por objeto el espíritu concreto; y, desde que, después del renacimiento de las ciencias, la observación y la experimentación han llegado a ser la base principal del conocimiento de lo concreto, es cultivada con este método: de modo que, de una parte, el elemento metafísico fué mantenido fuera de tal ciencia empírica, y no revistió ninguna determinación ni forma concreta; de otra parte, la ciencia empírica se

atiene a la ordinaria metafísica intelectualista de fuerzas, actividades diversas, etc., y destierra toda consideración especulativa. Por consecuencia, los libros de Aristóteles *Del alma*, con los tratados que contienen sobre los aspectos y estados particulares del alma, son, aun siempre, la obra mejor, y acaso la única de interés especulativo respecto a tal asunto. El fin esencial de una filosofía del espíritu sólo puede ser el de introducir de nuevo en el conocimiento del espíritu el concepto, y también, por consiguiente, despertar la inteligencia de aquellos libros aristotélicos.

§ 379

El sentimiento que tiene el espíritu de su unidad viva protesta contra el fraccionamiento de éste en facultades diversas, concebidas independientemente la una de la otra, en fuerzas, o, lo que es lo mismo, en actividades que son concebidas de igual modo. Pero aun más, los contrastes que de esto se ofrecen a la reflexión de la libertad y del determinismo del espíritu, de la libre eficacia del alma en su distinción de la corporei-

dad externa a ella, y, a la vez, de la íntima conexión de ambas, hacen aquí sentir la necesidad de una comprensión filosófica. En especial, en los tiempos recientes, los fenómenos del magnetismo animal han hecho intuitiva también en la experiencia la unidad substancial del alma y el poder de su idealidad, por lo que han sido puestas en confusión todas las rígidas distinciones del intelecto, y de modo más inmediato se ha mostrado necesario, para resolver los contrastes, un tratado especulativo.

§ 380

La naturaleza concreta del espíritu tiene, para quien se dispone a considerarla, esta peculiar dificultad: que los grados y las determinaciones particulares del desarrollo de su concepto no quedan como existencias particulares al lado de acá y frente a sus formaciones más elevadas, como sucede en la naturaleza exterior, donde la materia y el movimiento tienen su libre existencia como sistema solar, las determinaciones de los sentidos persisten también como propiedades de los cuerpos, y, de modo más libre,

como elementos, etc. Por el contrario, las determinaciones y los grados del espíritu están en los grados más altos de desarrollo sólo como momentos o estados. Por donde sucede que, en una determinación más baja y abstracta, se muestra ya empíricamente existente el grado más alto; por ejemplo: en la sensación hay toda la más alta espiritualidad, como contenido o determinación. Considerado, por tanto, superficialmente, puede parecer que, en la sensación, la cual es sólo una forma abstracta, tenga esencialmente su puesto, y hasta su raíz, aquel contenido, la religiosidad, la moralidad, etc., y que sea necesario considerar las determinaciones de éste como especies particulares de la sensación. Pero, a la vez, es necesario, cuando se consideran los grados más bajos, para poderlos recoger en su existencia empírica, reclamar los grados superiores, en los cuales aquellos existen sólo como formas, y de tal manera anticipar un contenido que sólo más tarde se ofrece de un modo desarrollado (por ejemplo: al tratar del despertarse natural, es preciso llamar a la conciencia; al tratar de la locura, al intelecto, etc.).

Concepto del espíritu

§ 381

El espíritu tiene para nosotros como presuposición propia, la naturaleza, de la cual es la verdad, y, por tanto, el primer absoluto. En esta verdad, la naturaleza ha desaparecido, y el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto. Esta identidad es negatividad absoluta, porque en la naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior; pero ahora ha superado ésta su exterioridad, y es en ella devenido idéntico con sí. El concepto es dicha identidad sólo en cuanto es retorno en sí de la naturaleza.

§ 382

La esencia del espíritu es, por consiguiente, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad con sí. Según esta determinación formal, el espíritu puede abstraer de toda cosa exterior, y hasta de su propia exterioridad, de su existen-

cia: puede soportar la negación de su inmediatitud individual, el dolor infinito; esto es, puede mantenerse afirmativo en esta negatividad, y ser idéntico por sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta y por sí, en sí.

§ 383

Esta universalidad es también su ser determinado. En cuanto es por sí, lo universal se particulariza, y permanece en esta identidad con sí. La determinación del espíritu es, pues, la manifestación. El espíritu no es una determinación o contenido cualquiera, cuya extrinsecación y exterioridad sería sólo forma distinta; el espíritu; no sólo manifiesta alguna cosa, sino su determinación y contenido de esta revelación misma. La posibilidad del espíritu es, por consiguiente, inmediatamente realidad infinita y absoluta.

§ 384

La revelación que, en cuanto en la idea abstracta, es pasaje inmediato, devenir de la naturaleza, en cuanto revelación, en cam-

bio del espíritu que es libre, es un poner la naturaleza como mundo suyo; un poner que, como reflexión, da a la vez un presuponer el mundo como naturaleza independiente. El revelar, en el concepto, es crear el mundo como su ser, en el cual el espíritu será la afirmación y la verdad de su libertad.

Lo absoluto es el espíritu: esta es la más alta definición de lo absoluto. Encontrar esta definición, y comprender su significado y su contenido, tal se puede decir ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; a este punto ha mirado con sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; sólo este impulso explica la historia del mundo. El verbo y la representación del espíritu han sido encontrados pronto, y es el contenido de la religión cristiana el hacer conocer a Dios como espíritu. Lo que aquí es dado en forma representativa, y es en sí la esencia, es preciso comprenderlo en su propio elemento: el concepto; este es el deber de la filosofía, deber que no puede decirse resuelto de modo verdadero e inmanente, mientras el concepto y la libertad no lleguen a ser objeto y alma de la filosofía.

División

§ 385

El desarrollo del espíritu supone que éste:

I. Es en la forma de la relación con sí mismo: dentro de él la totalidad ideal de la Idea deviene para sí, es decir, lo que es su concepto llega a ser para él, y su ser está precisamente en el estar en posesión de sí; esto es: en ser libre. Tal es el espíritu subjetivo.

II. Es en la forma de la realidad como de un mundo a producir y producido de él, en el cual la libertad está como necesidad existente. Tal es el espíritu objetivo.

III. Es en la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de su concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta. Tal es el espíritu absoluto.

§ 386

Las dos primeras partes de la doctrina del espíritu tratan del espíritu finito. El espíritu es la idea finita, y la finidad tiene aquí su

significado propio de la inadecuación entre concepto y realidad, con la determinación, que es el aparecer dentro del espíritu una apariencia que el espíritu se pone a sí mismo como una barrera, para poder, mediante la superación de esta barrera, poseer y saber por sí la libertad como su esencia; esto es, ser, sin más, manifestado. Los diversos grados de esta actividad, sobre los cuales, como sobre la apariencia, el espíritu finito está destinado a afirmarse, y por los cuales debe pasar, son grados de su liberación, en cuya verdad absoluta el encontrar un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquel mundo y en aquel mundo, son una y la misma cosa. Son grados de una verdad en cuya forma infinita la apariencia se purifica, llegando al saber de esa forma.

La determinación de la finidad es fijada por el intelecto principalmente con el espíritu y la razón; se considera, no sólo como cosa del intelecto, sino también como interés moral y religioso, el afirmarse en el punto de vista de la finidad como punto de vista último, y, por el contrario, como una teme-

ridad del pensamiento, y hasta una locura el querer traspasarlo. Pero, más bien, habría que considerar como la peor de las virtudes semejante modestia del pensamiento que hace de lo finito algo completamente sólido, un absoluto; y es el peor fundamento de los conocimientos, el detenerse en este conocimiento que no tiene su fundamento en sí mismo. La determinación de la finidad ha sido dilucidada y esclarecida largamente en su sitio en la lógica, la cual, además, por las formas de pensamiento más determinadas, pero siempre también simples, de la finidad, como la restante filosofía para las formas más concretas, no consiste en otra cosa que en ir mostrando que lo finito no es; esto es, no es la verdad, sino es simplemente y solamente un pasar y un ir más allá de sí mismo. Este finito de las esferas hasta aquí consideradas, es la dialéctica, que hace que una cosa tenga su muerte mediante otra y en otra; pero el espíritu, el concepto y el eterno en sí, es el ejecutar en sí mismo la nulificación de la nada, la vanificación de la vanidad. La mencionada modestia se reduce a afirmar lo vano, lo finito contra lo verdade-

ro, y por esto es por lo que ella misma es vanidad. Esta vanidad se esclarecerá en el desarrollo del espíritu, como su máximo profundizarse en su subjetividad, como su más íntima contradicción, y, por consiguiente, su punto de revolución; esto es, como el mal.

PRIMERA SECCION DE LA FILOSOFIA
DEL ESPÍRITU

El espíritu subjetivo

§ 387

El espíritu que se desarrolla en su idealidad, es el espíritu en cuanto cognoscitivo. Pero el conocer no es aquí concebido meramente como en la determinación de la idea en cuanto lógica (pár. 224), sino en el modo en que el espíritu concreto se determina a la conciencia, el espíritu subjetivo es:

A. En sí o inmediatamente. De este modo es el alma o espíritu natural lo que es objeto de la antropología.

B. Por sí o mediatamente, como reflexión aun idéntica en sí y en otro: el espíritu en su relación o particularización, la conciencia, lo que constituye el objeto de la fenomenología del espíritu.

C. El espíritu que se determina en sí como sujeto por sí, es el objeto de la Psicología. En el alma se despierta la conciencia; la conciencia se pone como razón que se ha despertado inmediatamente a la conciencia de sí misma, la cual razón, mediante su actividad, se libera haciéndose objetividad, conciencia de su concepto.

Como en el concepto en general la determinación que aparece en él es un progreso de la evolución, así también, en el espíritu, toda determinación en la cual el espíritu se muestra, es un momento de la evolución, y en la determinación interior es un proceder más allá de su fin de hacerse y de devenir por sí lo que es en sí. Todo grado está dentro de este su proceso; y como producto del grado, lo que al principio de él era sólo en sí, o, por consiguiente, sólo para nosotros, es para el espíritu (es la forma que el espíritu tiene en aquel grado). El modo psicológico, que es por otro lado el modo ordinario de considerar, indica, en forma de narración, lo que el espíritu o el alma es, lo que a ésta sucede, lo que aquél hace; de modo que el alma es presupuesta como un sujeto

acabado en que dichas determinaciones vienen a aparecer sólo como manifestaciones, mediante las cuales debe ser conocido lo que el alma es, qué potencias y fuerzas posee, sin que se tenga conciencia alguna de este punto: que la manifestación de lo que el alma es, pone esto por ella en el concepto, y de tal modo el alma alcanza una más alta determinación. Del progreso que aquí vamos a considerar, es preciso distinguir y excluir lo que es formación y educación. La educación se refiere sólo a los sujetos singulares en cuanto tales, y su objeto es que el espíritu universal adquiriera existencia en los particulares. En la visión del espíritu en cuanto tal, el espíritu es contemplado como si se educase o formase en su concepto, y sus manifestaciones son consideradas como los momentos de su producción de sí mismo, de su unirse con sí mismo; proceso por medio del cual el espíritu se hace espíritu real.

Antropología

EL ALMA

§ 388

El espíritu ha devenido en cuanto verdad de la naturaleza. Este resultado, no sólo tiene en la idea en general el significado de la verdad, y, por tanto, vale como el primero respecto a lo que le precede, sino que también el devenir o pasar tiene, en el concepto, el significado más determinado del libre juicio. El espíritu que ha devenido tiene, pues, este significado: que la naturaleza se suprime en sí misma como lo no verdadero; y así el espíritu se presupone como universalidad, no ya existente fuera de sí en individualidad corporal, sino simple en su comprensión y totalidad, en la cual no es aún espíritu, es alma.

§ 389

El alma no es inmaterial solamente por sí, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida ideal. Es la sustancia, y, por consiguiente, el fundamento absoluto de toda particularización e individualización del espíritu; de modo que el espíritu tiene en el alma toda materia de su determinación, y el alma es la idealidad idéntica y permanente de ésta. Pero en tal determinación aun abstracta, el alma es solamente el sueño del espíritu, el *nous* pasivo de Aristóteles que, bajo el aspecto de la posibilidad, es todo.

La cuestión sobre la inmaterialidad del alma carece de todo interés, a no ser que la materia sea aun representada como algo verdadero, por una parte, y el espíritu, por la otra, como una cosa. Pero a los mismos físicos les ha sucedido, en los tiempos recientes, que la materia ha llegado a ser en sus manos más sutil; han llegado a encontrar materias imponderables, como calor, luz, et-

cétera, entre las cuales podríamos fácilmente enumerar también el espacio y el tiempo. Estos imponderables, que han perdido la cualidad propia de la materia, de la gravedad, y, en cierto sentido, también la capacidad de ofrecer resistencia, tienen todavía una existencia sensible, una existencia exterior; pero a la materia vital, que también se la suele enumerar entre ellas, le falta, no solamente la gravedad, sino también todo otro ser determinado, por el cual pueda ser colocada entre las cosas materiales. En efecto, en la idea de la vida está ya sorprendida en sí la exterioridad de la naturaleza, y sólo de tal modo que la existencia u objetividad está envuelta aun en aquella exterioridad. Pero en el espíritu en cuanto concepto, cuya existencia no es la individualidad inmediata, sino la negatividad absoluta, la libertad donde el objeto o la realidad del concepto es el concepto mismo, el ser fuera de sí que constituye la determinación fundamental de la materia, se ha volatilizado del todo haciéndose la idealidad subjetiva del concepto la universalidad. El espíritu es la verdad existente de la materia; es esta

verdad precisamente, que la materia misma no tiene verdad ninguna.

Una cuestión relacionada con la precedente, es la de la comunión del alma y del cuerpo. La comunión era admitida como un hecho, y se trataba solamente de cómo hubiese que entenderla. Como respuesta ordinaria puede ser considerada: que tal comunión constituye un misterio incomprensible. Puesto que, en efecto, cuando alma y cuerpo son supuestos como absolutamente independientes entre sí, son entre sí impenetrables como toda materia respecto a otra, y cada una puede ser recibida solamente en el no ser de la otra en sus poros; así como Epicuro asignaba a los Dioses su morada en los poros, pero consiguientemente no les imponía ninguna comunión con el mundo. Equivalente a esta respuesta no puede ser considerada aquella otra que todos los filósofos han dado desde que la dicha relación constituyó un problema. Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, pusieron todos a Dios como la relación del alma con el cuerpo, y esto en el sentido de que la afinidad del alma y la materia son solamente determina-

ciones ideales de la una para con la otra, y no tienen verdad ninguna; de modo que Dios, tomado en la acepción que le dan aquellos filósofos, no es solamente, como suele ser con frecuencia, una expresión sinónima para aquella incomprendibilidad, sino que es concebido también como la sola identidad verdadera de los dos términos. Esta identidad, por lo demás, es, ya demasiado abstracta, como la espinosiana; ya también creadora, como la mónada de las mónadas de Leibniz; pero sólo en cuanto juzgadora; de modo que Leibniz viene a establecer una diferencia del alma con lo corpóreo y material; pero la identidad luego es solamente como cópula del juicio, y no se procede al desarrollo y al sistema del silogismo absoluto.

§ 390

El alma primeramente, es:

a) Su determinación natural inmediata — el alma que solamente es, el alma natural;

b) Entra luego, como individual, en la relación con este ser inmediato, y en las de-

terminaciones de éste es abstractamente por sí: alma sensitiva;

c) Este mismo ser inmediato, informado por ella, como su corporeidad; y con esto, es alma real.

a) EL ALMA NATURAL

§ 391

El alma universal, en cuanto alma del mundo, no debe ser fijada como un sujeto. puesto que es solamente la sustancia universal, la cual tiene su verdad efectiva sólo como individualidad subjetiva. Así ella se muestra como alma individual; pero, inmediatamente, sólo como alma que es, cuyas determinaciones son naturales. Éstas tienen, por decirlo así, tras de su idealidad, una existencia libre; esto es, son para la conciencia objetos naturales, hacia los cuales, sin embargo, el alma, como tal, no se comporta como con los objetos exteriores. Tiene más bien estas determinaciones en sí misma como cualidades naturales.

a') Cualidades naturales

§ 392

El espíritu vive 1) en su sustancia, el alma natural, la universal vida planetaria, la diferencia de los climas, el cambio de las estaciones, de las horas del día, etc. — vida natural, que en el espíritu toma forma en parte solamente de disposiciones confusas.

En tiempos recientes se ha discurrido mucho sobre la vida cósmica sideral y telúrica del hombre. El animal vive esencialmente en esta simpatía con su ambiente; su carácter específico, como sus desarrollos particulares, dependen de éste; en muchos animales, enteramente; en todos, más o menos. En el hombre, dichos vínculos de dependencia pierden tanta más importancia cuanto más culto es; y, por consiguiente, cuanto las condiciones de su vida, todas están fundadas en una base más libre y espiritual. La historia del género humano no es independiente

de las revoluciones del sistema solar; ni las vicisitudes de los individuos de las posiciones de los planetas. La distinción de los climas contiene una determinación más fuerte. Pero a las estaciones y a las horas del día corresponden solamente más leves cambios de disposición de ánimo, que pueden llegar a ser notables sólo en el estado de enfermedad — al cual pertenece también la locura —, en la depresión de la vida consciente. Entre las supersticiones y las aberraciones de las mentes débiles, encontramos, en pueblos menos adelantados en la libertad espiritual, y que, por tanto, viven en mayor unión con la naturaleza, también algunas relaciones reales y previsiones que se fundan sobre éstas y parecen maravillosas, de estados y de acontecimientos relacionados con ellas. Pero con la libertad del espíritu, que comprende a sí misma en modo más profundo, desaparecen también estas pocas y mezquinas disposiciones que se fundan en la convivencia del hombre con la naturaleza. El animal, por el contrario, como la planta, permanece supeditado a ellas.

§ 393

La universal vida planetaria del espíritu natural 2) se particulariza en las diferencias concretas de la tierra, y se divide en los particulares espíritus naturales, los cuales, en su todo, expresan la naturaleza de las partes geográficas del mundo y constituyen la diferencia de raza.

La antítesis de la polaridad terrestre, por medio de la cual la tierra firme hacia el septentrión es más compacta y tiene la preponderancia sobre el mar, pero hacia el hemisferio meridional desciende fraccionada en puntas, introduce en las diferencias de las partes del mundo una modificación que Treviranus (*Biolog.*, pág. II. T.) ha mostrado por lo que se refiere a las plantas y a los animales.

§ 394

Esta diferencia aparece en las particularidades que se pueden llamar espíritus locales, y que se muestran en la vida exterior,

ocupación, estructura y disposición corporal; pero aun más en la tendencia íntima y en la capacidad del carácter intelectual y moral de los pueblos.

Cuanto más se retrocede en la historia de los pueblos, más evidente se nos hace la constancia de este tipo de las naciones particulares.

§ 395

El alma es 3) singularizada en el sujeto individual. Pero esta subjetividad se considera aquí solamente como singularización de la determinación natural. Es como el modo del distinto temperamento, talento, carácter, fisonomía, y de las demás disposiciones e idiosincrasias de las familias y de los individuos singulares.

b') Variaciones naturales

§ 396

Determinada el alma como individuo, encontramos las diferencias como cambios en el individuo, que es el sujeto persistente en

los cambios, y como momentos del desarrollo de éste. Ya que aquéllas son a la vez diferencias psíquicas y espirituales, sería preciso, para determinarlas o describirlas del modo más concreto, anticipar el conocimiento del espíritu formado.

Las variaciones son: 1) el curso natural de la edades de la vida, desde el niño, que es el espíritu envuelto en sí mismo — a través del contraste desarrollado (la tensión de una universalidad que es ella también aún subjetiva, ideales, imaginaciones, deber, esperanzas, etc., contra la individualidad inmediata; esto es, contra el mundo existente que no es adecuado a esta subjetividad) y la posición del individuo, que, por otra parte, carece aún de independencia y está en sí inmadurado en su existir respecto al mundo (joven) —, pasando a la verdadera relación, al reconocimiento de la necesidad objetiva y de la racionalidad del mundo ya existente y acabado, en cuya obra, que se realiza en sí y por sí, el individuo consigue una base y una colaboración a su propia actividad, donde él es algo, tiene presencia real y valor objetivo (hombre); hasta

la realización de la unidad con esta objetividad, la cual unidad, en cuanto real, pasa a la inactividad del hábito que embota, en cuanto ideal conquista la libertad respecto a los intereses limitados y a las invasiones de la realidad exterior presente (viejo).

§ 397

2) El momento del contraste real del individuo consigo mismo, de modo que se busca y se encuentra en otro individuo: la relación sexual, es; de un lado diferencia natural de la subjetividad, que permanece una con sí misma en el sentimiento de la moralidad, amor, etc., y no progresa al extremo del universal en los fines, estado, ciencia, arte, etc.; por otra parte, es diferencia natural de la actividad que se desarrolla como contraste de intereses universales y objetivos contra la existencia dada, contra su existencia propia y la existencia exterior del mundo, y realiza aquélla en ésta en una unidad que ella produce. La relación sexual alcanza en la familia su significado y su determinación espiritual y moral.

§ 398

3) La diferencia de la individualidad, que es por sí, consigo misma, en cuanto simplemente es, es, como juicio inmediato, el despertarse del alma; en el cual despertarse frente a la vida natural, el alma aun cerrada en sí, se coloca primeramente como una determinación natural y como un estado frente a otro estado: el sueño. El despertarse no es distinto sólo para nosotros o exteriormente del sueño; ello mismo es el juicio del alma individual, como ser por sí es para ella la relación de esta su determinación hacia su ser, la diferencia de sí mismo de su universalidad aun indiferenciada. En el estado de vigilia tiene lugar, en general, toda actividad consciente y racional del espíritu en cuanto es por sí, en su distinción. El sueño es refuerzo de esta actividad, no como reposo meramente negativo de ella, sino como retorno del mundo de las determinaciones, de las distracciones y del fijarse en singularidades a la esencia universal de la subjetividad; la cual esencia es la sustancia

de aquellas determinaciones y su potencia dominadora absoluta.

La diferencia entre sueño y vigilia, suele ser propuesta como un rompecabezas, por decirlo así, a la Filosofía. También Napoleón, en una visita que hizo a la Universidad de Pavía, propuso esta cuestión en la clase de Ideología. La determinación dada en el párrafo es abstracta, en cuanto concierne primeramenté al despertarse como hecho natural, en que lo espiritual es, ciertamente, contenido implícitamente; pero no es puesto aún como ser determinado. Si se hubiese de hablar de modo más concreto de esta diferencia — que en su determinación fundamental permanece la misma —, el ser por sí del alma individual debería ser ya tomado determinadamente como yo de la conciencia y como espíritu intelectual. La dificultad de la distinción de aquellos dos estados surge, propiamente, cuando se añade la consideración del hecho del soñar en el sueño, y luego las representaciones de la conciencia despierta y reflexiva son determinadas solamente como representaciones, cosa que serían, además, los sueños. Ahora bien: en

esta determinación superficial de representaciones, ambos estados entran; es decir, de este modo se pasa sobre la diferencia de los dos estados; y a toda distinción que se aduzca como propia de la conciencia despierta, se vuelve a la trivial observación que tampoco tal conciencia contiene sino representaciones. Pero el ser por sí del alma despierta, concebido de modo concreto, es conciencia e intelecto; y el mundo de la conciencia intelectual es algo completamente diverso de un cuadro de meras representaciones e imágenes. Estas últimas, como tales, se ligan, sobre todo, de un modo extrínseco — según las leyes de la llamada asociación de ideas —, de manera inteligente; en cuyo coligamiento se pueden, ciertamente, aquí y allá, mezclar categorías. Pero en la vigilia el hombre se conduce esencialmente como yo concreto, como intelecto; mediante el intelecto, la intuición está ante él como totalidad concreta de determinaciones en las cuales todo miembro, todo punto, ocupa su puesto, que es determinado por todos y contra todos los demás. Así el contenido no tiene su garantía mediante el repre-

sentar meramente subjetivo, y mediante la distinción del contenido, como de una cosa externa de la persona; sino mediante la conexión concreta, en que toda parte está con todas las partes del conjunto. La vigilia es la conciencia concreta de dicha confirmación recíproca de cada momento singular de su contenido por medio de todos los demás del cuadro de la intuición. Tal conciencia no sucede aquí que esté desarrollada distintamente, sino que esta determinación comprensiva está contenida y existente en el sentimiento concreto de sí. Para reconocer la diferencia de sueño y vigilia, basta que se tenga ante los ojos la diferencia kantiana de la objetividad de la representación (de su ser determinado mediante categorías), de la subjetividad de ésta en general; a la vez es preciso saber, lo que ha sido ahora notado, que aquello que existe, efectivamente, en el espíritu, no tiene necesidad de ser puesto de un modo explícito en su conciencia; así como la elevación del sentimiento a Dios no tiene necesidad de estar ante la conciencia en la forma de pruebas de la existencia de Dios, pues como ya anterior-

mente ha sido demostrado, tales pruebas no expresan otra cosa que el contenido de aquel sentimiento.

g') Sensación

§ 399

El dormir y el velar son primeramente, no ya meros cambios, sino estados alternativos (progreso al infinito). En esta su relación formal y negativa, existe, además, la negación afirmativa. En el ser por sí del alma en vigilia, está contenido el ser como momento ideal; ella encuentra así, en sí misma, y, esto es, por sí, las determinaciones de contenido de su naturaleza durmiente, que en ella están implícitas y como en su sustancia. En cuanto determinación, estos particulares son distintos de la identidad del ser por sí con sí, y a la vez son contenidos simplemente en la simplicidad de éste. Y esta es la sensación.

§ 400

La sensación es la forma del agitarse obtuso del espíritu en su individualidad privada de conciencia y de intelecto, en la cual toda determinación es aún inmediata, puesta sin desarrollo así según su contenido como según la antítesis de un objetivo contra el sujeto, y pertenece a la particularidad natural del espíritu. El contenido del sentir es precisamente tan limitado y transitorio, porque pertenece al ser natural e inmediato, al cualitativo y al finito.

Todo está en la sensación, y, si se quiere, todo lo que tiene lugar en la conciencia espiritual y en la razón, tiene su fuente y origen en aquélla; puesto que fuente y origen no significan otra cosa sino la primera y más inmediata manera en que la cosa aparece. No basta, se dice, que los principios morales, la religión, etc., estén sólo en el cerebro: deben estar también en el corazón, en la sensación. En efecto, lo que se tiene en el cerebro está en la conciencia en general, y el contenido es respecto a ésta tan ob-

jetivo, que como es puesto en mí en el yo abstracto, así también puede ser alejado de mí, según mi subjetividad concreta; en la sensación, por el contrario, tal contenido es determinación de todo mi ser por sí, aun cuando puesto en tal forma sea obtuso; es puesto, pues, como aquello que no tengo propiamente mío. Lo propio es lo que está inseparable del yo real y concreto; es la unidad inmediata del alma con su sustancia y con contenido determinado de ella; es precisamente esta inseparación en cuanto no es determinada como yo de la conciencia, y aun menos como libertad de la espiritualidad racional. Y, por otra parte, la voluntad, la conciencia al carácter, poseen aún una intensidad y una fijeza completamente diversas de tal pertenecer en mí en propiedad, y que no tienen la sensación en general, y el complejo de ésta, el corazón, es admitido también en el pensar ordinario.

Justo es ciertamente decir que, ante todo, el corazón debe ser bueno. Pero que la sensación y el corazón no es la forma mediante la cual alguna cosa es justificada como religiosa, moral, verdadera, justa, etc.; y que

la apelación al corazón y a la sensación sea, o tal que no dice nada, o más bien que habla malamente no debería ser necesario recordarlo. No puede darse experiencia más trivial que ésta; que, por lo menos, hay sensaciones y corazones malvados, malos, impíos, bajos; etc.; y también que lo que expresan estas palabras es que de los corazones viene solamente dicho contenido. De los corazones salen pensamientos malignos, muertes, adulterio, fornicación, blasfemia, etc. En tiempos en los cuales el corazón y la sensación son tomados por la teología científica y por la filosofía como criterio de lo que es bueno, moral y religioso, es necesario recordar esta trivial experiencia, como también es necesario hoy día recordar que el pensamiento es lo que hay más propio en el hombre para distinguirlo del bruto, y que la sensación la tiene en común con el bruto.

§ 401

Lo que el alma sensitiva encuentra en sí es, de una parte, la inmediatez natural en cuanto es idealmente en ella y la hace

suya propia. Por otra parte, en cambio, lo que originariamente pertenece al ser por sí (el cual, ulteriormente profundizado en sí es el yo de la conciencia y libre espíritu), es determinado como corporeidad natural y es sentido de este modo. Por tal manera se distinguen dos esferas del sentir, en una de las cuales el sentir es primeramente determinación de la corporeidad (del ojo, etc., y, en general, de toda parte del cuerpo), que llega a ser sensación cuando se hace interior al ser por sí del alma, cuando es recordada; y en la otra, están las determinaciones natas en el espíritu y pertenecientes a él, las cuales, por ser como dadas, por ser sentidas, son corporizadas. De tal modo, la determinación es puesta en el sujeto en cuanto alma. Como la ulterior especificación de aquel sentir está en el sistema de los sentidos, así se sistematizan necesariamente también las determinaciones del sentir, que vienen del interior, y cuya corporización, en cuanto es puesta en la naturalidad viviente y concretamente desarrollada, se realiza, según el contenido particular de la determinación espiritual, en un sistema particular de los órganos del cuerpo.

El sentir, en general, es la sana *conviven-*cia del espíritu individual en su corporeidad. Los sentidos son el sistema simple de la corporeidad especificada: 1) la idealidad física se divide en dos, porque en ella, como idealidad inmediata y aun no subjetiva, la diferencia aparece como diversidad, y tenemos los sentidos de la luz determinada (párrafo 317 y sig.) y del sonido (§ 300); 2) la realidad diferenciada es también por sí doble: los sentidos del olfato y del gusto (párrafos 321-322); 3) el sentido de la realidad compacta, de la materia grave, del calor (§ 303), de la configuración (§ 310). En torno al centro de la individualidad que siente, estas especificaciones se ordenan más simplemente que lo que sucede en el desarrollo de la corporeidad natural.

El sistema del sentir interno en su especificación que se hace corpórea, sería digno de ser desenvuelto y tratado en una ciencia particular, en una fisiología psíquica. Algo de una relación de esta suerte contiene ya la sensación de la adecuación o de la inadecuación de una sensación inmediata con el interno sensible determinado por sí — lo

agradable o desagradable —; como también aquel parangón determinado que tiene lugar en la simbolización de las sensaciones, por ejemplo, de los colores, tonos, olores, etcétera. Pero sería el lado más interesante de una fisiología psíquica considerar, no la mera simpatía, sino más determinadamente la corporización, que se dan en las determinaciones espirituales: especies. En los afectos sería preciso procurar entender la conexión por medio de la cual la ira y el valor son sentidos en el pecho, en la sangre, en el sistema irritable; y la reflexión y las ocupaciones espirituales, en el cerebro, centro del sistema sensible. Sería preciso alcanzar una inteligencia más profunda de la que ha existido hasta ahora, de las varias conocidas conexiones, mediante las cuales se forman, partiendo del alma, el llanto, la voz; en general, más precisamente, el hablar, el reír, el suspirar; y luego también muchas otras particularizaciones que pertenecen a lo patronómico y a lo fisionómico. Las vísceras y órganos son considerados en la fisiología sólo como momentos del organismo animal; pero forman, a la vez, un sistema de la corpori-

zación de la espiritualidad, y de este modo reciben también una interpretación completamente distinta.

§ 402

Las sensaciones, con ocasión de su inmediatividad y de su ser, dadas y encontradas delante, son determinaciones singulares y transitorias, mutaciones en la sustancialidad del alma, puestas en su ser por sí, que es idéntico con la sustancialidad. Pero este ser por sí no es sólo un momento formal del sentir: el alma es totalidad refleja en sí de él; sentir en sí de la sustancialidad total que ella es en sí: es alma que siente.

Entre sensación y sentimiento, el uso lingüístico no hace una neta diferencia. Sin embargo, no se dice sensación del derecho, sensación de sí y semejantes, sino sentimiento del derecho, sentimiento de sí. Con la sensación se liga la sensibilidad; por esto se puede considerar que la sensación da relieve más bien al lado de la pasividad, al dato, esto es, a la inmediatividad de la determinación en el sentir; y el sentimiento se

refiere, a la vez, más bien a aquello que hay en la sensación dentro de nosotros.

b) EL ALMA SENSITIVA

§ 403

El individuo que siente, es idealidad simple, subjetiva, del sentir. Se trata ahora de que ponga su sustancialidad, el sentimiento que es sólo en sí, haciéndose subjetiva; que se tome en posesión y llegue a ser como la potencia dominadora de sí mismo por sí. El alma como sensitiva, no es ya meramente natural, sino que es individualidad interna; este ser por sí de ella en la totalidad meramente sustancial, es formal; se necesita hacerlo independiente y libre.

En ningún caso como en este del alma, y aun más del espíritu, la determinación de la idealidad, que es preciso mantener en el modo más esencial para la inteligencia, es: que la idealidad es la negación de lo real, pero que lo real es a la vez conservado y virtualmente mantenido, aunque no exista; es la determinación que nosotros tenemos

bien a la vista en la representación y en la memoria. Todo individuo es una riqueza infinita de sensaciones, representaciones, conocimientos, pensamientos, etc.; pero yo, soy sin embargo, por esto completamente simple: un fondo indeterminado, en el cual es todo esto conservado sin existir; sólo cuando yo traigo a la mente una representación, la saco fuera de aquel interior a la existencia ante la conciencia. En las enfermedades sucede que vuelven a ponerse ante nosotros representaciones y conocimientos, que se decían olvidadas hace muchos años, porque en tan largo tiempo no habían sido puestas ante la conciencia. Nosotros no estábamos en posesión de ellas, ni entrábamos en posesión de ellas mediante aquella reproducción ocurrida en la enfermedad; y, sin embargo, ellas estaban en nosotros, y subsisten aún ulteriormente en nosotros. Así el hombre no puede nunca saber cuántos conocimientos conserva de hecho en sí, aunque los haya olvidado. Éstos no pertenecen a su actualidad, a su subjetividad como tal, sino solamente a su ser en cuanto es en sí. Y la individualidad es y si-

que siendo dicha interioridad simple en toda determinación y mediación de la conciencia, que más tarde es puesta en ella.

Aquí es de establecer esta simplicidad del alma, primero como sensitiva, que comprende la corporeidad; y establecerla frente a la representación de esta corporeidad que, para la conciencia y para el intelecto, consiste en una materialidad cuyas partes son exteriores las unas o las otras, y que es exterior a sí misma. Como la multiplicidad de las representaciones no constituye un fraccionamiento o una pluralidad en el yo, así tampoco el fraccionamiento real de la corporeidad carece de verdad para el alma sensitiva. En cuanto alma sensitiva ésta es determinada, como inmediata, y, por consiguiente, natural y corporal; pero el fraccionamiento y la multiplicidad sensible de tal corporeidad no es para el alma, como no es para el concepto, algo de real y, por tanto, no es una barrera: el alma es el concepto existente, la existencia de lo especulativo. Ella es, por esto, en el cuerpo unidad simple y omnipotente; como para la representación, el cuerpo es una única representa-

ción y la infinita multiplicidad por la que es materializado y organizado, es reducida a la simplicidad de un concepto determinado, así la corporeidad, y con ella toda la multiplicidad que entra en su esfera y le pertenece, es reducida a la idealidad o la verdad de la multiplicidad natural. El alma es en sí la totalidad de la naturaleza; como alma individual es mónada: ella misma es la totalidad puesta, de su mundo particular; de modo que éste, incluso en ella, es su cumplimiento, refiriéndose al cual el alma se refiere sólo a sí misma.

§ 404

En cuanto individual, el alma es, en general, exclusiva y pone la diferencia en sí. Lo que de ella debe ser distinto, no es aún un objeto externo como en la conciencia, sino que son las determinaciones de su totalidad sensitiva. Ella, en este juicio, es sujeto en general; su objeto es su sustancia, la cual es, a la vez, su predicado. Esta sustancia no es el contenido de su vida natural, sino que es el contenido del alma individual llena de

sensación, y como ella a la vez es particular, el contenido es su mundo particular en cuanto éste está incluido de un modo implícito en la idealidad del sujeto.

Este grado del espíritu es por sí el grado de su obscuridad, porque sus determinaciones no se desarrollan como contenido consciente e intelectual; es, por esto, grado formal en general. Un peculiar interés recibe en cuanto es como forma y aparece, por tanto, como un estado (§ 380) en el cual el desarrollo del alma que ha llegado ya a la conciencia y al intelecto puede recaer. La forma más verdadera del espíritu, existiendo en una forma más subordinada y abstracta, contiene una inadecuación que es la enfermedad. En la presente esfera es preciso, por tanto, considerar, una vez las formaciones abstractas, del alma por sí; otra vez, estas mismas también, como estados de enfermedad del espíritu, puesto que éstos se pueden comprender solamente mediante aquéllas.

§ 405

a') El alma sensitiva en su inmediatitud.

1) La individualidad sensitiva es primeramente un individuo monádico; pero como inmediato, no aún como el mismo sujeto no reflejo en sí; es, por consiguiente, pasivo. Por esto la individualidad de su sí mismo es un sujeto distinto de él, que puede ser también como otro individuo; y es puesta en vibración y determinada de un modo completamente irresistible por el sí mismo de este otro, como una sustancia, que es solamente un predicado llevado de independendencia; el sujeto que la determina puede, pues, ser denominado su genio.

Es esta, en la existencia inmediata, la condición del niño en el vientre materno: una relación que no es ni sólo corporal, ni sólo espiritual, sino que es psíquica: es una relación del alma. Son dos individuos y, sin embargo, en unidad aun indivisa de almas: el uno no es aún un sí mismo, no es aún impenetrable, y aun carece de resisten-

cia; el otro es un sujeto, el único sí mismo de los dos. La madre es el genio del niño, puesto que con la palabra genio se suele entender la totalidad del sí mismo del espíritu, en cuanto existe por sí y constituye la sustancialidad subjetiva de otro que sólo exteriormente es puesto como individuo; este último tiene un ser por sí solamente formal. Lo sustancial del genio es la entera totalidad del ser determinado, de la vida, del carácter, no mera posibilidad o capacidad o en sí, sino eficacia y actividad, subjetividad concreta.

Si nos limitamos al aspecto espacial o material, según el cual el niño existe como embrión en sus particulares membranas, y su conexión con la madre es mediada por el cordón umbilical, por la placenta, etc., se halla entonces ante la consideración sensible y reflexiva, solamente la existencia exterior anatómica y fisiológica; pero por lo esencial, que es la relación psíquica, aquel fraccionamiento y aquella mediación sensible y material no tienen verdad alguna. Es preciso, a este respecto, tener delante de los ojos, no sólo aquellos caracteres que se co-

munican y fijan en el niño, mediante violentas conmociones de ánimo, lesiones, etcétera, de la madre — y que suelen ser asuntos de maravilla —, sino el juicio entero psíquico de la sustancia, en el cual la naturaleza femenina, como en el mundo vegetal y monocotiledóneo, puede dividirse en dos y en que el niño no tiene a las disposiciones de enfermedad y las de figura, temperamento, carácter, talento, idiosincrasia, por comunicación, sino que las tiene en sí originariamente.

De ésta relación mágica se tienen, por otra parte, ejemplos esporádicos y huellas del dominio de la vida consciente y refleja: como entre amigos y especialmente entre amigas neurasténicas (relación ésta que puede desarrollarse hasta dar lugar a los fenómenos magnéticos), entre cónyuges, miembros de familia, etc.

La totalidad del sentimiento tiene, como su sí mismo, una subjetividad diversa de ella; la cual, en la forma que se ha adoptado de existencia inmediata de dicha vida del sentimiento, es también otro individuo frente a ella. Pero la totalidad del sentimiento

está destinada a elevar su ser por sí, de sí misma a la subjetividad en una y la misma totalidad. Esta es la conciencia, que luego en ella permanece ponderada, intelectual, racional. Para la conciencia, aquella vida de sentimiento es el material sustancial, y que es solamente en sí, del cual el genio racional, consciente, determinante, ha llegado a ser la subjetividad ponderada. Pero aquel núcleo del sentimiento contiene, no sólo la naturalidad por sí inconsciente, el temperamento, etc., sino que conserva también todos los ulteriores vínculos, y las relaciones, los destinos, los principios esenciales — en general, todo lo que pertenece al carácter, y en cuya elaboración consciente ha tenido su parte más importante—, en aquella su simplicidad que lo influye todo; el sentimiento, es, por consiguiente, el alma en sí perfectamente determinada.

La totalidad del individuo, en esta forma concentrada, es distinta de la explicación existente de su conciencia, de su concepción del mundo, del desarrollo de sus intereses, de sus inclinaciones, etc. En contraste con este fraccionamiento mediato, aquella forma

intensiva de la individualidad ha sido denominada genio, que da la última determinación en el examen de mediaciones, intenciones, principios en que la conciencia desarrollada se manifiesta. Esta individualidad concentrada aparece también en el modo que es llamado el corazón o el alma. Se dice de un hombre que no tiene corazón, en cuanto con conciencia ponderada considera y obra según sus fines determinados, ya sean éstos grandes fines sustanciales, o bien intereses mezquinos e injustos; hombre de corazón se llama más bien aquel que da libre desfogue a su individualidad de sentimiento, aunque sea limitada, y se profundiza con toda su individualidad en las particularidades de ella, y se deja llenar por ella completamente. Se puede decir, sin embargo, de dicho corazón, que no es tanto el genio mismo cuanto el *indulgere genio*.

§ 406

2) La vida del sentimiento, en cuanto forma y estado del hombre consciente, culto y ponderado, es una enfermedad en la cual el individuo está sin mediación, en relación

con el contenido concreto de sí mismo, y tiene su conciencia ponderada de sí y de la conexión intelectual del mundo como un estado distinto. Tal es el sonambulismo magnético, y los estados ligados con este fenómeno.

En esta exposición enciclopédica no se pueden suministrar los datos necesarios para demostrar la indicada característica de aquel importante estado, el cual es provocado principalmente mediante el magnetismo animal; no se puede mostrar que las experiencias le corresponden. A tal fin se debería, ante todo, reconducir los fenómenos, que son en sí cosas varias, y tan diversos uno de otro, desde sus puntos de vista generales. Que si los datos de hecho, ante todo, pudiesen parecer necesitados de garantía, ésta luego sería superflua para aquéllos, con ocasión de los cuales se sentiría la necesidad, porque éstos llenan fácilmente su misión declarando como ilusión y fraude todas las narraciones que se hacen sobre el asunto, por cuanto infinitamente numerosos y acreditados que sean por la cultura, el carácter, etc., de los testigos, permanecen así tercetos en su intelecto apriorístico, de modo

que, no sólo contra éstos es impotente toda documentación, sino que hasta niegan lo que han visto con sus propios ojos. En este campo, para poder creer lo mismo que se ve con los ojos, y aun más para comprenderlo, la condición fundamental es no estar aferrados a las categorías intelectualistas. Los momentos principales de que se tratá pueden ser aquí indicados:

aa) Al ser concreto de un individuo pertenece el conjunto de sus intereses fundamentales, de las esenciales y particulares relaciones empíricas en las cuales está con los otros hombres y con el mundo en general. Esta totalidad constituye su realidad de modo que le es inmanente, y ha sido antes llamada su genio. Este genio no es el espíritu libre que quiere y piensa: la forma del sentimiento es en la cual el individuo se considera aquí sumergido; es más bien el abandono de su existencia como espiritualidad que se posee a sí misma. La primera consecuencia que se saca de la indicada determinación, con respecto al contenido, es que en el sonambulismo entra en la conciencia solamente la región del mundo individualmen-

te determinada de los intereses particulares y de las relaciones limitadas. Conocimientos científicos, o conceptos filosóficos y verdades universales, exigen otro terreno, que es el pensamiento que se desarrolla como conciencia libre de la condición obtusa de la vida sensible. Locura es esperar del estado sonambulesco revelaciones sobre ideas.

bb) El hombre de buen sentido y de intelecto conoce la realidad, que constituye la realización concreta de su individualidad, de modo consciente e intelectual; él la conoce, despierto, en la forma de la conexión de sí con las determinaciones de la realidad como de un mundo exterior distinto de él, y conoce esto como una multiplicidad que está además intelécticamente conexas en sí. En sus representaciones y en sus diseños subjetivos tiene además ante los ojos la conexión intelectual de su mundo y la mediación de sus representaciones y de sus fines con las existencias objetivas, completamente mediadas en sí (§ 398 obser.). Añádase que este mundo que está fuera de él tiene su hilo en él de tal modo, que lo que él es por sí realmente consiste en ellas; de donde tam-

bién el hombre moriría en sí con el desaparecer de estas exterioridades, si no se salvase mediante la religión, la razón subjetiva y el carácter, haciéndose independiente de ellas. Pero en tal caso él es menos capaz de recibir la forma del estado, al cual se sustrae. Como ejemplo de identidad con la realidad que nos circunda, se puede recordar el efecto que la muerte de parientes y amigos queridos, etc., puede tener sobre los supérstites, que con el uno muere, o va pereciendo, el otro (así Catón no pudo sobrevivir a la ruina de la República romana: su realidad interior no era ni más amplia ni más alta que Roma); se puede recordar la nostalgia, y otros hechos semejantes.

cc) Pero mientras el contenido de la conciencia, el mundo exterior y la relación de la conciencia con su mundo están envueltos en un velo, y el alma, por consiguiente (en el sueño magnético; en la catalepsia; en otras enfermedades, por ejemplo, del desarrollo femenino; en la vecindad de la muerte, etc.), está sumergida en el sueño, aquella realidad inmanente del individuo subsiste, la misma totalidad esencial como vida del sentimien-

to, la cual viendo en sí misma, sabe. Como es la conciencia desarrollada adulta, formada la que viene rebajada a tal estado del sentir, conserva con su contenido lo formal de su ser por sí; una intuición y saber formal que, sin embargo, no procede, o no llega, hasta el juicio de la conciencia, mediante el cual su contenido está para ella, cuando es sana y está despierta, como objetividad externa. Así el individuo es la mónada que sabe en sí su realidad, la autointuición de su genio. Por consiguiente, en este saber lo característico es que el mismo contenido, que como realidad intelectual es objetivo para la conciencia sana, y para conocer el cual la conciencia equilibrada necesitaba de la mediación intelectual en toda su extensión real, en esta inmanencia puede ser inmediatamente sabido por ella, puede ser intuído. Tal intuición es una clarividencia, en cuanto es saber en la sustancialidad inseparable del genio, y está en la esencia de la conexión; por esto no está ligada a la serie de las condiciones mediadoras, externas las unas a las otras, las cuales la conciencia ponderada tiene que recorrer, y, en vista de

las cuales, esta conciencia está limitada según su propia individualidad exterior. Aquella clarividencia, por lo demás — ya que en su nebulosidad el contenido no es expuesto como conexión intelectual —, está expuesta a todas las accidentalidades del sentir, del imaginar, etc.; además de que, en su intuir, tienen lugar representaciones extrañas (véase el párrafo siguiente). Por esto no se puede decidir si están en mayor número aquellas cosas que los clarividentes intuyen exactamente, o aquellas en que se engañan. Pero es absurdo considerar las visiones que se sufren en este estado como una elevación del espíritu a un estado más verdadero, capaz en sí de conocimientos universales (1).

(1) Platón conoció, mejor que muchos modernos, la relación del profetizar en general con el saber de la conciencia ponderada; los modernos creen fácilmente hallar en las representaciones platónicas sobre el entusiasmo una autoridad para su fe en la elevación de las revelaciones de la contemplación sonambúlica. Platón dice en el *Timeo* (ed. Steph., III. p. 71 y sig.): «para que la parte irracional del alma participe en cierto modo de la verdad, creó Dios el hígado y le dió la *Man-*

dd) Una determinación esencial en esta vida del sentimiento, a la cual falta la personalidad del intelecto y del querer, es la siguiente: que ella es un estado de pasividad como el del niño en el vientre materno. El sujeto enfermo llega, por tanto, y está en este estado, bajo el poder de otro, del magnetizador; de modo que, en tal conexión psíquica de entrambos, el individuo privado de sí mismo, no personalmente real, tiene, como su conciencia subjetiva, la conciencia de aquel individuo despierto y reflexivo; este otro es su alma subjetiva y presente, su genio, y puede llenarlo de un contenido. Que el individuo sonambulesco sienta en sí mis-

teia, o sea el poder de tener visiones.» El que Dios haya dado a la parte irracional del hombre lo demuestra, dice, el que nadie que se encuentra equilibrado sea vidente, y sí, únicamente, cuando el intelecto está dominado por el sueño, o cuando está fuera de sí por una enfermedad o por el entusiasmo. «Bien se dijo ya, de antiguo: hacer y conocer las cosas propias y a sí mismo, es condición de los hombres ponderados.» Platón observa muy bien, no sólo la parte corporal de dicho contemplar y saber, sino la posibilidad de la verdad de las visiones; pero la subordina a la conciencia racional.

el cual está en relación; que sepa y conozca las otras intuiciones y representaciones internas que aquél tiene presente, pero como si fueran suyas; todo esto demuestra la identidad sustancial, en la cual el alma — como siendo aún, en cuanto concreto, verdaderamente inmaterial—es capaz de estar con otra. En esta identidad sustancial la subjetividad de la conciencia es solamente una, y la individualidad del enfermo es, sí, un ser por los sabores, olores que existen en aquel con sí, pero un ser vacío, no presente a sí ni real; este sí mismo formal tiene, por tanto, su contenido en las sensaciones y representaciones del otro: ve, huele, gusta, lee, oye también en el otro. Es de observar, aun para tal respecto, que el sonámbulo llega de este modo a estar en relación con dos genios y con un doble contenido: con el suyo propio y con el del magnetizador. Cuáles sean las sensaciones o visiones que este percibir formal recibe, intuye y lleva a conocimiento de su propio interior, o del representar de aquel con el cual está en relación, es indeterminado. Tal inseguridad puede ser la fuente de muchas ilusiones, y, entre otras cosas, esta-

blece también la necesaria diversidad que se ha manifestado en la visión de los sonámbulos de diversos países, y en la relación con diversas personas cultas de estados de enfermedad, modos de curarlas y medicinas, y también sobre categorías científicas y espirituales, etc.

ee) Como en esta sustancialidad sensitiva no existe la antítesis a lo que es exteriormente objetivo, así, dentro de sí mismo el sujeto está en una unidad en la cual las particularidades del sentir han desaparecido; de modo que, mientras la actividad de los órganos de los sentidos está adormecida, el sentimiento común se determina realizando funciones particulares, y con los dedos, y especialmente con el epigastrio, con el estómago, se ve, se oye, etc.

Comprender significa conocer por la reflexión intelectual las series de las relaciones entre un fenómeno y otro ser determinado, con el cual el fenómeno se relaciona, y entender la llamada marcha natural, ésto según las leyes intelectivas y las relaciones (por ejemplo, de la causalidad, de la razón suficiente, etc.). La vida del sentimiento —

aun cuando conserva aún el saber simplemente formal, como en los mencionados estados de enfermedad —, es precisamente esta forma de la inmediatez, en la cual las diferencias de lo subjetivo y lo objetivo de la personalidad intelectual con un mundo exterior, y aquellas relaciones de la finidad entre sí, no existen. Comprender esta conexión privada de relaciones, y, sin embargo, perfectamente llena, es imposible partiendo del presupuesto de personalidades independientes entre sí, e independientes respecto del contenido como respecto de un mundo objetivo, y del supuesto que el fraccionamiento espacial y material en general es absoluto.

b') Sentimiento de sí

§ 407

1) La totalidad sensitiva, en cuanto individualidad, es esencialmente esto: distinguirse en sí misma y despertarse al juicio en sí, según el cual ella tiene sentimientos particulares y está como sujeto en relación con

estas sus determinaciones. El sujeto, como tal, pone éstas en sí como sus sentimientos. El está sumergido en esta particularidad de las sensaciones, y, a la vez, mediante la idealidad de lo particular, se une con sí como en una unidad subjetiva. De este modo es sentimiento de sí, y es tal solamente en el sentimiento particular.

§ 408

Con ocasión de la inmediatividad, que es aún la determinación del sentimiento de sí, esto es, con ocasión del sentimiento de la corporalidad, que en él está aún individido de la espiritualidad, y como también el sentimiento mismo es algo de particular, y, por consiguiente, una corporización particular, el sujeto, aunque habiéndose elevado a la conciencia intelectual, es aún susceptible de enfermedad, y, por consiguiente, puede afeerrarse a una particularidad de sus sentimientos de sí, la cual no puede elaborar como idealidad, ni traspasarla. El sí mismo, lleno de la conciencia intelectual, es el sujeto como consecuente en sí; conciencia que se mantiene y se ordena según su posición in-

dividual y la conexión con el mundo exterior, el cual es además un mundo ordenado. Pero permaneciendo preso en una determinación particular, no asigna a dicho contenido su puesto intelectual y la subordinación que le corresponde en el sistema individual del mundo que constituye el sujeto. El sujeto se encuentra de este modo en contradicción entre su totalidad, sistematizada en su conciencia, y la determinación particular, que no tiene correspondencia y no es ordenada y subordinada, lo cual es la locura.

También en la consideración de la locura es preciso anticipar el concepto de la conciencia desarrollada e intelectual, el cual sujeto es a la vez el sí mismo natural del sentimiento de sí. En esta determinación es capaz de ser en la contradicción de su subjetividad por sí libre, y en una particularidad que no llega a ser idea y permanece fija en el sentimiento de sí. El espíritu es libre, y, por tanto, no es susceptible de esta enfermedad. En la anterior metafísica ha sido considerado como alma, como cosa, y, sólo como cosa, esto es, como algo de natural y de existente, es susceptible de locura, de la

afinidad que se fija en él. Por tanto, la locura es una enfermedad de la psiquis, de lo corporal y de lo espiritual a la vez; el comienzo puede parecer que proviene, ya del uno, ya del otro lado, y también la curación.

Como sano y reflexivo, el sujeto tiene presente la conciencia de la totalidad ordenada de su mundo individual, en cuyo sistema subsume todo particular contenido que provenga de la sensación, representación, apetito, tendencia, etc., y lo coloca en el puesto que racionalmente le corresponde: es el genio que domina estas particularidades. La diferencia es la misma que entre vigilia y sueño. Pero aquí el sueño tiene lugar dentro de la vigilia misma, puesto que pertenece al sentimiento real de sí. El error y otros hechos semejantes son un contenido recogidos de un todo consecuente en aquella conexión subjetiva. Pero, en concreto, es difícil decir dónde el error empieza a constituir locura. Así, una pasión de odio, etc., violenta, pero en su contenido mezquina, puede aparecer, respecto a una más alta ponderación, supuesta, y, respecto al dominio de sí, una

enajenación de locura. Pero ésta contiene esencialmente la contradicción de un sentimiento, hecho corpóreo y existente, contra la totalidad de las mediaciones, que constituye la conciencia concreta. El espíritu determinado como tal, que es solamente en cuanto un tal ser, está en su conciencia sin solución, está enfermo. El contenido, que en esta su naturalidad se hace libre, son las determinaciones egoístas del corazón, la vanidad, el orgullo y las demás pasiones e imaginaciones, las esperanzas, el amor y el odio del sujeto. Este elemento terrenal se hace libre cuando la fuerza de la moderación y de lo universal, cuando los principios teóricos y morales sobre el elemento natural son el todo, en virtud del cual es tenido sujeto y refrenado, puesto que en sí este mal existe en el corazón, el cual, en cuanto inmediato, es natural y egoísta. Es el mal genio del hombre, que en la enajenación se hace dominante; pero se debate en la antítesis y en el contraste contra aquello que el hombre tiene de superior y de intelectual; así que tal estado es desorden e infelicidad del espíritu en sí mismo. Por consiguiente, el verda-

dero tratamiento psíquico mantiene firme también el punto de vista de que la enajenación no es la pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia, ni del de la voluntad y de su capacidad de deliberar, sino que es solamente enajenación, solamente contradicción a la razón que aun existe, como la enfermedad física no es la pérdida abstracta, esto es, entera, de la salud (tal pérdida sería la muerte), sino que es una contradicción en sí misma. Dicho tratamiento humano, esto es, racional y benévolo a la vez — es preciso reconocer los grandes méritos adquiridos en este campo por Pinel —, supone al enfermo como un ser racional, y tiene así el punto de apoyo para tomarlo por aquel lado, como por el lado corporal lo tiene en la vitalidad, la cual, siendo vitalidad contiene en sí la salud.

a) *El hábito*

§ 409

El sentimiento de sí, sumergido en la particularidad de los sentimientos (de las sensaciones simples, como de los apetitos, de los

impulsos, de las pasiones y de su satisfacción) no es distinto de ellos. Pero el sí mismo es en sí relación simple de la idealidad para sí, universalidad formal; y ésta es la verdad de la dicha particularidad. Como universalidad tal, es preciso que el sí mismo sea puesto en la vida de sentimiento: de tal modo es la universalidad que se distingue de la particularidad, y es por sí. Tal universalidad no es la verdad llena de contenido de las sensaciones determinadas de los apetitos, etc., porque aquí no se considera aún el contenido de éstos. La particularidad es, en dicha determinación, además, formal; y es solamente el ser particular o la inmediatez del alma con su ser por sí, aun formal y abstracto. Este ser particular del alma es el momento de su corporalidad, con la cual rompe aquí; se distingue de ella como su ser simple, y está como sustancialidad ideal y subjetiva de la corporeidad, del mismo modo que ella, en su concepto que es en sí (389), era solamente la sustancia de la corporalidad en cuanto tal.

Este ser, por sí abstracto del alma en su corporalidad, no es aún yo, no es la existen-

cia de lo universal por lo universal. Es la corporalidad reportada a su pura idealidad, y que corresponde por tal modo al alma en cuanto a tal. Es decir, como el espacio y el tiempo en cuanto exterioridad abstracta, y, por consiguiente, espacio vacío y tiempo vacío, son sólo formas subjetivas, intuir puro; así aquel ser puro (el cual siendo en él suprimida la particularidad de la corporalidad, esto es, la corporalidad inmediata como tal, en ser por sí) es el intuir del todo puro e inconsciente, pero no el fundamento de la conciencia. A tal conciencia llega, porque ha suprimido en sí la corporalidad de la cual es la sustancia subjetiva, y la cual es también por eso y en cuanto límite: así es puesto como sujeto por sí.

§ 410

El alma se hace, por tal modo, ser abstracto y universal, y la particularidad de los sentimientos (también de la conciencia) se reduce en ella a una determinación que es solamente lo que constituye el hábito; el alma, de esta manera, tiene en posesión su contenido, y lo retiene en ella de modo que

en dichas determinaciones no está como sensitiva, no está en relación con ellas distinguiéndose de ellas, ni está sumergida en ellas, sino que las posee sin sensación y sin conciencia y se mueve allí dentro. El alma es, por tanto, libre de aquéllas en cuanto no se interesa ni se ocupa de ellas; y existiendo en estas formas como en su posesión, está a la vez abierta a toda ulterior actividad y ocupación (tanto de la sensación cuanto de la conciencia espiritual en general).

Este imaginarse a sí mismo y formarse de la particularidad o corporalidad del sentimiento en el ser del alma, aparece como una repetición de aquellas determinaciones, y el producirse del hábito como un ejercicio. Este ser, en cuanto universalidad abstracta y en relación a lo que es naturalmente particular, y que es puesto en tal forma, es la universalidad de reflexión: esto es, lo uno y lo mismo — que exteriormente es una multiplicidad de sensaciones — reducido a su unidad; y es tal unidad abstracta en cuanto puesta.

El hábito es, como la memoria, un punto difícil en la organización del espíritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí,

como la memoria es el mecanismo de la inteligencia. Las cualidades naturales y los cambios de la edad del sueño y de la vigilia, son inmediatamente naturales, el hábito es la determinación del sentimiento (y también de la inteligencia del querer, etcétera, en cuanto éstos pertenecen al sentimiento de sí) que se ha hecho algo de naturalmente existente y de mecánico.

El hábito ha sido llamado con razón una segunda naturaleza; naturaleza, porque es una mediatibilidad del ser del alma; segunda, porque es una inmediatividad puesta del alma, un modelar y elaborar la corporalidad, que corresponde a las determinaciones del sentimiento como tales y a las determinaciones del sentimiento y del querer en cuanto corporizadas (401).

El hombre en el hábito está en la manera de la existencia natural, y, por tanto, en ella no es libre, sino que es libre en cuanto supera mediante el hábito la determinación natural de la sensación, hace de ella un mero ser suyo y no está ya con ella en relación de diferencia, y, por tanto, de interés, de ocupación y de dependencia. La falta de

libertad en el hábito es, en parte, solamente formal, en cuanto pertenece solamente al ser del alma; en parte, solamente relativa, en cuanto tiene lugar propiamente sólo en los hábitos malos, o en cuanto a un hábito en general es contrapuesto otro fin; el hábito del derecho en general, de la moralidad, tiene el contenido de la libertad. La determinación esencial es la liberación a que el hombre llega mediante el hábito de las sensaciones, por las cuales es afectado. Las diferentes formas de ésta pueden ser determinadas así: 1) La sensación inmediata en cuanto negada, puesta como indiferente. El endurecimiento contra las sensaciones externas (calor, frío, cansancio de los miembros, buen sabor, etc.), como el endurecimiento del ánimo contra las desgracias, es una fuerza; así que mientras el hielo, etcétera, y las desgracias son ciertamente sentidas por el hombre, tal afección es superada y hecha una simple exterioridad e inmediatidad; el ser universal del alma se conserva allí como abstractamente por sí, y el sentimiento de sí como tal, la conciencia, la reflexión y todo otro fin y actividad, no es ya

confundido. 2) Indiferencia hacia la satisfacción: los apetitos, los impulsos se hacen obtusos mediante el hábito de su satisfacción; esta es la liberación racional de ellos. La renuncia monacal y el hacerse violencia, no nos libra de ella; ni es respecto a su contenido, racional; entiéndase bien, que los impulsos son tratados, en conformidad con su naturaleza, como determinaciones finitas, y ellos y su satisfacción son subordinados como momentos en la racionalidad del querer. 3) En el hábito, como aptitud o habilidad, el ser abstracto del alma no debe ser mantenido sólo por sí, sino que debe ser hecho valer en la corporalidad en cuanto fin subjetivo; y aquélla les debe estar supeditada y ser del todo permeable. Frente a dicha determinación interna del alma subjetiva, la corporalidad es determinada como ser inmediato y exterior, y como barrera: es, de modo más determinado, el dividirse del alma, como simple ser por sí en sí mismo, contra su primera naturalidad e inmediatidad; el alma así no está ya en la primera identidad inmediata, sino que como externa, debe ser primero rebajada a tal inmedia-

tividad. El corporizarse de las sensaciones determinadas, es, además, él mismo determinado (§ 401); y la corporalidad inmediata es una posibilidad particular (un lado especial de su distinción, un órgano especial de su sistema orgánico) para un fin determinado. El formarse y modelarse de tal fin en el alma, consiste en que la idealidad, que es en sí el elemento material en general y de la corporalidad determinada, ha sido puesta como idealidad, a fin de que el alma, según la determinación de su representar y querer, exista en ella como sustancia. De tal manera en la habilidad, la corporabilidad es permeable y es instrumento; de donde, como la representación (por ejemplo, una serie de notas) está en mí, así también el cuerpo sin obstáculo y fácilmente la manifiesta con exactitud.

La forma del hábito abraza todas las especies y grados de la actividad del espíritu; la determinación más exterior, la especial del individuo, ya esté en posición directa, es, mediante el querer de él, hecha hábito: una posición inmediata inconsciente, la cual es siempre cosa de su querer continuado; el

hombre está en pie sólo porque y en cuanto quiere, y sólo por tanto tiempo cuanto él conscientemente quiere. Igualmente ver, etcétera, es el hábito concreto, el cual reúne inmediatamente en un simple acto las muchas determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del intelecto, etcétera. El pensamiento del todo, libre, activo, en el elemento puro de sí mismo, tiene necesidad, igualmente, del hábito y de la facilidad, esta forma de la inmediatividad, mediante la cual él es propiedad dócil y sin impedimento del yo mismo particular. Sólo mediante tal hábito existo yo como ser pensante por mí. También esta inmediatividad de la posesión de sí pensante contiene la corporalidad (la falta de hábito y el proseguir largamente el pensamiento, produce mal de cabeza); el hábito disminuye esta sensación, porque hace de la determinación natural una inmediatividad del alma. El hábito desarrollado y activo en el campo espiritual en cuanto tal, es, sin embargo, el recuerdo y la memoria; y sería preciso considerarla más ampliamente en seguida.

Del hábito se suele hablar de modo des-

preciativo, y es tomado como algo no viviente, accidental y particular. Ciertamente, un contenido completamente accidental es capaz, como todo, otro de las formas del hábito; y es, precisamente, el hábito de la vida lo que produce la muerte o, hablando del todo abstractamente, es la muerte misma. Pero, a la vez, es la cosa más esencial a la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual; a fin de que el sujeto sea como inmediatez concreta, como idealidad del alma; a fin de que el contenido religioso, moral, etc., pertenezca a él como a este sí mismo, a él como a esta alma, y no sea en él sólo en sí (como disposición), ni como sensación o representación pasajera, ni como interioridad abstracta separada del hacer y de la realidad sino en su ser. En el tratado científico del alma y del espíritu se suele hablar del hábito, o porque se le considera como algo de que se puede hacer poco aprecio, o más bien, también, porque pertenece a las determinaciones más difíciles.

C) EL ALMA REAL

§ 411

El alma, en su corporalidad, formada y hecha suya propia, está como sujeto singular por sí, y la corporalidad es, por tal modo, la exterioridad en cuanto predicado en el cual el sujeto se refiere sólo a sí; esta exterioridad no representa así sino al alma, y es el signo de ésta. Siendo el alma, dicha identidad del interior con el exterior, que está subordinado al interior, es real; tiene en su corporalidad su figura libre, en la cual se siente y se da a sentir, y que, con la obra de arte del alma tiene expresión humana patonómica y fisionómica.

A la expresión humana pertenece, por ejemplo, la posición eréctil en general; la formación, en especial, de la mano como el instrumento absoluto, de la boca, risa, llanto, etc., y el tono espiritual difundido sobre el todo, el cual manifiesta inmediatamente el cuerpo como el aspecto externo de una naturaleza más alta. Este tono es una modi-

ficación tan leve, indeterminada e inefable, porque la figura en su exterioridad es algo de inmediato y natural, y, por tanto, puede ser solamente un signo indeterminado y del todo imperfecto para el espíritu, y no puede representarlo como él es por sí mismo, como universal. Para el animal, la forma humana es el modo más alto en que el espíritu se le aparece. Pero para el espíritu, la forma es sólo su primera aparición, y la lengua es su expresión más completa. La figura es, sí, su más próxima existencia; pero es a la vez en su determinación fisionómica y patonómica, para él algo accidental. El haber pensado elevar la fisionómica, y más aún la craneoscopia a ciencias, ha sido uno de los más vacíos caprichos que se pueden concebir, aun más vacío que la *signatura rerum*, mediante la cual de la figura de las plantas debía ser conocida la fuerza curativa.

§ 412

En sí la materia no tiene en el alma ninguna verdad; en cuanto por sí, el alma se separa de su ser inmediato y se lo pone enfrente como corporalidad, que no puede ha-

cer ninguna resistencia al penetrar del alma. El alma que se ha opuesto a sí su ser, y lo ha superado y lo ha determinado como ser suyo, ha perdido el significado del alma de la inmediatividad del espíritu. El alma real en el hábito de sentir y de sentimiento concreto de sí, es en sí la idealidad que es por sí de sus determinaciones; en su exterioridad se recuerda en sí y es relación infinita a sí. Este ser por sí de la universalidad libre es el despertar más alto del alma que se hace yo, de la universalidad abstracta, en cuanto ella es para la universalidad abstracta; la cual es así pensamiento y sujeto para sí, y, esto, es determinadamente sujeto del juicio, en que el sujeto excluye de sí la totalidad natural de sus determinaciones como un objeto, un mundo que le es exterior, y se refiere a éste de modo que en él es inmediatamente reflejado en sí. Tal es la conciencia.

B

La fenomenología del espíritu

La conciencia

§ 413

La conciencia constituye el grado de la reflexión o de la relación del espíritu, del espíritu en cuanto apariencia. El yo es la relación infinita del espíritu a sí, pero como relación subjetiva, como certidumbre de sí mismo; la identidad inmediata del alma natural es elevada a dicha identidad con sí pura e ideal; el contenido de aquélla es objeto para éste, reflexión que está por sí. La libertad pura y abstracta para sí hace salir de sí su determinación, la vida natural del alma, como igualmente libre, como objeto independiente. Este objeto, como exterior a él, es aquello de lo cual el yo es primeramente consciente; y así es conciencia. El yo como dicha negatividad absoluta, es en sí, es la identidad en el ser otro; el yo es él mismo e incluye el objeto como algo su-

perado en sí; es un lado de la relación, y es toda la relación: es la luz que se manifiesta a sí misma y también a otra.

§ 414

La identidad del espíritu con sí, la identidad puesta primeramente cual yo, es solamente la idealidad abstracta y formal del espíritu. Como alma en la forma de universalidad sustancial, es ahora la reflexión subjetiva en sí, referida a esta sustancialidad como al negativo de sí, que está más allá de él y es oscuro. La conciencia es, por tanto, como la relación en general, la contradicción de la independencia de los dos lados y de su identidad, en la cual los dos lados son suprimidos. El espíritu como yo, es esencia; pero como la realidad es puesto en la esfera de la esencia, inmediata y a la vez idealmente, el espíritu es como la conciencia, solamente el aparecer del espíritu.

§ 415

Puesto que el yo para sí es solamente, en cuanto identidad formal, el movimiento dialéctico del concepto, la consecutiva deter-

minación de la conciencia no es para él como su actividad; pero es en sí, y a él le parece cambio del objeto. La conciencia aparece diversa, por tanto, diversamente determinada según la diversidad del objeto dado, y su formación gradual como un cambio de las determinaciones de su objeto. El yo, el sujeto de la conciencia, es pensamiento; la sucesiva determinación lógica del objeto es lo que es idéntico en el sujeto, y objeto, la conexión absoluta de los dos a aquello por lo cual el objeto es propiedad del sujeto.

La filosofía kantiana puede ser considerada más determinadamente como la que ha concebido el espíritu como conciencia y que contiene solamente determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del espíritu. Considera el yo como relación con alguna cosa que está más allá, que en su determinación abstracta se llama la cosa en sí; y concibe la inteligencia como el querer solamente, según esta finalidad. Si tal filosofía llega en el concepto del juicio reflexionante, a la idea del espíritu, a la sujeto-objetividad, a un intelecto intuitivo, etcétera, como también a la idea de la na-

turalidad, esta idea misma viene a su vez a ser rebajada a un fenómeno; esto es, a una máxima subjetiva. Por esto es de considerar como una justa interpretación de esta filosofía, la de Reinhold, que la concibe como una teoría de la conciencia, bajo el nombre de facultad representativa. La filosofía fichtiana tiene el mismo punto de vista, y el no yo es determinado sólo como objeto del yo, sólo en la conciencia; se revela como choque infinito; esto es, como cosa en sí. Ambas filosofías muestran de este modo que no han llegado ni al concepto, ni al espíritu, tal como éste es en sí y por sí, sino sólo al espíritu, como es en relación con otro.

En relación con el espinosismo es, por el contrario de observar, que el espíritu, en el juicio mediante el cual se constituye como yo, como subjetividad libre contra la determinación, proviene de la sustancia, y la filosofía, por tanto, siendo para ella tal juicio determinación absoluta del espíritu, proviene del espinosismo.

§ 416

El fin del espíritu, como de la conciencia, es hacer idéntica su apariencia con su esencia, elevar la certidumbre de sí misma a la verdad. La existencia que él tiene en la conciencia, tiene su finalidad en que es la relación formal a sí, es mera certeza; como el objeto sólo abstractamente es determinado, como lo que es suyo—o el espíritu es reflejado en el objeto sólo en sí, como yo abstracto—, esta existencia tiene ahora un contenido que no es el suyo.

§ 417

Los grados de esta elevación de la certidumbre a la verdad, son los siguientes; el espíritu es:

- a) Conciencia general, la cual tiene un objeto como tal;
- b) Autoconciencia, para la cual el yo es el objeto;
- c) Unidad de la conciencia y de la auto-

conciencia, de modo que el espíritu contempla el contenido del objeto como sí mismo, y su sí mismo como determinado en sí y por sí; lo que es la razón, el concepto del espíritu.

A

La conciencia como tal

a') LA CONCIENCIA SENSIBLE

§ 418

La conciencia es primeramente la conciencia inmediata, y su relación con el objeto es por esto la simple inmediata certidumbre de éste; el objeto mismo es, por consiguiente, determinado además como inmediato, como tal que es, y es en sí reflejo además como inmediatamente singular. Esta es la conciencia sensible.

La conciencia como relación, contiene sólo las categorías pertenecientes al yo abstracto o pensamiento formal, que son para ella determinaciones del objeto (§ 415). La conciencia sensible sabe por esto, sólo de este como de un algo, el cual es una cosa existente, un singular, y así sucesivamente. Ella aparece la más rica en el conteni-

do; pero es la más pobre de pensamiento. Aquel rico contenido está construído por las determinaciones del pensamiento; éstas son la materia de la conciencia (§ 414), aquel sustancial y cualitativo, que en la esfera antropológica el alma es y encuentra en sí. La reflexión del alma en sí, el yo, separa de sí esta materia y le da primeramente la determinación del ser. La individualidad espacial y temporal, y el aquí y el ahora—como en la fenomenología del *espriritu*, págs. 25 y siguientes, ya he determinado el objeto de la conciencia sensible—pertenece propiamente al intuir. El objeto es aquí primeramente sólo según la relación que él tiene con la conciencia; relación que consiste en su ser determinado como algo de exterior a la conciencia, no aun como externo en sí mismo o como exterioridad.

§ 419

Lo sensible, como algo, deviene un otro; la reflexión del algo en sí, la cosa, tiene muchas propiedades; y en cuanto singular tiene en su inmediatividad múltiples predi-

cados. Los muchos singulares de la sensibilidad devienen por esto algo de amplio—una multiplicidad de relaciones, de determinaciones reflexivas y de universalidades—. Estas son determinaciones lógicas puestas mediante el principio pensante, esto es aquí, mediante el yo. Pero para el mismo yo, en cuanto aparece, el objeto se ha cambiado de tal modo. La conciencia sensible, en esta determinación del objeto, es el percibir.

b') EL PERCIBIR

§ 420

La conciencia que ha ido más allá de la sensibilidad, quiere tomar el objeto de su verdad, no como meramente inmediato, sino como mediato reflejado en sí y universal. El objeto es, por consiguiente, una ligazón de determinaciones sensibles con determinaciones de pensamiento ampliadas, referidas a relaciones y nexos concretos, por lo que la identidad de la conciencia con el objeto no es ya aquella abstracta de la certeza, sino la determinada: un saber

El primer grado de la conciencia, en el cual la filosofía kantiana concibe el espíritu, es el percibir, que es en general el punto de vista de nuestra conciencia ordinaria, y más o menos el de las ciencias. Se parte de las certidumbres sensibles de singulares; a percepciones y observaciones, que deben ser elevadas a la verdad, siendo contempladas en su relación, reflexionando sobre ellas, y en general, haciéndose según categorías determinadas, algo de necesario y universal.

§ 421

Esta conjunción de lo singular y de lo universal, es una mezcla, porque lo singular resta un ser yacente en el fondo, y firme contra lo universal; el cual es a la vez referido. Ella es, por tanto, la contradicción multilateral, especialmente entre las cosas singulares de la percepción sensible, que deben constituir el fundamento de la experiencia universal, y la universalidad, que debe ser más bien ella la esencia y el fundamento; y luego de la singularidad que constituye la independencia tomada en su contenido concreto, con las múltiples pro-

piedades que son más bien libres de este vínculo negativo, y las unas de las otras, materias universales independientes (véase 123 y siguientes), etc. Aquí tenemos propiamente en el modo más concreto, la contradicción de lo finito a través de todas las formas de las esferas lógicas, en cuanto el algo es determinado como objeto (v. 194 y siguientes.)

g') EL INTELECTO

§ 422

La próxima verdad del percibir es que el objeto es más bien apariencia, y contra ésta su reflexión en sí es un interior que está por sí, y un universal. La conciencia de este objeto es el intelecto. Aquel interior es, de una parte, la multiplicidad superada de lo sensible, y de este modo la identidad abstracta; pero de otra parte contiene por esto también la multiplicidad, pero como diferencia interna o simple, la cual en el cambio del fenómeno permanece idéntica con sí. Esta diferencia simple es el reino de las le-

yes del fenómeno, la copia del fenómeno como algo fijo y universal.

§ 423

La ley, que es primero la relación de determinaciones universales y permanentes, tiene en cuanto su diferencia es la interna, su necesidad en sí misma; una de las determinaciones como no siendo distinta exteriormente de la otra, yace inmediatamente ella misma en la otra. La diferencia interna es, sin embargo, por tal modo, lo que en verdad es la diferencia en sí misma, o la diferencia que no es diferencia. En esta determinación de forma, en general es en sí la conciencia desaparecida; la cual, como tal, contiene la independencia del sujeto y del objeto, el uno con el otro; el yo tiene como juzgante, un objeto que no es distinto de él; se tiene en sí mismo: es autoconciencia.

B

La autoconciencia

§ 424

La verdad de la conciencia es la autoconciencia, y ésta es el fundamento de aquélla; de modo que en la existencia, toda conciencia de otro objeto, es autoconciencia; yo soy el objeto como mío (él es mi representación): yo, por tanto, soy en él, yo mismo. La expresión de la autoconciencia es yo=yo; libertad abstracta, idealidad pura—. Así ella es sin realidad, porque ella misma, el objeto de sí, no es un objeto, no habiendo ninguna diferencia entre el objeto y ella.

§ 425

La autoconciencia abstracta es la primera negación de la conciencia; por esto también es grabada con un objeto exterior y formalmente con la negación de sí misma. Así

ella es a la vez el grado antecedente, la conciencia; y es la contradicción de sí como autoconciencia, y de sí como conciencia. Como la última es la negación en general, es ya en sí superada en el yo=yo, ella, como dicha certeza de sí misma frente al objeto, es el impulso de poner lo que es en sí—; esto es, a dar contenido y objetividad al saber abstracto de sí, y, por el contrario, a librarse de su sensibilidad, suprimir la objetividad dada y ponerla idéntica con sí. Las dos cosas hacen una sola, que es la identificación de su ser conciencia y ser autoconciencia.

a') EL APETITO

§ 426

La autoconciencia en su inmediatividad, es un singular y un apetito; es la contradicción de su abstracción, que debe ser objetiva, o de su inmediatividad, que tiene la forma de un objeto exterior, y debe ser subjetiva. Por la certeza de sí misma, certeza que procede de la supresión de la conciencia,

el objeto es determinado como un nada, y un nada es, además, por la relación de la autoconciencia con el objeto, su idealidad abstracta.

§ 427

La autoconciencia es por esto, en sí, en el objeto, que por este respecto es adecuado al impulso. En la negación de los dos momentos unilaterales, la cual es la actividad propia del yo, esta identidad deviene para el yo. El objeto no puede hacer ninguna resistencia a esta actividad, siendo en sí y para la conciencia lo que está privado de independencia; la dialéctica, cuya naturaleza es suprimirse, existe aquí como aquella actividad del yo. El objeto dado es puesto de este modo subjetivamente, y la subjetividad se despoja de su unilateralidad y se hace objetiva a sí misma.

§ 428

El producto de este proceso es que el yo se une con sí mismo, y así, satisfecho por sí, es real. En el respecto exterior, el yo, en este retorno, permanece primero determina-

do como singular, y se mantiene como tal, porque se refiere sólo negativamente al objeto privado de independencia; y éste, por consiguiente, es sólo consumado. El apetito es, pues, en su satisfacción, en general, destructor, como según su contenido es egoístico; y como la satisfacción ha acaecido sólo en el singular, y éste es transeunte, en la satisfacción se engendra otra vez el apetito.

§ 429

Pero el sentimiento de sí que el yo tiene en la satisfacción, no queda, según el lado interno o en sí, en el ser por sí abstracto, o solamente en su individualidad, si no que en cuanto es la negación de la inmediatividad y de la individualidad, el resultado contiene la determinación de la universalidad y de la identidad de la autoconciencia con su objeto. El juicio o el dividirse de esta autoconciencia, es la conciencia de un objeto libre, en el cual el yo tiene el saber de sí como yo; pero este sí es aún fuera de sí.

b') LA AUTOCONCIENCIA RECOGNOSCITIVA

§ 430

Hay una autoconciencia para una autoconciencia, primero inmediatamente como un otro para un otro. Yo contemplo en aquélla como yo, inmediatamente a mí mismo; pero contemplo también allí un objeto, que es inmediatamente existente, y, como yo, es absolutamente otro e independiente frente a mí. La supresión de la individualidad de la autoconciencia era la primera supresión; ella es de tal modo determinada solamente como particular. Tal contradicción da el impulso a mostrarse como un sí mismo libre, y a ser para un otro en cuanto tal, y este es el proceso del reconocimiento.

§ 431

Es una lucha, puesto que yo no puedo saberme como mí mismo en el otro, hásta que el otro es para mí otra existencia inmediata; yo soy por esto dirigido a suprimir esta su inmediatidad. Igualmente yo no puedo ser

reconocido como inmediato, sino en cuanto yo suprimo en mí mismo la inmediatividad, y de este modo doy existencia a mi libertad. Pero esta inmediatividad es a la vez la corporalidad de la autoconciencia, en la cual, como en su signo e instrumento, tiene ella su propio sentimiento en sí, y su ser para otros y su relación, que hace de mediadora con aquéllos.

§ 432

La lucha del reconocimiento es, pues, de vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone la vida de la otra en peligro, y en peligro también incurre ella, pero sólo en peligro, ya que igualmente cada una se vuelve a la conservación de su vida cual existencia de su libertad. La muerte de la una, la cual, por un lado, resuelve la contradicción mediante la negación abstracta, por lo mismo, brutal, de la inmediatividad, es luego, respecto al lado esencial—esto es, respecto a la existencia del reconocimiento, que allí es a la vez superada—, una contradicción nueva y más alta que la primera.

§ 433

Como la vida es tan esencial como la libertad, la lucha termina primeramente como negación unilateral con la desigualdad; esto es, que uno de los dos combatientes prefiere la vida, se mantiene como autoconciencia singular, pero abandona su pretensión al reconocimiento; pero el otro se aferra a su relación con sí mismo, y es reconocido por el primero como un supeditado. Esta es la relación de la señoría y de la servidumbre.

La lucha del reconocimiento y la sumisión a un señor, es el fenómeno de donde surge la convivencia de los hombres como comienzo de los estados. La fuerza, que es fundamento en este fenómeno, no es por esto fundamento del derecho, aunque sea el momento necesario y justificado en el traspasar de la condición de la autoconciencia, la cual está inmersa en el apetito y en la individualidad a la condición de la autoconciencia universal. Es el comienzo externo o fenoménico de los estados, no ya su principio sustancial.

§ 434

Esta relación, por una parte implica que se tengan en común las necesidades y las solicitudes para la satisfacción de ellas, debiendo el medio de la señoría, el siervo, ser igualmente mantenido en la vida. A la brutal destrucción del objeto inmediato, se sustituye la adquisición, el mantenimiento y la elaboración de aquel objeto, que es como el término medio en que los dos extremos de la independencia y de la dependencia se unen. La forma de la universalidad en la satisfacción de la necesidad, es un medio duradero y una providencia que contempla y asegura el porvenir.

§ 435

En segundo lugar respecto a la diferencia, el señor tiene en el siervo y en sus servicios la mira del prevalecer de su ser por sí singular, y, esto es, mediante la supresión del ser por sí inmediato, que cae en un otro. Pero éste el siervo en el servicio del señor, va afirmando su singular y propia vo-

luntad; suprime la inmediatividad interna del apetito, y en este enajenamiento de sí y en el temor del señor, da principio a la sabiduría. Lo que constituye el paso a la autoconciencia universal.

g') LA AUTOCONCIENCIA UNIVERSAL

§ 436

La autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en un otro sí mismo, cada uno de los cuales, como individualidad libre, tiene independencia absoluta; pero en virtud de la negación de su inmediatividad o apetito no se distingue del otro; es universal y objetivo, y tiene la objetividad real como reciprocidad; de modo que él se sabe reconocido en el otro individuo libre, y lo sabe en cuanto reconoce al otro y lo sabe libre.

Este reaparecer universal de la autoconciencia, el concepto, que se sabe en su objetividad como subjetividad idéntica con sí y, por tanto, universal, es la forma de conciencia propia a la sustancia de toda espiritua-

lidad esencial de la familia, de la patria, del Estado, como de todas las virtudes del amor, de la amistad, del valor, del honor, de la gloria. Pero este aparecer de lo sustancial, puede ser también mantenido dividido de lo sustancial y fijado por sí como honor vacío de contenido, vanagloria, etc.

§ 437

La unidad de la conciencia y de la autoconciencia, contiene primero los singulares como aparente el uno en el otro. Pero su diferencia es en esta identidad la diversidad del todo indeterminada, o, más bien, una diferencia que no es diferencia. Su verdad es, por tanto, la universalidad y objetividad que es en sí y por sí de la autoconciencia: lo que es la razón.

La razón, como la idea (§ 213), aparece aquí en la siguiente determinación. El contraste del concepto y de la realidad en general, de la cual ella es la unidad, ha alcanzado la forma más precisa del concepto que existe por sí de la conciencia, y del concepto que existe exteriormente frente a ella.

c) **La razón**

§ 438

La verdad en sí y por sí que es la razón, es la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad. La universalidad de la razón tiene por esto el significado del objeto que en la conciencia como tal es dado solamente, pero que es ahora él mismo universal, y abraza y compenetra el yo, y además el del puro yo, de la pura forma que sobrepasa el concepto y lo encierra en sí.

§ 439

La autoconciencia, o sea la certeza de que sus determinaciones, son tanto objetivas — determinaciones de la esencia de las cosas —, cuando sus propios pensamientos, es la razón, la cual, en cuanto es dicha identidad, es, no sólo la sustancia absoluta, sino la verdad como saber. Puesto que la verdad

tiene aquí por determinación peculiar, por forma inmanente, el concepto puro que existe por sí, el yo, la certeza de sí mismo como universalidad infinita. Esta verdad que sabe, es el espíritu.

C

Psicología

EL ESPÍRITU

§ 440

El espíritu se ha determinado como verdad del alma y de la conciencia, de aquella totalidad simple e inmediata y de este saber, el cual ahora como forma infinita no está limitado por aquel contenido, no está en relación con él como objeto, sino que es saber de la totalidad sustancial, ni subjetiva ni objetiva. El espíritu comienza, por lo tanto, sólo por su propio ser, y se refiere sólo a sus determinaciones propias.

La psicología considera, por tanto, las facultades y los modos universales de actividad del espíritu en cuanto tal, la intuición, la representación, la memoria, etc., el apetito, etc., por una parte, sin el contenido que se encuentra en el representar empírico, y

también en el pensar como en el apetecer y querer; por otra parte, sin la forma por la cual aquellas actividades son en el alma como determinaciones naturales, y en la conciencia misma como un objeto de ella existente por sí. Esta no es, por lo demás, una abstracción arbitraria; el espíritu consiste, precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural, como sobre la complicación con un objeto exterior, o sea sobre la materialidad en general: lo que es resultado de su concepto. El espíritu ahora sólo tiene que hacer esto: realizar este concepto de su libertad, esto es, suprimir sólo la forma de la inmediatidad con la cual comienza otra vez. El contenido que es elevado a intuición son sus sensaciones, como son sus intuiciones las que son cambiadas en representaciones, y así sucesivamente, las representaciones cambiadas en pensamientos, etc.

§ 441

El alma es finita en cuanto es determinada inmediatamente por la naturaleza; la conciencia, en cuanto tiene un objeto; el espíritu, en cuanto tiene en su saber, no ya un

objeto, sino una determinación; esto es, mediante su inmediatidad, y es el mismo por el hecho de ser subjetivo, o sea que es en cuanto concepto. Y es indiferente lo que es determinado como su concepto y lo que es determinado como realidad de él. La razón absolutamente infinita y objetiva puesta como concepto del espíritu, es la realidad del saber o la inteligencia; o tomado el saber como concepto, su realidad es dicha razón, y la realización del saber es el apropiarse la razón. La finidad del espíritu consiste, por tanto, en esto: que el saber no comprende al ser en sí y por sí de su razón, y también, que la razón no se ha dado una plena manifestación en el saber. La razón es a la vez, en tanto finita, sólo en cuanto es la libertad absoluta; por esto se presupone a su saber y de tal modo se hace finita, y es el eterno movimiento de suprimir esta inmediatidad, de comprenderse a sí misma y de ser conocimiento de la razón.

§ 442

El progresar del espíritu, es desarrollo; en cuanto su existencia. el saber tiene en sí

mismo la determinación en sí y por sí, esto es, la racionalidad, como su contenido y fin, por lo que la actividad del traducirse en acto, es en su pureza nada más que el paso formal a la manifestación y, con esto, el retorno a sí mismo. En cuanto al saber afecto de su primera determinación, es meramente abstracta y formal; el fin del espíritu es producir el cumplimiento objetivo, y con esto, a la vez, la libertad de su saber.

No hay que pensar aquí en el desarrollo del individuo que se liga con el desarrollo antropológico. Según aquél las facultades y las fuerzas son consideradas como se presentan sucesivamente y se manifiestan en la existencia; proceso a cuyo conocimiento por un cierto tiempo (por la filosofía condillaquiana), ha sido atribuído un gran valor, como si un tal supuesto aparecer natural debiese iluminar la génesis de las facultades y explicarlas. No es de desconocer en este procedimiento la tendencia a hacer comprensibles los múltiples modos de actividad del espíritu en la unidad de éste y a descubrir un vínculo de necesidad. Pero las categorías usadas para ello son, en general,

de pobre especie. Sobre todo, la determinación dominante es que lo sensible es tomado, y ciertamente con razón, como lo primero, como la base inicial; pero de este punto de partida, las determinaciones ulteriores aparecen como si procediesen sólo de un modo afirmativo, y es desconocido y olvidado el momento negativo de la actividad del espíritu, mediante el cual aquella materia es espiritualizada y suprimida como sensible. Lo sensible es en aquella posición, no sólo el primer momento empírico, sino que queda de un modo que es la base verdaderamente sustancial.

Igualmente, si las actividades del espíritu son contempladas sólo como manifestaciones, fuerzas en general algo marcado con la determinación de utilidad, esto es, como finales para cualquier otro interés de la inteligencia o del alma, no hay ningún objeto final. Este puede ser sólo el concepto mismo, y la actividad del concepto sólo puede tener a sí mismo por fin, suprimir la forma de la inmediatividad y de la subjetividad, alcanzarse y comprenderse a sí mismo, liberarse haciéndose sí mismo. De tal

modo, las llamadas facultades del espíritu en su diferenciabilidad, son de considerar sólo como grados de esta liberación. Y esto sólo es de tener como consideración racional del espíritu y de sus diversas actividades.

§ 443

Como la conciencia tiene por objeto el grado antecedente, que es el alma natural (§ 413), así también el espíritu tiene, o más bien hace, su objeto: la conciencia, esto es, siendo ésta sólo en sí la identidad del yo con su otro (§ 415), el espíritu la pone por sí, de modo que solamente él conoce esta unidad concreta. Las producciones del espíritu siguen en conformidad con las determinaciones racionales, esto es, que el contenido es tanto aquello que es en sí como es lo suyo (del espíritu), según la libertad. Así, siendo el espíritu determinado en su principio, esta determinación es doble: la del ser y la del suyo; según la primera, debe encontrar en sí alguna cosa como tal que es; según la otra, ponerlo solamente como lo suyo. Por esto, el camino del espíritu es:

a) Ser teórico, tener que habérselas con lo racional como con su determinación inmediata, y ponerlo ahora como suyo, o librar el saber del supuesto, y, por consiguiente, de su abstracción, y hacer subjetiva la determinación. Y como el saber es de este modo en sí y para sí determinado, y la determinación es puesta como suya, y, por consiguiente, como libre inteligencia, el espíritu es:

b) Querer, espíritu práctico, el cual es primeramente también formal, tiene un contenido solamente como suyo; quiere inmediatamente, y libera su volición de su subjetividad como de la forma unilateral de su contenido, de modo que el espíritu

c) se hace espíritu libre cuando aquella doble unilateralidad es superada.

§ 444

El espíritu teórico, como el práctico, están aún en la esfera del espíritu subjetivo en general. No deben ser distinguidos como pasivos y activo. El espíritu subjetivo es productivo; pero sus producciones son formales. Respecto al interior, la producción del

espíritu teórico es sólo el mundo ideal de éste, y la conquista de la autodeterminación abstracta en sí. El espíritu práctico tiene que habérselas, en verdad, sólo con autodeterminaciones de su propia materia, pero además es también formal, y, por consiguiente, tiene un contenido ilimitado, en favor del cual conquista la forma de la universalidad. Respecto al exterior, siendo el espíritu subjetivo unidad del alma y de la conciencia, y, por consiguiente, también unidad provista de ser en una realidad antropológica y conforme a la conciencia, sus productos son el campo teórico, la palabra, y en el práctico (que no es aún hecho y acción) el goce.

La psicología pertenece, como la lógica, a aquellas ciencias que en los tiempos modernos han sacado el menor provecho de la más general cultura del espíritu y del concepto más profundo de la razón; se encuentra aún siempre en una condición bastante inferior. A la psicología, en verdad, en la tendencia kantiana de la filosofía, ha sido atribuída una mayor importancia; se ha dicho, incluso, que ella, y en su estado empírico, debe constituir la base de la metafísica;

como aquella ciencia que no consiste en otra cosa que en comprender empíricamente los hechos de la conciencia humana, y en cuanto hechos, así como son dados, y analizarlos. Con tal posición asignada a la psicología, en la cual es mezclada con formas sacadas del punto de vista de la conciencia y con conocimientos antropológicos, no se ha cambiado nada sobre su condición misma, sino que solamente se ha añadido esto: que también para la metafísica y para la filosofía en general, como para el espíritu en cuanto tal, se ha renunciado al conocimiento de la necesidad de aquello que es en sí y por sí; se ha hecho renuncia del concepto y de la verdad.

El espíritu teórico

§ 445

La inteligencia se encuentra determinada; esta es su apariencia, de la cual parte en su inmediatidad; como saber, sin embargo, la inteligencia consiste en poner como suyo propio lo que ha encontrado. Su actividad se refiere a la forma vacía a encontrar la razón; y su fin es que su concepto sea para ella; esto es, tiene por fin ser razón para sí; con lo cual a la vez el contenido se hace racional para ella. Esta actividad es el conocer. El saber formal de la certeza, ya que la razón es concreta, se eleva a saber determinado y conforme al concepto. La marcha de esta elevación es ella misma racional; y es un paso necesario, y determinado mediante el concepto el que una determinación de la actividad inteligente (de

una llamada facultad del espíritu) da hacia otra. La refutación de la apariencia, el encontrar lo racional que es el conocer, parte de la certidumbre, esto es, de la fe de la inteligencia en su capacidad para el saber racional y en la posibilidad que tiene de apropiarse la razón; la cual razón, precisamente, la inteligencia y el contenido son en sí.

La distinción de la inteligencia y el querer tiene, con frecuencia, el sentido inexacto de que ambos son tomados como existencias fijas separadas entre sí; de modo que el querer pueda ser sin la inteligencia, o la actividad de la inteligencia sin el querer. La posibilidad de que, como se dice, el intelecto pueda ser formado sin el corazón, y el corazón sin el intelecto, y que sean de un modo unilateral corazones ininteligentes e inteligencias sin corazón, prueba en todo caso solamente, que hay existencias malas y no verdaderas en sí; pero no es propiamente la filosofía la que debe tomar dichas no verdades de la existencia y de la representación como verdad, y lo que es malo como naturaleza de la cosa. Una multitud de otras formas que son empleadas por la

inteligencia: que ésta reciba impresiones del exterior y las admita; que las representaciones nazcan mediante influencias de cosas exteriores como causas, etc., pertenecen a ciertas categorías y a un punto de vista, que no es el punto de vista del espíritu y de la consideración filosófica.

Una forma favorita de reflexión es la de las fuerzas y facultades del alma, de la inteligencia o del espíritu. La facultad, como la fuerza, es la determinación fijada de un contenido, representado como reflexión en sí. La fuerza (§ 136) es, ciertamente, la intimidad de la forma del interior y del exterior; pero su finidad esencial implica la indiferencia del contenido para con la forma (ívi., observ.). De aquí nace la irracionalidad, que, mediante esta forma reflexiva y la consideración del espíritu como una multitud de fuerzas, es introducida, tanto en el espíritu como en la naturaleza. Lo que puede ser distinto en su actividad, es fijado como una determinación independiente; y por este modo el espíritu es reducido a una colección osificada y mecánica. Ni hay diferencia alguna en sí; en lugar de facultades

y fuerzas se usa la expresión actividades. Igualmente el aislar las actividades hace del espíritu nada más que un agregado; y lleva a considerar la relación de las actividades como una relación exterior y accidental.

La actividad de la inteligencia en cuanto espíritu teórico, ha sido llamada conocer: no en el sentido de que ésta, entre otras cosas, también conozca, y además de esto, intuya, represente, recuerde, imagine, etc. Dicha posición está en dependencia de aquel aislamiento, ya censurado, de la actividad del espíritu; pero además se relaciona también con esto la gran cuestión de los tiempos modernos: si es posible verdadero conocimiento, esto es, el conocimiento de la verdad, y que si afirmamos que no es posible, debemos abandonar la empresa. Las muchas consideraciones, razones y categorías, con las cuales una reflexión extrínseca hincha el cuerpo de tal cuestión, son liquidadas en otro lugar. Cuanto más extrínsecamente se comporta aquí el intelecto, tanto más el sujeto, que es simple, se hace para él complicado. Aquí encuentra su lugar el simple concepto del conocer, que se contrapone al punto

de vista general de la cuestión; esto es, a aquel se pone en cuestión la posibilidad del conocer verdadero en general y se da como asunto de posibilidad y de arbitrio ejercitar el conocimiento o renunciar a él. El concepto del conocer se nos ha mostrado como el conocimiento mismo; la certidumbre de la razón, la realidad de la inteligencia es, pues, el conocer mismo. Se sigue de aquí que es una incongruencia hablar de inteligencia, y luego, a la vez, de la posibilidad o arbitrio del conocer. Pero el conocer es verdadero, precisamente, cuando la inteligencia lo actúa, esto es, pone el concepto del mismo por sí. Esta determinación formal tiene su sentido concreto en aquello mismo en que lo tiene el conocer. Los momentos de su actividad realizadora son el intuir, el representar, el recordar, etc.; estas actividades no tienen ningún otro sentido inmanente; su fin es el concepto del conocer (véase observ. 445). Sólo cuando son aisladas por una parte, se imagina que son útiles para otro fin que no para el conocer; por la otra, que dan por sí mismas satisfacción al conocimiento; y de este modo es alabada la riqueza del goce, del in-

tuir, del fantasear, etc. Ciertamente que también el intuir, el fantasear, etc., aislados, esto es, privados de inteligencia, pueden dar satisfacción; lo que en la naturaleza física es su determinación fundamental, el ser fuera de sí, el presentar los momentos de la razón inmanente esparramados, puede, por una parte, efectuar en la inteligencia el arbitrio; por otra parte, esto le sucede en cuanto ella misma es natural e inculta. La verdadera satisfacción; sin embargo—se suele conceder—, es dada sólo por un intuir compenetrado de intelecto y de espíritu, por un representar racional, por producciones de la fantasía compenetradas por la razón, y que representan ideas, etc., esto es, por la intuición o por la representación, etc., cognoscitiva. La verdad que es atribuída a tal satisfacción, consiste en que el intuir, el representar, etc., no es aislado, pero existe sólo como momento de la totalidad del conocer mismo.

a') INTUICIÓN

§ 446

El espíritu que en cuanto alma, es determinado naturalmente, en cuanto conciencia está en relación con esta determinación como con un objeto externo, pero en cuanto inteligencia, 1) encuentra su sí mismo determinado del siguiente modo. Es su agitarse obtuso en sí, en que está como si fuere material y en que tiene toda la materia de su saber. Con ocasión de la inmediatez, en la cual el espíritu es primero, es simplemente sólo como singular y como subjetivo en modo ordinario, y aparece, por consiguiente, como sensitivo.

También, primeramente (§ 399 sig.), el sentimiento se nos presenta como un modo de existencia del alma; pero el encontrar a la inmediatez tenía entonces, esencialmente, la determinación del ser natural o de la corporeidad; ahora tiene sólo abstractamente la determinación de la inmediatez en general.

§ 447

La forma del sentimiento es, que es, sí, una afección determinada; pero esta determinación es simple. Por tanto, un sentimiento, aunque su contenido es el más sólido y el más verdadero, tiene la forma de particularidad accidental, para no decir que su contenido puede ser, además, el más pobre y el más escaso de verdad.

Que el espíritu en su sentimiento tenga la materia de sus representaciones, es un supuesto muy general; pero más de ordinario es tomado en el sentido opuesto al que tiene aquí esta proposición. Contra la simplicidad del sentimiento se suele suponer, como originario, el juicio en general, la distinción de la conciencia en un sujeto y en un objeto. Así la determinación de la sensación es deducida por un objeto independiente exterior o interior. Aquí, en la verdad del espíritu, ha caído este punto de vista de la conciencia, que era opuesto a su idealismo, y la materia del sentimiento es puesta ya como inmanente al espíritu. En relación con el contenido, es prejuicio común que en el sen-

timiento haya más que en el pensamiento, y especialmente esto viene establecido respecto a los sentimientos morales y religiosos. La materia que el espíritu, como sensitivo, es, aparece también aquí como lo que es determinado en sí y por sí por la razón; por esto, todo contenido racional, y más particularmente todo contenido espiritual, entra en el sentimiento. Pero la forma del sí mismo de la individualidad que el espíritu tiene en el sentimiento, es la forma ínfima y peor, en la cual él no es ya como libre, como universalidad infinita, sino que su contenido es más bien como accidental, subjetivo, particular; sensación elaborada y veraz es la sensación de un espíritu culto que ha conquistado la conciencia de las diferencias determinadas de las relaciones esenciales, de las determinaciones veraces, etc., y en el cual esta materia rectificadada es aquella que entra en su sentimiento, esto es, que obtiene esta forma. El sentimiento es la forma inmediata, la forma más presente, en que el sujeto se comporta respecto de un determinado contenido; él reacciona en contra, primero, con su particular

sentimiento de sí; el cual puede muy bien ser más firme y comprensivo que un punto de vista unilateral del intelecto, pero es también otro tanto limitado y malo; en todo caso, es la forma de lo particular y de lo subjetivo. Cuando un hombre, discutiendo sobre un asunto, no apela a la naturaleza y al concepto de la cosa, o al menos a razones, a la universalidad del intelecto, sino a su sentimiento, no hay que hacer más que dejarlo; porque él, de este modo, se niega a aceptar la comunidad de la razón, y se encierra en su subjetividad aislada, en su particularidad.

§ 448

2) En el dividirse que realiza este encuentro inmediato, uno de los momentos es la dirección abstracta e idéntica del espíritu en el sentimiento, como en todas las demás ulteriores determinaciones suyas, es decir, la atención sin la cual nada existe para el espíritu: la memoria activa, el momento de aquello que es propio, pero como la autodeterminación aun formal de la inteligencia. El otro momento es, que la inteligencia pone

frente a ésta su interioridad, la determinación del sentimiento como una cosa que es, pero que es como una negatividad, como el abstracto ser otro de sí mismo. La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un ser fuera de sí; y lo arroja en el espacio y en el tiempo, que son las formas en que ella intuye. Para la conciencia, la materia es solamente objeto de ella, un otro relativo; pero la materia recibe del espíritu la determinación racional de ser lo otro de sí mismo (cfr. 247, 254).

§ 449

3) La inteligencia, como dicha unidad concreta de los dos momentos, esto es, de ser inmediatamente recordada en sí en esta materia exterior, y de ser en su recuerdo en sí sumergida en la exterioridad, es intuición.

§ 450

La inteligencia vuelve además esencialmente su atención sobre y para con esta su propia exterioridad; y es el despertarse a sí misma en su inmediatidad, su recordarse a sí en ella. De este modo la intuición es lo

concreto de la materia y de sí misma, su propio; por lo que no hay ya necesidad de la inmediatividad y de encontrar el contenido.

b') LA REPRESENTACIÓN

§ 451

La representación es, como la intuición recordada, el punto medio entre el inmediato encontrarse determinado de la inteligencia y la inteligencia misma en su libertad, que es el pensamiento. La representación es la propiedad de la inteligencia, aun provista de subjetividad unilateral; como esta propiedad es aún condicionada por la inmediatividad, no es en sí misma el ser. El camino de la inteligencia, en las representaciones, es hacer igualmente interna la inmediatividad, ponerse en sí misma intuitivamente, suprimirse en cuanto subjetividad de la interioridad, enajenarse de sí en sí misma, y ser en sí en su propia exterioridad. Pero como el representar comienza por la intuición y por la materia encontrada de la in-

tuición, esta actividad está aún afecta de tal diferencia, y sus producciones concretas son en sí aun síntesis, que sólo en el pensamiento llegan a la inmanencia concreta del concepto.

1) *El recordar*

§ 452

La inteligencia, recordando primeramente la intuición, pone el contenido del sentimiento en su interioridad, en su espacio propio y en su propio tiempo. Así, el contenido es: *aa)* Imagen liberada de su propia inmediatividad y del aislamiento abstracto, frente a otras imágenes recibidas en la universalidad del yo en general. La imagen no tiene ya la determinación completa que tiene la intuición, y es arbitraria o accidental aislada en general del lugar externo, del tiempo y del complejo inmediato en que ella estaba.

§ 453

bb) La imagen, por sí, es fugitiva, y la inteligencia misma, en cuanto atención es el tiempo, y también el espacio, el cuándo y el dónde de ella. Pero la inteligencia no es sólo la conciencia y el ser determinado, sino que, en cuanto tal, es el sujeto y el en sí de sus determinaciones: así recordada en la inteligencia, la imagen no es ya existente, conservada inconscientemente.

Concebir la inteligencia como este fondo tenebroso en que es conservado un mundo de muchas imágenes y representaciones, sin que ellas estén en la conciencia, es, por una parte, la exigencia genérica de concebir el concepto en cuanto concreto, como, por ejemplo, de pensar el germen de modo que contenga afirmativamente en una posibilidad virtual todas las determinaciones que en el desarrollo del árbol vienen después a adquirir existencia. La incapacidad de comprender este universal, concreto en sí, es tal, sin embargo, que permanece simple, y lo que ha dado ocasión a pensar que las representaciones particulares son conservadas en

fibras y puestos particulares; lo que es diverso debe tener esencialmente también una existencia espacial aislada. Pero el germen sale de las determinaciones existentes sólo en un otro, en el germen del fruto, para tornar, en su simplicidad, de nuevo a la existencia del ser en sí. Pero la inteligencia es como tal la existencia libre del ser en sí que en su desarrollo se recuerda en sí. Es de concebir, pues, por otra parte, la inteligencia como este fondo inconsciente; esto es: como lo universal existente, en el cual lo diverso no es puesto aún como discreto. Y, en verdad, este ser en sí es la primera forma de la universalidad que se ofrece en la representación.

§ 454

gg) Dicha imagen, abstractamente conservada, tiene necesidad, para existir, de una intuición existente; el recuerdo, propiamente dicho, es la relación de la imagen con una intuición, y, como subsunción de la intuición singular inmediata, bajo lo que es universal, por la forma, bajo la representación, que es el contenido mismo; así que la

inteligencia de la sensación determinada y de su intuición es interior a sí, y la conoce como lo que es ya suyo, y, a la vez, sabe ahora la imagen, primero solamente interna, como imagen inmediata de la intuición, y convalidada por ésta. La imagen, que en el fondo de la inteligencia era solamente su propiedad, es ahora con la determinación de la exterioridad poseída por ella. La imagen es puesta, por consiguiente, a la vez, como distinguible de la intuición, y separable de la negra noche en la cual primeramente está sumergida. La inteligencia es, pues, la virtud de poder enajenar su propiedad y de no tener ya necesidad para la existencia de ésta en ella de la intuición externa. Esta síntesis de la imagen interna por la existencia recordada, es la verdadera y propia representación, ya que lo interno tiene ahora la determinación de poder estar situado ante la inteligencia, y tener en ésta su existencia.

2) *La imaginación*

§ 455

aa) La inteligencia que es activa en esta posesión, es la imaginación reproductiva en salir fuera de las imágenes de la propia interioridad del yo, el cual ahora es la potencia dominadora de ellas. La relación más particular de las imágenes es la del espacio y del tiempo exteriores e inmediatos, que son conservados juntamente con ellas. Pero la imagen tiene solamente en el sujeto en que está conservada la individualidad en la cual las determinaciones de su contenido están ligadas. Su concreción inmediata, esto es, primeramente sólo espacial y temporal, que tiene como unidad en el intuir, está resuelta. El contenido reproducido, perteneciendo a la unidad idéntica con sí de la inteligencia, y siendo recabado de su depósito general, tiene una representación general, que sirve de relación asociativa de las imágenes, y representaciones que, según las va-

rias circunstancias, son más abstractas o más concretas.

Las llamadas leyes de la asociación de las ideas han tenido especialmente gran interés en el florecer de la psicología empírica, contemporánea de la decadencia de la filosofía. En primer lugar, no son ideas las que se asocian. En segundo lugar, aquellos modos de relaciones no son leyes; y sólo ya por ser tantas leyes sobre un solo objeto, revisten más bien un carácter arbitrario y accidental, que es lo contrario de una ley. Es accidental, en efecto, si aquello que se debe asociar es una imagen, o una categoría intelectual, igualdad o desigualdad, principio y consecuencia, etc. El proseguir en las imágenes y representaciones según la imaginación asociadora, es propiamente el juego de un representar privado de pensamiento, en el cual la determinación de la inteligencia en aún universalidad formal, en general; pero el contenido es el dado en las imágenes. Imágenes y representaciones, en cuanto se prescinde de la más exacta determinación de fondo que se ha indicado, son distintas respecto al contenido: la imagen es la representación sensi-

blemente más concreta; la representación— ya sea el contenido una imagen, o el concepto y la idea — tiene, en general, aunque sea algo perteneciente a la inteligencia; sin embargo, el carácter de algo de dado y de inmediato respecto al contenido. El ser, la condición en que la inteligencia se encuentra determinada, está unido aún a la representación; es la universalidad que aquella materia obtiene por medio del representar, es aún universalidad abstracta. La representación es el término medio en el silogismo de la elevación de la inteligencia. La conexión de los dos significados de la relación para consigo, esto es, del ser y de la universalidad, que son determinados en la conciencia como objeto y sujeto. La inteligencia integra el dato mediante el significado de la universalidad; y lo que es propio, lo que es interno, mediante aquello del ser (pero puesto por ella).— *Sobre la diferencia de representaciones y pensamiento*, cfr. Introd., § 20 observ.

La abstracción que tiene lugar en la actividad representadora, donde son producidas representaciones generales — y las repre-

sentaciones, como tales, tienen ya en sí la forma de la universalidad —, es expresada frecuentemente como el caer la una sobre la otra de muchas imágenes semejantes, y de este modo debe ser explicada. Pero para que este caer de la una sobre la otra no fuese del todo accidental, privada del concepto, debería ser admitida una fuerza atractiva de las imágenes semejantes, u otra cosa parecida, la cual sería a la vez la fuerza negativa, donde se eliminase lo que hay de desigual en las imágenes. Esta fuerza es, en efecto, la inteligencia misma, el yo idéntico con sí, que, con su recordar, les da inmediatamente la universalidad y subsume la intuición singular bajo la imagen hecha ya interna (§ 453).

§ 456

También la asociación de las representaciones ha de concebirse por esto mismo como la subsunción de las representaciones singulares bajo una universal; la cual constituye su conexión. Pero la inteligencia no sólo es en sí forma universal, sino que su interioridad es subjetividad, determinada en sí y con-

creta, de contenido propio que proviene de un interés cualquiera, de un concepto o idea que es en sí, en cuanto de un tal contenido se puede hablar por anticipación. La inteligencia es el poder sobre la masa de las imágenes y representaciones que le pertenecen; y así *bb*) es un libre coligamiento y subsunción de esta masa bajo el contenido peculiar. Por tal modo la inteligencia se recuerda en sí determinadamente en aquella masa, y la forma según su contenido; y en este grado, es fantasía, esto es, imaginación simbolizadora, alegorizadora o poetizante. Estas imágenes, más o menos concretas o individualizadas, son aún síntesis, en cuanto la materia en que el espíritu subjetivo se da una existencia representativa, proviene del dato de la intuición.

§ 457

La inteligencia, en tanto en la fantasía es realizada en sí misma como autointuición, en cuanto su contenido sacado de sí misma tiene existencia de imagen. Esta imagen, producida por su autointuición, es

subjetiva. El momento del ser falta aún. Pero en la unidad que allí se pone del contenido interno y de la materia, la inteligencia vuelve además a la relación idéntica con sí como inmediatidad en sí. En cuanto razón, parte del apropiarse el dato inmediato que ha encontrado en sí. (§ 45, cfr. 455, observa.), esto es, del determinarlo como universal; y su actividad como razón (§ 438) procede desde el punto presente a dar a aquel que es realizado en él y hecho autointuición concreta, la determinación del ser: esto es, a hacerse ella misma ser, cosa. Activa en esta determinación, ella es inteligencia que se exterioriza, que produce intuiciones, esto es, *gg*), fantasía significadora.

La fantasía es el centro en que lo universal y el ser, lo propio y lo dado, lo interno y lo externo se hacen completamente uno. Las síntesis precedentes de la intuición, del recuerdo, etc., son reuniones de los mismos momentos, pero son síntesis: sólo en la fantasía, la inteligencia no está como el fondo indeterminado y como generalidad, sino como individualidad, esto es, subjetividad concreta, en que la relación hacia sí es de-

terminada, tanto como ser cuanto como universalidad. Se reconoce por todos que las imágenes de la fantasía con tales reuniones del propio e interno del espíritu y de lo intuitivo, su contenido, interiormente determinado, pertenece a otros dominios. Aquí, tal labor interna es de considerar sólo según aquellos momentos abstractos. Considerada como la actividad de esta unión, la fantasía es razón, pero es la razón formal; en cuanto el contenido de la fantasía como tal, es indiferente. Pero la razón como tal, da también al contenido la determinación de la verdad.

Aun tenemos que poner de relieve, particularmente, que como la fantasía hace del contenido interno imágenes e intuiciones— y esto se expresa diciendo que la fantasía les da la determinación del ser—, no debe tampoco parecer extraño que la inteligencia se haga ser, cosa; puesto que el contenido de ella es ella misma; y además la determinación que les da ella. La imaginación producida por la fantasía es sólo subjetivamente intuitiva: en el signo, la fantasía añade la verdadera y propia intuibilidad;

en la memoria mecánica, da cumplimiento en ella a esta forma del ser.

§ 458

En esta unidad, que procede de la inteligencia, de la representación independiente y de la intuición, la materia de la última es primeramente algo recibido, algo inmediato o dado (por ejemplo, el color de la escarapela y semejantes). Pero la intuición, en esta identidad, no vale como si representase positivamente y se representase a sí misma, sino como si representase alguna cosa distinta. Ella es una imagen que ha recibido en sí la representación independiente de la inteligencia como alma: su significado. Esta intuición es el signo.

El signo es una cierta intuición inmediata, que representa un contenido completamente diverso de aquel que tiene por sí: es la pirámide en la cual se ha puesto y se conserva un alma extranjera. El signo es diverso del símbolo, de una intuición, cuya determinación propia, según su esencia y concepto, es más o menos el contenido que ella expresa como símbolo; en cambio, en el

signo tal, el contenido propio de la intuición es aquel del cual ella es el signo, son indiferentes el uno al otro. Por esto, como significadora, la inteligencia desarrolla un libre arbitrio mayor, y mayor señorío en el emplear la intuición que no como simbolizadora.

Ordinariamente el signo y el lenguaje son inscritos en cualquier lugar como apéndices en la Psicología, o también en la Lógica, sin que se piense en su necesidad ni en su conexión en el sistema de la actividad de la inteligencia. El lugar verdadero del signo es el indicado; esto es, la inteligencia — la cual, como intuitiva, produce la forma del tiempo y del espacio, pero aparece como si acogiese el contenido simple, y se forjase con esta materia las representaciones —, la inteligencia da ahora desde su seno mismo a sus representaciones independientes una existencia; emplea el espacio y el tiempo llenos, o sea la intuición, como suya, cancela el contenido inmediato y peculiar de ésta, y le da otro contenido como significado y alma. Esta actividad, creadora de signos, puede ser llamada, principalmente, la me-

moria productiva (la mnemosine, primero abstracta); ya que la memoria, que en la vida ordinaria, a veces, es cambiada y usada como equivalente al recuerdo, y también con la representación y la imaginación, se ocupa siempre solamente con signos.

§ 459

La intuición, que es primero inmediatamente un algo de dado y de espacial, recibe, en cuanto es empleada como signo, la determinación esencial de ser sólo en cuanto superada. La inteligencia es esta su negatividad: así, la forma más verdadera de la intuición, como signo, es la existencia en el tiempo — un desaparecer de la existencia mientras es —, y según su restante determinación externa y psíquica, es una posición por obra de la inteligencia naciente de la naturalidad propia de ésta (antropológica); el tono, la extrinsecación consumada de la interioridad que se manifiesta. El tono que se articula más ampliamente para las representaciones determinadas, el discurso y el sistema de éste, el lenguaje, da a las sensaciones, intuiciones y representa-

ciones una segunda existencia más alta que la inmediata, una existencia en universal que tiene vigor en el dominio de la representación.

El lenguaje se considera aquí sólo en la determinación peculiar de producto de la inteligencia, que manifiesta sus representaciones en un elemento externo; si se hubiese de tratar del lenguaje en modo concreto, sería preciso, para su material (para la parte léxica), reclamar el punto de vista antropológico, y más particulamente el psicofisiológico (§ 401), para la forma (la Gramática) anticipar el punto de vista del intelecto. Para el material elemental del lenguaje, por una parte se ha abandonado la teoría de la mera accidentalidad; por otra, el principio de la imitación ha sido limitado a su pequeño ámbito, a los objetos resonantes. Sin embargo, aun se puede oír exaltar la riqueza de la lengua alemana con motivo de las muchas expresiones particulares que ésta posee para tonos particulares (*rauschen, sausen, knarren*, (1) etc., se han coleccionado más de

(1) Susurrar, silbar, rechinar.

ciento; el capricho del momento las crea nuevas a placer). Dicha superabundancia, en lo sensible, en lo insignificante, no se debe calcular como constituyendo la riqueza de una lengua culta; también lo que es elementalmente peculiar, no reposa tanto sobre una simbólica, que se refiera a objetos externos, cuanto sobre la simbólica interna, esto es, sobre la articulación antropológica, como sobre un gesto de la manifestación lingüística corporal. Así se ha buscado para toda vocal y consonante, como para sus elementos más abstractos (gestos de los labios, del paladar, de la lengua), y luego para sus combinaciones, su significado peculiar. Pero estos rudimentos, cónfusus e inconscientes, son modificados por nuevos hechos externos y por necesidades de cultura, hasta llegar a ser invisibles e insignificantes; y esencialmente, porque vienen rebajados en cuanto intuiciones sensibles a signos; y así su significado propio y originario decae y se extingue.

Pero la parte formal del lenguaje es la obra del intelecto, que imprime en él sus categorías; este instinto lógico produce la

parte gramatical del lenguaje, el estudio de las lenguas, que conservan el carácter originario, que solamente en tiempos recientes se han empezado a conocer a fondo; se ha demostrado a tal propósito que contienen una gramática muy desarrollada y minuciosa y expresan diferencias que en las lenguas de los pueblos cultos faltan o han sido borradas; parece que el lenguaje de los pueblos cultos tiene la Gramática más perfecta, y que un mismo lenguaje, en un estadio más inculto del pueblo a que pertenece, tiene una Gramática más perfecta que no en el Estado más culto. Cfr. W. Va Humboldt, sobre el Dualis, 10-11.

Junto al lenguaje fónico, que es el originario, puede ser también mencionado—pero aquí sólo de pasada—el lenguaje escrito; éste es solamente una formación ulterior en el dominio particular del lenguaje, que toma en su ayuda una actividad exteriormente práctica. El lenguaje escrito entra en el campo del intuir inmediato y espacial, en el cual toma y produce los signos (§ 454). Más particularmente la escritura jeroglífica designa las representaciones mediante figuras espe-

ciales; la escritura alfabética, en cambio, designa sonidos que son ya ellos mismos signos. Ésta consta, por tanto, de signos de signos, y de modo que se resuelvan los signos concretos del lenguaje fónico, las palabras, en sus elementos simples, y designe estos elementos. Leibnitz se dejó llevar de su intelectualismo al desear un completo lenguaje escrito, formado en la manera jeroglífica; lo que tiene lugar parcialmente por la escritura alfabética (como en nuestros signos de los números, de los planetas, de las materias químicas); debería ser una lengua universal escrita para el comercio de los pueblos, y especialmente de los doctos. Pero es preciso considerar, por el contrario, que el comercio de los pueblos (como acaso sucedió en Fenicia, y sucede al presente en Canton. Véase el *Viaggio di Macartney*, de Staunton) ha producido, antes bien, la necesidad de la escritura alfabética y la ha hecho surgir; además, no hay que pensar en un mismo lenguaje jeroglífico estable; los objetos sensibles sí son capaces de signos permanentes; mas para los signos de la espiritualidad, el progreso es la cultura del pensamiento; el

progresivo desarrollo lógico produce concepciones nuevas en torno a sus relaciones interiores, y, por consiguiente, en torno a su naturaleza; por lo que de aquí debería nacer una nueva determinación jeroglífica. Sucede ya hasta para los objetos sensibles, que sus signos en el lenguaje de sonidos, sus nombres, son muchas veces mudados; como, por ejemplo, en los objetos químicos y mineralógicos. Algunas veces se ha olvidado que son los nombres, como tales, esto es, exterioridad por sí privada de sentido, que tiene significado sólo como signos; otras, en lugar de verdaderos y propios nombres, se pretende tener la expresión de una especie de definiciones, y ésta luego es formada frecuentemente según el arbitrio y el acaso; la denominación, esto es, la combinación de signos de su determinación genérica, y de otras propiedades que se suponen características, se altera según la diversidad de la visión que se tiene del género o de una propiedad que se supone específica. Sólo al carácter estacionario de la cultura espiritual chinesca, es adecuada la escritura jeroglífica; y, además, este modo de escritura puede

ser propio solamente de aquella parte más pequeña de un pueblo que está en posesión exclusiva de la cultura espiritual. El perfeccionamiento del lenguaje de sonidos depende estrictamente del hábito de la escritura alfabética, por medio de la cual solamente la lengua de sonidos adquiere la determinación y pureza de su articulación. Conocida es la imperfección de la lengua china hablada; una cantidad de sus palabras tiene varios significados completamente diversos: algunas veces diez, otras hasta veinte; de modo que al hablar, la diferencia es marcada sólo mediante el acento, la intensidad, el hablar bajo o el gritar. Los europeos que comienzan a hablar chino antes de apropiarse estas absurdas finuras de la acentuación, caen en los equívocos más ridículos. La perfección consiste aquí en lo opuesto del *parler sans accent*, que pasa, con razón, en Europa como tipo del hablar culto. La lengua fónica china, con ocasión de la escritura jeroglífica, carece de la determinación objetiva que ha adquirido en la articulación mediante la escritura alfabética.

La escritura alfabética es, en sí y por sí, la

más inteligente; en ella, la palabra, que es para la inteligencia el modo más característico y digno de manifestar sus representaciones, es puesta ante la conciencia y hecha objeto de la reflexión. En el laboreo de la inteligencia sobre ella, la palabra es analizada, esto es, la creación de los signos es reducida a sus pocos y simples elementos (los gestos originarios del articular). Ellos son el material sensible del discurso elevado a la forma de la universalidad, el cual, en esta manera elemental, alcanza a la vez la plena determinación y pureza. La escritura alfabética conserva así también la ventaja de la lengua fónica; es decir, con esta como en aquélla, las representaciones tienen nombres propiamente dicho; el nombre es el signo simple para la representación propia, esto es, simple, no resuelta en sus determinaciones ni compuesta de éstas. El lenguaje jeroglífico no nace del análisis inmediato de los signos sensibles, como la escritura alfabética, sino del análisis que debe preceder, de las representaciones, por lo que fácilmente acude al pensamiento que todas las representaciones puedan ser reconducidas a sus elementos, a las

representaciones lógicas simples; de modo que de los signos elementales elegidos para esto (como son en los *Koua* chinos el simple trazo recto y el trazo roto en dos partes), mediante su combinación sería producido el lenguaje jeroglífico. Esta circunstancia de la designación analítica de la representación en la escritura jeroglífica que llevó a Leibnitz a hacerle considerar tal escritura como alfabética, es, en cambio, el hecho que contradice la necesidad fundamental del lenguaje en general, el nombre: esto es, contradice la necesidad de tener para la representación inmediata, (la cual, por rico que pueda ser su contenido concebido en sí en el nombre, es simplemente para el espíritu también) un signo simple e inmediato que, como un ser por sí, no da nada que pensar, y tiene solamente la determinación de significar la representación simple en cuanto tal, y representarle sensiblemente. No sólo la inteligencia representadora se detiene en la simplicidad de las representaciones y las recoge de nuevo juntamente de los momentos más abstractos en los cuales han sido analizadas, sino que también el pensamiento re-

sume el contenido concreto del análisis en que él ha llegado a ser una coalición de muchas determinaciones en la forma de pensamiento simple. Para entrambos hay necesidad de tener también tales signos, simples respecto al significado, que siendo compuestos de varias letras o sílabas, y también divididos en ellas, no representan, sin embargo, una unión de varias representaciones. Lo que se ha dicho constituye la determinación fundamental para decidir sobre el valor de estos lenguajes escritos. Resulta así también que, con la escritura jeroglífica, las relaciones de las representaciones espirituales concretas deben ser por necesidad complicadas y confusas, y, además, el análisis de éstas, cuyos productos próximos son además de analizar otra vez, aparece posible en el modo más vario y diverso. Toda divergencia en el análisis produciría una diversa formación del nombre escrito, como en tiempos recientes, según la observación hecha hasta en las cosas del dominio sensible, los ácidos muriáticos han cambiado sus nombres en muchos modos. Un lenguaje de escritura jeroglífica, exigiría una filosofía

tan estacionaria, cuanto lo es en general la cultura de los chinos.

Síguese de esto que hemos dicho, que leer y escribir en una lengua alfabética ha de tenerse por un medio de cultura de infinita riqueza y no bastante apreciado, puesto que conduce al espíritu, del hecho sensiblemente concreto, a la atención hacia aquello que es más formal, a la palabra resonante y a sus elementos abstractos, y contribuye de un modo esencial a preparar y desembarazar el campo de la interioridad del sujeto. El hábito adquirido borra luego también la peculiaridad por la que la escritura alfabética aparece, en el interés de la vista, como una vía indirecta para llegar mediante la audición a las representaciones, y hace para nosotros una escritura jeroglífica, de modo que en el uso de ella no tengamos necesidad de tener en la conciencia ante nosotros la mediación de los sonidos; en cambio, las personas que tienen poca costumbre de leer, pronuncian lo que leen en voz alta, para entenderlo en sus sonidos. Además de restar en aquella habilidad que muda la escritura alfabética en jeroglíficos la capacidad de abstracción ad-

quirida con aquel primer ejercicio, el leer jeroglífico es por sí mismo un leer sordo y un escribir mudo; lo oíble o temporal, y lo visible o espacial tiene, sí, cada uno primero su propia base de igual validez que la del otro; pero en la escritura alfabética hay solamente una base, y en la exacta relación en que el lenguaje visible se refiere al fónico sólo como signo; la inteligencia se exterioriza inmediata e incondicionalmente al hablar.

La mediación de las representaciones por los sonidos, que son algo más bien espiritual, se muestra además en su esencialidad peculiar en el paso siguiente de la representación al pensamiento, que es la memoria.

§ 460

El nombre como unión de la intuición producida por la inteligencia y por su significado, es primero una producción singular y pasajera, y la unión de la representación con la intuición como un interior con un exterior es extrínseca. El recordar esta exterioridad es la memoria.

3) *Memoria*

§ 461

La inteligencia recorre en cuanto memoria, respecto a la intuición de la palabra, las mismas actividades del recordar que la representación en general respecto a la primera intuición inmediata (§ 51 y sig. *aa*). Haciendo aquella unión suya, que es el signo, ella eleva, mediante este recuerdo, la unión singular a unión universal, esto es, permanente, en la cual, nombre y significado, están unidos objetivamente por ella, y hace de la intuición, que primero es el nombre, una representación, de modo que el contenido, el significado y el signo, identificados, son una única representación, y el representar concreto en su interioridad es el contenido como existencia del mismo: la memoria que retiene el nombre.

§ 462

El nombre es la cosa, como ella existe, y tiene vigor en el dominio de la representa-

ción; *bb*) la memoria reproductiva tiene y reconoce en el nombre la cosa, y con la cosa el nombre, sin intuición e imagen. El nombre, como existencia del contenido en la inteligencia es la exterioridad de la inteligencia a sí misma, y el recuerdo del nombre como de la intuición producida por ella es a la vez la enajenación en que ella se pone dentro de sí misma. La asociación de los nombres particulares está en el significado de las determinaciones de la inteligencia sensible, representadora o pensante, de la cual ella como sensible etc., recorre en sí la serie.

Para el nombre *león*, nosotros no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal, ni tampoco de la imagen, sino que el nombre, en cuanto nosotros lo entendemos, es la representación simple y sin imagen. Nosotros pensamos en el nombre.

La mnemónica de los antiguos—arriba mencionada, y pronto, como era justo, puesta de nuevo en olvido—, consiste en cambiar los nombres en imágenes, y de este modo rebajar otra vez la memoria a imaginación. Hace las veces de la fuerza de la memoria, un cuadro hecho estable en la

imaginación, de una serie de imágenes, en la cual va luego unida la frase que se trata de aprender de memoria a la serie de sus representaciones por la heterogeneidad del contenido de estas representaciones y de aquellas imágenes permanentes, como también con ocasión de la rapidez con que la cosa debe suceder, esta unión no puede hacerse de otra manera que por medio de conexiones insulsas, simples, del todo accidentales. No sólo el espíritu es puesto en tortura, atormentándose con gran copia de idiotismos; pero aquello que por tal modo se apodera de la mente, es precisamente por esto, olvidado en seguida; como el mismo cuadro es empleado para imponer a la mente toda otra serie de representaciones, y, por tanto, aquellas que antes habían sido ligadas, vienen otra vez a ser de nuevo borradas. Lo que está impreso mnemónicamente, no es ya, como aquello que es conservado en la memoria, puesto fuera de lo íntimo, del profundo depósito del yo, y de este modo reputado; pero viene, por decirlo así, a ser leído en el cuadro de la imaginación. La mnemónica se relaciona con las

ideas ordinarias que hay de la memoria respecto de la imaginación, como si ésta fuese una actividad más alta y más espiritual que la memoria. Por el contrario, la memoria no tiene nada ya que hacer con la imagen; la cual es tomada de la determinación inmediata, y no espiritual de la inteligencia, por la intuición; pero tiene que hacer con una existencia, que es el producto de la inteligencia misma, con un tal externo que permanece cerrado en el interior de la inteligencia, y sólo dentro de ella misma es su lado existente y externo.

§ 463

gg) En cuanto la conexión de los nombres está en el significado, la ligazón de ellos con el ser, en cuanto nombre es también una síntesis, y la inteligencia en esta su exterioridad, no ha vuelto simplemente en sí. Pero la inteligencia es lo universal; la verdad simple de sus enajenaciones particulares y su completa apropiación, es el suprimir aquella diferencia del significado y del nombre; este sumo recordarse en sí de la representación, es su suma enajenación, en

la cual ella se pone como el ser, el espacio universal de los nombres, en cuanto tales; esto es, de las palabras privadas de sentido. El yo en que este ser abstracto consiste, es, como subjetividad a la vez, la potencia dominadora de los nombres diversos, el vínculo vacío, que refuerza en sí la serie de éstos y los tiene en orden fijo. En cuanto los nombres, son solamente la inteligencia en sí, es aquí éste su ser mismo, ella es esta potencia como subjetividad del todo abstracta, la memoria; la cual, con motivo de la entera exterioridad en que los miembros de esta serie están los unos con los otros, y siendo ella misma esta exterioridad, bien que subjetiva, es llamada mecánica (párrafo 191.)

Como es sabido, una composición se sabe bien de memoria cuando no se da ningún sentido a las palabras; el recitado de esta tirada que se sabe de memoria llega a ser por esto por sí mismo sin acento. El acento justo cuando se le da, se refiere al sentido; el significado, la representación que es traída de fuera, perturba, por el contrario, la conexión mecánica, y confunde por esto la re-

citación. La facultad de poder retener de memoria series de palabras en cuya conexión no hay ninguna inteligencia, o que carecen ya por sí mismas de sentido (una serie de nombres propios), es tan altamente maravillosa porque el espíritu consiste esencialmente en el estar en posesión de sí, y aquí, en cambio, está en sí mismo enajenado, su actividad está como un mecanismo. Pero el espíritu está sólo en posesión de sí como unidad de la subjetividad y de la objetividad; y aquí en la memoria, después de que en la intuición está de modo que encuentra las determinaciones como dadas, y en la representación recuerda en sí este hallazgo y lo hace suyo, se hace como memoria en sí mismo, algo de exterior; de modo que lo que es su yo aparece como algo que es hallado. Uno de los momentos del pensamiento, la objetividad, es aquí como cualidad de la inteligencia misma puesta en ésta. Se ha llegado a concebir la memoria como una actividad mecánica, una actividad de lo que está privado de sentido; y es justificada sobre este punto, sólo por su utilidad, o acaso por la indispensabilidad que tiene respecto

a otros fines y actividades del espíritu. Pero, de tal modo, es descuidado el significado propio que la memoria tiene en el espíritu.

§ 464

El ser, como nombre, tiene necesidad de otra cosa, del significado de la inteligencia representativa, por ser la cosa la objetividad verdadera. La inteligencia, como memoria mecánica, es a la vez aquella objetividad extrínseca misma y el significado. Es puesta, por consiguiente, como la existencia de esta identidad; esto es, es activa por sí como dicha identidad, la cual la inteligencia es en cuanto razón en sí. La memoria es de este modo el paso a la actividad del pensamiento, que no tiene ya ningún significado; en que la subjetividad no es ya algo diverso de la objetividad de éste, y tal interioridad es en sí provista de ser.

Ya la lengua alemana da a la memoria, de la cual ha llegado a ser uso común hablar de modo despreciativo, la alta situación de su parentesco inmediato con el pensamiento (1).

(1) Memoria GEDACHTNISS; pensamiento GEDANKE.

No sin razón los jóvenes tienen mejor memoria que los viejos, y su memoria no es ejercitada solamente con fines de utilidad; pero ellos tienen buena memoria porque no se conducen aún de un modo reflexivo, y su memoria se ejercita intencionalmente, no para allanar el terreno de su interioridad, haciendo el ser puro, el espacio puro en el cual la cosa, el contenido que es en sí sin antítesis hacia una interioridad subjetiva, se puede mantener y explicar. Un ingenio sólido suele ir unido a una buena memoria en la juventud. Pero dichas indicaciones empíricas no sirven de nada para conocer la memoria en sí misma; es uno de los puntos completamente olvidados y de hecho de los más difíciles en la doctrina del espíritu, en la sistematización de la inteligencia, concebir la posición y el significado de la memoria, y comprender su conexión orgánica con el pensamiento. La memoria, en cuanto tal, es solamente el modo extrínseco, el momento unilateral de la existencia del pensamiento; el paso es para nosotros, o en sí, la identidad de la razón y del modo de la existencia; identidad que hace que la razón exista ahora en el

sujeto como su actividad. Así la razón es pensamiento.

a') El Pensamiento

§ 465

La inteligencia es dos veces; conoce conociendo una intuición, en cuanto es ya la suya propia (§ 454); además, conoce en el nombre la cosa (§ 462); ahora, sin embargo, es por sí su universal en el doble significado de lo universal como tal, y de éste como inmediato, o tal que es por consiguiente como el verdadero universal, el cual es la unidad del sí mismo que incluye el otro, el ser. Así la inteligencia conoce por sí en ella misma; en ella misma lo universal, su producto, el pensamiento, es la cosa: identidad simple de lo subjetivo y de lo objetivo. Ella sabe que lo que es pensado, es; y lo que es solamente en cuanto su pensamiento (cfr. 5,21), por sí, el pensamiento de la inteligencia es el tener pensamientos; éstos son como su contenido y objeto.

§ 466

El conocer pensante es también, en primer lugar, formal; la universalidad y su ser es la simple subjetividad de la inteligencia. Los pensamientos no son, por tal modo, determinados en sí y por sí, y las representaciones recordadas, con elevarlas a pensamiento, son aún el contenido dado.

§ 467

En este contenido, el pensamiento es primero intelecto, formalmente idéntico, que elabora las representaciones recordadas, haciendo de ellas géneros, especies, fuerzas, etcétera, y, en general, categorías; en el sentido que la materia sólo en estas formas del pensamiento tiene la verdad de su ser, pero distingue según las peculiares conexiones del concepto, y segundo, el pensamiento suprime la determinación de la forma, y pone, a la vez, la identidad de las diferencias: razón formal, intelecto silogizante. La inteligencia conoce en cuanto pensante; y 1.º) el intelecto ilumina lo singular, me-

diante sus universalidades (las categorías), así se llama intelecto que comprende. 2.º) ilumina el mismo singular como un universal (géneros especies) en el juicio; en estas formas, el contenido parece como dado. 3.º Pero en el silogismo del intelecto, determina por sí el contenido, suprimiendo aquella diferencia de forma; en el reconocimiento de la necesidad desaparece la última inmediatitud que se adhiere aún al pensamiento formal.

En la lógica, el pensamiento es como el, es sólo en sí, y la razón se desenvuelve en este elemento privado de contraste. En la conciencia, el pensamiento tiene lugar también como un grado (§ 437, observ.) Aquí la razón está como la verdad del contraste, como este se había determinado dentro del espíritu mismo. El pensamiento se presenta siempre de nuevo en estas diversas partes de la ciencia, porque estas partes son diversas sólo por el elemento y por la forma de la oposición; pero el pensamiento es este uno y mismo centro, al cual, como a su verdad, vuelven las oposiciones.

§ 468

La inteligencia, que en cuanto teórica se apropia la determinación inmediata, está ahora, después de realizada la toma de posesión, en su propiedad; mediante la última negación de la inmediatividad, se ha puesto implícitamente que para la inteligencia el contenido es determinado por medio de la inteligencia. El pensamiento, como concepto libre, es ahora también, respecto al contenido, libre. La inteligencia que se sabe como lo que determina el contenido—que es tanto el suyo propio, cuanto es determinado como provisto de ser—es el querer.

b) EL ESPÍRITU PRÁCTICO

§ 469

El espíritu, como querer, se sabe como aquello que delibera de sí en sí y se llena de sí. Este ser por sí lleno, o esta individualidad, constituye el aspecto de la existencia

o de la realidad de la idea del espíritu; como querer, el espíritu entra en la actualidad; como saber, está sobre el terreno de la universalidad del concepto. Como aquello que se da el contenido de sí mismo, el querer está en posición de sí, libre en general. Este es su concepto determinado. Su finidad consiste en su formalismo esto es, su ser lleno por su medio mismo es la determinación abstracta, la suya en general, no identificada con la razón desarrollada. La determinación del querer en sí es traer a la existencia la libertad en el querer formal; y con esto, el fin del último, es llenarse de su concepto, esto es, hacer de la libertad su determinación, su contenido y fin, no menos que su existencia. Este concepto, la libertad, es esencialmente sólo pensamiento; la vía del querer, para hacerse espíritu objetivo, es el elevarse al querer pensante, darse el contenido que puede tener solamente en cuanto se piensa a sí mismo.

La libertad verdadera, en cuanto eticidad, es que el querer no tiene para sus fines un contenido subjetivo; esto es, egoístico, sino un contenido universal. Pero tal conte-

nido está sólo en el pensamiento y mediante el pensamiento. Nada más absurdo que pretender excluir de la eticidad, de la religiosidad, de la justicia, etc., el pensamiento.

§ 470

El espíritu práctico contiene primeramente, como querer formal o inmediato, un doble deber ser: 1) En el contraste de la determinación, puesta por el querer, contra la determinación inmediata que se presenta aquí de nuevo contra su existencia y su estado; el cual en la conciencia se desarrolla a la vez como relación con los objetos exteriores. 2) Aquella primera autodeterminación, en cuanto es ella misma inmediata, no es primero elevada al universal del pensamiento; la cual, por tanto, como en sí constituye el deber ser contra aquélla, respecto a la forma, puede constituirlo, respecto al contenido: — un contraste que es primeramente sólo para nosotros.

a') EL SENTIMIENTO PRÁCTICO

§ 471

El espíritu práctico tiene su autodeterminación en sí mismo, primeramente de modo inmediato, y, por tanto, formalmente; de modo que se encuentra como individualidad determinada en su naturaleza interior. Es así sentimiento práctico. Aquí el espíritu práctico—como es en sí subjetividad simplemente idéntica con la razón—tiene, en efecto, el contenido de la razón, pero como inmediatamente singular; por consiguiente, como contenido natural accidental y subjetivo, el cual de tal modo se determina mediante la particularidad de la necesidad, de la opinión, etcétera, y de la subjetividad que se pone por sí frente a lo universal, aun cuando puede ser en sí adecuado a la razón.

Cuando se apela al sentimiento del derecho y de la moralidad, como a la religión que el hombre tiene en sí, a sus buenas inclinaciones, etc., a su corazón, en general,

esto es, al sujeto en cuanto en él están reunidos todos los diversos sentimientos prácticos; esto tiene 1) el sentido justo de que estas determinaciones son suyas propias inmanentes; 2) y luego, en cuanto el sentimiento es opuesto al intelecto, que puede ser la totalidad, frente a las abstracciones unilaterales de éste. Pero, además, el sentimiento puede ser unilateral, inesencial, malo. Lo racional, que es en la forma de la racionalidad como pensado, es el contenido mismo que tiene el sentimiento práctico bueno; pero en su universalidad y necesidad, en su objetividad y verdad.

Por esto es, por una parte, estúpido pensar que en el paso del sentimiento al derecho y al deber se pierda de contenido y de excelencia: este paso es, por el contrario, lo que sólo eleva el sentimiento a su verdad. Es, además, estúpido considerar la inteligencia como superflua y aun dañosa al sentimiento, al corazón y al querer. La verdad y lo que él mismo es, la racionalidad real del corazón y del querer, puede tener lugar solamente en la universalidad de la inteligencia, no ya en la individualidad del

sentimiento como tal. Si los sentimientos son de naturaleza verdadera, son tales por su determinación, esto es, por su contenido; y éste es verdad sólo en cuanto es en sí universal; esto es, tiene por cuenta el espíritu pensante. La dificultad para el intelecto consiste en liberarse de la separación que se ha hecho una vez arbitrariamente entre las facultades del alma—el sentimiento, el espíritu pensante—, y llegar a la visión de que en el hombre hay sólo una única razón en el sentimiento, querer y pensar. En relación con esto, se encuentra una dificultad en el hecho de que las ideas, las cuales pertenecen solamente al espíritu pensante, Dios, el derecho, la moralidad, puedan ser también sentidas. Pero el sentimiento no es otra cosa que la forma de la individualidad peculiar e inmediata del sujeto, en la cual puede ser puesto aquel contenido, como todo otro contenido objetivo, que la conciencia hace su objeto.

Por otra parte, es sospechoso y más que sospechoso, atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada, contra el derecho, el deber, la ley; porque lo

que hay demás en aquél respecto a éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido; ya que éste, como pensado, constituye más bien las autodeterminaciones del espíritu en su universalidad y necesidad, los derechos y los deberes. A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservadas solamente los egoístas, malos y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto, respecto a él, de los derechos y deberes; pero, precisamente por esto, se mantienen sólo en antítesis contra esta su más precisa determinación.

§ 472

El sentimiento práctico implica el deber ser, su autodeterminación como aquella que es en sí, referida a una individualidad existente que se considera válida sólo en la adecuación con aquélla. Como a entrambos, en

esta inmediatividad, falta aún la determinación objetiva, esta relación de la necesidad con la existencia es el sentimiento del todo subjetivo y superficial, de lo agradable o desagradable.

Placer, goce, dolor, etc., vergüenza, arrepentimiento, contento, etc., son, por una parte, sólo modificaciones del sentimiento práctico formal: pero, por otra parte, son diversos por su contenido, el cual constituye la determinación del deber.

La famosa cuestión sobre el origen del mal en el mundo, se presenta — por lo menos en cuanto por mal, se entiende primeramente, sólo lo desagradable y el dolor—desde este punto de vista de lo práctico formal. El mal no es otra cosa que la inadecuación del ser respecto al deber ser. Este deber ser tiene muchos significados; y puesto que los fines accidentales tienen a la vez la forma del deber ser, los tiene infinitos. Respecto a ellos, el mal es sólo la justicia, que se ejercita sobre lo nulo y vano de aquella su imaginación. Ellos mismos son ya el mal. La finidad de la vida y del espíritu cae en su juicio, en el cual tiene el otro, que está separado de

ellos, a la vez en ellos como su negativo; y así son aquella contradicción que se llama el mal. En lo que es muerto no hay mal ni dolor, porque el concepto en la naturaleza orgánica no se pone frente a su existencia, y no permanece a la vez en la diferencia sujeto de ella. En la vida ya, y aun más en el espíritu, hay esta distinción inmanente, y se tiene por esto un deber ser; y esta negatividad, subjetividad, yo, libertad, son los principio del mal y del dolor. Jacobo Boehme ha concebido la esencia del yo como pena y tormento y como la fuente de la naturaleza y del espíritu.

b') LOS IMPULSOS Y EL ARBITRIO

§ 473

El deber ser práctico es juicio real. La adecuación—inmediata, dada solamente—de la determinación existente respecto a la necesidad, es para la autodeterminación del valor una negación e inadecuada a ella. Para que el querer, esto es, la unidad que

es en sí de la universalidad y de la determinación se satisfaga, esto es, sea por sí, la adecuación de su determinación interna y de su existencia debe ser puesta por él. El querer es, según la forma del contenido, primero querer aún natural, idéntico inmediatamente con su determinación, impulso e inclinación; en cuanto la totalidad del espíritu práctico se pone en una singular de las muchas determinaciones limitadas que están entre sí en contraste, es pasión.

§ 474

Las inclinaciones y pasiones tienen, por una parte, por contenido, las determinaciones mismas que tienen los sentimientos prácticos; y también, como su fundamento, la naturaleza racional del espíritu, por otra parte; sin embargo, ellas, como pertenecientes al querer, a un querer subjetivo y singular, están afectas de accidentalidad, y parecen comportarse como particulares, como exteriores respecto el individuo y entre sí, y, por consiguiente, según una necesidad no libre.

La pasión contiene en su determinación,

que ella es confinada en una particularidad de la determinación del querer, en la cual toda la subjetividad del individuo se sumerge, sea el que quiera, por otra parte, el contenido de aquella determinación. Pero con ocasión de este carácter formal, la pasión no es ni buena ni mala: esta forma expresa solamente que un sujeto ha puesto en un único contenido todo el interés viviente de su espíritu, del ingenio, del carácter, del goce. Nada grande ha sido realizado ni puede ser realizado sin pasión. Es solamente una moralidad muerta, y muchas veces hipócrita, aquella que censura la forma de la pasión en cuanto tal.

Pero de las inclinaciones se pregunta inmediatamente cuáles son buenas y cuáles malas; igualmente, hasta qué grado las buenas siguen siendo buenas; y—puesto que las inclinaciones particulares están las unas contra las otras, y de ellas hay muchas—en qué modo ellas, puesto que se encuentran en un mismo objeto, y por experiencia no pueden satisfacerse todas, deben al menos limitarse la una con la otra. De estos muchos impulsos e inclinaciones sucede lo mis-

mo que con las facultades del alma cuyo espíritu teórico debería ser la colección, una colección que es ahora acrecentada por la multitud de los impulsos. La racionalidad formal del impulso y de la inclinación consiste sólo en su impulso universal, de no ser como algo de subjetivo, sino de ser realizadas, precisamente mediante la actividad del sujeto, que supera la subjetividad. Su racionalidad verdadera no puede resultar en una consideración de la reflexión exterior que presupone determinaciones naturales independientes e impulsos inmediatos, y carece, por consiguiente, de un principio u objetivo final para ellos. Pero es la reflexión inmanente del espíritu mismo andar más allá de su particularidad como más allá de su inmediatez natural, y dar a su contenido accionalidad y objetividad, en que ellas están como relaciones necesarias, derechos y deberes. Esta objetivación es la que muestra así su contenido como su relación entre sí, y en general su verdad. Así Platón, con sentido de verdad (porque él comprendía bajo el derecho del espíritu la entera naturaleza de éste), concibió la justicia en sí y

por sí sólo en la forma objetiva de la justicia, esto es, de la construcción del Estado como de la vida ética.

La cuestión, pues, de cuáles son las inclinaciones buenas y racionales y su orden, se trueca en la exposición de las relaciones que el espíritu produce cuando se desarrolla como espíritu objetivo: un desarrollo en que el contenido de la autodeterminación pierde la accidentalidad o el arbitrio. El tratado de los impulsos, inclinaciones y pasiones, según su contenido verdadero, es, por esto, esencialmente la doctrina de los deberes jurídicos morales y éticos.

§ 475

El sujeto es la actividad de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal; es decir, es la actividad que traduce la subjetividad del contenido, que bajo este respecto es fin, en la objetividad, en que el sujeto se une con sí mismo. En cuanto el contenido del impulso es distinto como cosa de esta su actividad, la cosa que ha llegado a ser acto, contiene el momento de la individualidad subjetiva y de su actividad; y este

es el interés. Por esto nada es puesto en acto sin interés.

Una acción es un fin del sujeto, y además es su actividad, que ejecuta este objeto; sólo así, con el hecho de que el sujeto está en la acción—aun en la menos egoísta—, es decir, que allí está mediante su interés, se tiene una acción en general. A los impulsos y a las pasiones se contrapone, de un lado, el insulso sueño de una felicidad natural, donde las necesidades deberían encontrar su satisfacción, sin la actividad del sujeto que produce la adecuación de la existencia inmediata y de las determinaciones internas del mismo. De otro lado, es contrapuesto a los impulsos y pasiones, así en general por el deber, la moralidad. Pero el impulso y la pasión no es otra cosa que la vitalidad del sujeto, según el cual es él mismo en su fin y en la ejecución de su fin. La eticidad concierne al contenido, que como tal es universal, algo de inactivo, y tiene en el sujeto su elemento activo; el hecho de que el contenido le es inmanente, constituye el interés, y en cuanto toma toda la subjetividad eficiente, la pasión.

§ 476

El querer, como pensante y como libre en sí, se distingue de la particularidad de los impulsos, y se pone, como subjetividad simple del pensamiento, sobre el contenido múltiple de aquélla. Así es querer reflexivo.

§ 477

Semejante particularidad del impulso, no es ya, de tal modo, inmediata, sino que es la suya, porque el querer se une con ella y se da así individualidad determinada y realidad. El querer ha llegado ahora al punto de vista en que elige entre las inclinaciones, y es arbitrio.

§ 478

El querer, en cuanto arbitrio, es libre por sí, puesto que es reflejo en sí como negatividad de su autodeterminarse solamente inmediato. Sin embargo, en cuanto el contenido, en el cual esta su universalidad formal se resuelve a ser realidad, no es otra cosa que el contenido de los impulsos y de las in-

clinaciones; es realmente, sólo como querer, subjetivo y accidental. En cuanto es la contradicción en donde se realiza en una particularidad, que es a la vez para él una nulidad, y tiene su satisfacción en aquélla de la cual al mismo tiempo está fuera, el querer es primero el proceso en que se distrae y suprime una inclinación o goce mediante otro, y se contenta con no contentarse, mediante un nuevo contentamiento, hasta el infinito. Pero la verdad de las satisfacciones particulares es la universal que el querer pensante hace su fin como felicidad.

g') LA FELICIDAD

§ 479

En esta representación producida por el pensamiento reflexivo de una satisfacción universal, los impulsos son, según su particularidad, puestos como negativos; y deben, por un lado, ser sacrificados el uno al otro en servicio de aquel fin; por otro, directamente a él, en todo o en parte. Su limitarse cambiante es de un lado una mezcla de de-

terminaciones cualitativas y cuantitativas; por otro lado, como la felicidad tiene el contenido afirmativo sólo en los impulsos, a ellos es confiada la decisión; y es el sentimiento subjetivo y el capricho lo que debe dar la pauta para establecer dónde debe ser puesta la felicidad.

§ 480

La felicidad es la universalidad del contenido sólo representada y abstracta, la cual solamente debe ser. Pero la verdad de la determinación particular, la cual a la vez es y es suprimida, y de la individualidad abstracta, del arbitrio, que en la felicidad tanto se da un fin cuanto no se da, es la determinación universal del querer en sí mismo; esto es, su autodeterminarse, la libertad. El arbitrio es de este modo el querer solamente como subjetividad pura, la cual es a la vez pura y concreta, porque tiene su contenido, y por fin solamente aquella determinación infinita, la libertad misma. En esta verdad de su autodeterminación, en que el concepto y el objeto son idénticos, el querer es querer realmente libre.

El espíritu libre

§ 481

El espíritu realmente libre es la unidad del espíritu teórico y del práctico: querer libre, que es por sí como querer libre, puesto que el formalismo, la accidentalidad y la limitación de aquello que era hasta ahora el contenido práctico, han sido superados. Con la supresión de la medición, que allí es contenida, el querer libre es la individualidad inmediata puesta mediante sí misma, la cual, además, se ha purificado, haciéndose determinación universal, la libertad misma. Esta determinación universal, el querer la tiene solamente como su objeto y fin; y como él se piensa y sabe este su concepto, es querer como inteligencia libre.

§ 482

El espíritu que se sabe libre y se quiere como su objeto, es decir, que tiene por fin y determinación su esencia, es primeramente, en general, el querer racional o en sí la idea; por esto es solamente el concepto del espíritu absoluto. Como idea abstracta, la idea existe otra vez sólo en el querer inmediato; es el lado de la existencia de la razón, el querer singular, como saber de aquella su determinación que constituye su contenido y fin, del cual él es solamente la actividad formal. La idea aparece así solamente en el querer, el cual es finito; pero es la actividad de desarrollar la idea y de poner el contenido, desenvolviéndose como existencia (existencia de la idea, y, por consiguiente, realidad): es el espíritu objetivo.

De ninguna idea se sabe tan universalmente que es indeterminada, polisentida y capaz, y por tanto realmente sujeta a los mayores equívocos, como de la idea de la libertad; y ninguna corre en boca de todo el mundo con tan escasa conciencia de sí mis-

ma. Como el espíritu libre es el espíritu real, los errores sobre él tienen consecuencias prácticas, tanto más monstruosas, cuanto que, cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma. Partes enteras del mundo, el Africa y el Oriente, nunca tuvieron esta idea, ni la tienen aún; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni siquiera los estoicos la tuvieron; sabían, por el contrario, solamente que el hombre es realmente libre mediante el nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o mediante la fuerza del carácter y la cultura, mediante la filosofía (el esclavo, también como esclavo y encadenado, es libre). Esta idea llegó al mundo por obra del cristianismo, por el cual el individuo, como tal, tiene valor infinito, y siendo su objeto y fin el amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu, y hacer que este espíritu more en él, esto es, el hombre

está en sí destinado a la suma libertad. Si en la religión, como tal, el hombre sabe la relación con el espíritu absoluto como con su esencia, él tiene presente además el espíritu divino, también como aquello que entra en la esfera de la existencia mundanal, como la esencia del Estado, de la familia, etc. Estas relaciones son, mediante aquel espíritu, formadas y constituídas de modo adecuado a él, e igualmente mediante dicha existencia; el sentido de la moralidad se hace innato en el individuo, y él entonces, en esta esfera de la existencia particular del sentir y del querer presente, es realmente libre.

Si el saber que la idea, esto es, el hecho de que los hombres saben que su esencia, su fin y su objeto es la libertad, es saber especulativo, esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres, no porque éstos tengan esta idea, sino porque son esta idea. El cristianismo ha hecho de ella en sus adherentes una realidad; por ejemplo, no ser esclavo; si ellos hubieran sido hechos esclavos, si la decisión sobre su propiedad fuere puesta en el capricho, no en la ley ni en los Tribunales, sería perjudicada la esencia de

su existencia. Este querer de la libertad no es ya un impulso, que exige su satisfacción, sino que es el carácter—la ciencia espiritual hecha, el ser sin impulsos. Pero esta libertad, que tiene el contenido y el fin de la libertad, es ella misma, primero, sólo concepto, principio del espíritu y del corazón, y está destinada a desarrollarse como objetividad, como realidad jurídica, moral y religiosa, y como realidad científica.

SEGUNDA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

El espíritu objetivo

§ 483

El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero sólo como idea que es en sí; y estando aquel por lo tanto en el terreno de la finidad, su racionalidad real conserva el aspecto de la apariencia exterior. El querer libre tiene en sí inmediatamente las diferencias, puesto que la libertad es su determinación interior y su fin, y está en relación con una objetividad exteriormente dada, la cual se divide en los datos antropológicos de las necesidades particulares y las cosas naturales externas que son para la conciencia; y en la relación de los quererres singulares con los particulares, los cuales tienen la autoconciencia de su diversidad y particularidad. Este aspecto

constituye el material extrínseco para la existencia del querer.

§ 484

Pero la actividad final de este querer es realizar su concepto, la libertad, en el aspecto exteriormente objetivo, como un mundo determinado mediante el concepto, de modo que el querer se encuentre como en sí mismo, unido con sí mismo, y el concepto sea por consiguiente realizado y hecho idea. La libertad que se ha configurado como realidad de un mundo, recibe la forma de la necesidad, cuya conexión sustancial es el sistema de las determinaciones de libertad, y la conexión fenoménica es el poder, la autoridad, es decir, la validez que tiene en la conciencia.

§ 485

Esta unidad del querer racional con el querer singular—el cual es el elemento inmediato y peculiar de la actuación del primero—constituye la simple realidad de la libertad. Como ésta—y su contenido—pertenecce al pensamiento y es lo universal en sí,

el contenido tiene su verdadera determinación solamente en la forma de la universalidad. Puesta en esta forma por la conciencia de la inteligencia y con la determinación de un poder que tenga autoridad, ella es la ley. El contenido liberado de la impureza o accidentalidad que tiene en el sentimiento práctico y en el impulso, e informado al querer subjetivo—no ya en la forma sentimental e impulsiva, sino en su universalidad—como hábito, modo de sentir y carácter del querer objetivo, es el *ἔθος* o la costumbre.

§ 486

Esta realidad en general, como existencia del querer libre, es el derecho, el cual no hay que tomarlo sólo como el derecho restringido jurídico, sino como tal que comprende todas las determinaciones de la libertad. Estas determinaciones—en relación con el querer subjetivo, en el cual, como universales, deben tener su existencia, y sólo pueden tenerla—son sus deberes; y en cuanto hábito y modo de sentir, son en él costumbres. Lo que es un derecho es también un deber; y lo que es un deber, es también

un derecho. Una existencia es un derecho solamente sobre la base del querer sustancial libre; y el mismo contenido, en relación con el querer que se distingue como subjetivo y singular, es deber. Es un contenido mismo el que la conciencia subjetiva reconoce como deber, y lleva a existencia como derecho en los demás. La finidad del querer objetivo da lugar a las distinciones de los derechos y de los deberes.

En el campo fenoménico, derecho y deber son primeramente *correlata*, de modo que un derecho por mi lado corresponde a un deber por el otro. Pero según el concepto, mi derecho a una cosa es no sólo posesión, sino, como posesión de una persona, es propiedad, posesión jurídica; y es deber poseer las cosas como propiedad, esto es, ser como persona; lo que puesto en la relación del fenómeno, en la relación con otra persona, se desarrolla como deber del otro de respetar mi derecho. El deber moral, en general, es en mí como sujeto libre: a la vez un deber de mi voluntad subjetiva, de mi disposición de alma. Pero en el campo moral surge la diferencia entre la determinación del querer sólo interna (dis-

posición de ánimo, intención), que tiene su existencia sólo en mí, y es solamente deber subjetivo frente a la realización de ésta; y por consiguiente, también hay una accidentalidad e imperfección, que constituye la unilateralidad del punto de vista meramente moral. En el campo de la costumbre, una cosa y otra han llegado a su verdad, a su unidad absoluta, aun cuando en la manera de la necesidad también derecho y deber vuelvan el uno al otro y se unan por mediación. Los derechos del padre de familia sobre los miembros de ésta son precisamente otros tantos deberes para con ellos, cuanto el deber de la obediencia de los hijos es su derecho a ser educados como hombres libres. El derecho de castigar que tiene el Estado y sus derechos de administración, etc., son a la vez deberes que el Estado tiene de castigar, de administrar, etc.; como las prestaciones de los ciudadanos en impuestos, servicios militares, etc., son deberes y además son su derecho a la protección de su propiedad privada y de su vida universal y sustancial en que tienen sus raíces. Todos los fines de la Sociedad y del Estado son los fines propios de los

particulares. Pero la vía de la mediación por la cual sus deberes vuelven a los particulares como ejercicio y goce de derechos, produce la apariencia de la diversidad; a lo que se añade el modo en que el valor asume el cambio de formas varias, por más que en sí sea el mismo; pero está esencialmente claro que el que no tiene derechos no tiene deberes, y viceversa.

División

§ 487

El querer libre es:

A. Primero inmediato y por tanto singular—la persona: la existencia que ésta da a su libertad es la propiedad. El derecho como tal es el derecho formal y abstracto;

B. Reflejo en sí, de modo que tiene su existencia dentro de sí y por tal modo es también determinado como particular, como el derecho del querer subjetivo—la moralidad,

C. El querer sustancial como la realidad conforme a su contenido en el sujeto y to-

talidad de la necesidad,—la eticidad en la familia, en la sociedad civil y en el Estado.

Habiendo yo desarrollado esta parte de la filosofía en mis *Líneas Generales del Derecho* (Berlín 1821), puedo aquí conducirme con mayor brevedad que no en las otras partes.

A

El Derecho

a) LA PROPIEDAD

§ 488

El espíritu en la inmediatidad de su libertad por sí, es individual; pero sabe su individualidad como querer absolutamente libre. Es persona, el saberse de esta libertad; el cual como en sí abstrato y vacío, no tiene su particularidad ni su cumplimiento aun en sí mismo, sino en una cosa exterior. Está frente a la subjetividad de la inteligencia y del arbitrio, está como algo privado de voluntad, sin derecho; y viene hecho por ella su accidente, esfera externa de su libertad—posesión.

§ 489

El predicado de lo mío, que es por sí meramente práctico y que la cosa obtiene me-

diante el juicio de la posesión primero con el apoderamiento exterior, tiene aquí sin embargo el significado: que yo pongo en ella mi querer personal. Mediante esta determinación, la posesión es propiedad, la cual como posesión es medio, pero como existencia de la personalidad, es fin.

§ 490

En la propiedad, la persona está unida a sí misma. Pero la cosa es abstractamente externa y el yo en ella es abstractamente externo. El retorno concreto de mí en mí es en la exterioridad que yo, la relación infinita de mí a mí, como persona soy la repulsión de mí por mí mismo y tengo la existencia de mi personalidad en el ser de otras personas en mi relación con ellas y en el reconocimiento de mí por parte de ellas, que es así reconocimiento recíproco.

§ 491

La cosa es el término medio, por el cual se unen los extremos, las otras personas; las cuales son a la vez independientes en el saber su identidad como libre. Mi querer tiene

para ellas su existencia determinada y reconocible en la cosa, en virtud de la toma de posesión corporal e inmediata, o de la transformación de la cosa o también de la simple contraseña.

§ 492

El aspecto accidental de la propiedad es que yo pongo en esta cosa mi querer: por tanto, mi querer es arbitrio, de modo que yo puedo igualmente ponerlo o no, quitarlo o no. Pero en cuanto mi querer está en una cosa, puedo solamente yo mismo sacarlo al exterior; y la cosa sólo por mi querer puede pasar a otro, del cual además será propiedad sólo con su querer. De este modo nace el contrato.

b) EL CONTRATO

§ 493

Los dos quererres y su acuerdo en el contrato son diversos, como algo de interno de la realización de éste, de la prestación. La

manifestación relativamente ideal en la estipulación, contiene el abandono efectivo de una propiedad por parte de un querer, y el traspaso y la aceptación en el otro. El contrato es en sí y por sí válido, y no espera para llegar a serlo la prestación del uno o del otro; lo que implicaría un regreso infinito, o una partición infinita de la cosa, del trabajo y del tiempo. La manifestación está en la estipulación completa y acabada. La interioridad del querer que abandona la propiedad y de aquel que la recibe, está en el dominio de la representación; y en éste la palabra es hecho y cosa (§ 462), es decir, hecho plenamente válido; porque aquí el querer no viene en consideración como querer moral (ya sea serio o engañador en sus intenciones); sino que es solamente querer sobre una cosa exterior.

§ 494

Como en la estipulación lo sustancial del contrato se distingue de la prestación, esto es, de la manifestación real que es rebajada a mera consecuencia, así es puesta en la cosa o prestación la distinción entre la conformi-

dad inmediata y específica de la cosa y su sustancialidad, el valor en el cual aquel cualitativo se cambia en determinación cuantitativa. Una propiedad llega a ser de este modo parangonable con otra, y puede ser equiparada a cosa cualitativamente del todo distinta. De este modo es tratada en general como una cosa abstracta y universal.

§ 495

El contrato, como un acuerdo nacido del arbitrio y sobre una cosa accidental, implica a la vez que es puesto, el querer accidental. Este querer además no es adecuado al derecho, y produce el entuerto; mediante el cual no es suprimido el derecho en sí y por sí, sino que nace sólo una relación del derecho con el entuerto.

c) EL DERECHO CONTRA EL ENTUERTO

§ 496

El derecho considerado como la existencia de la libertad en el campo exterior, se rompe en una pluralidad de relaciones con

esta exterioridad y con las otras personas (§ 491, 493 sig.). De tal modo hay: 1) varios fundamentos de derecho de los cuales, siendo la propiedad exclusivamente individual, así respecto a la persona como a la cosa, sólo uno constituye verdaderamente derecho; pero siendo los unos para con los otros, son puestos todos a la vez con una apariencia de derecho, respecto a la cual el derecho verdadero es determinado como el derecho en sí.

§ 497

Como frente a esta apariencia el único derecho en sí, aun en unidad inmediata con los diversos fundamentos del derecho, es puesto como afirmativo querido y reconocido; la diversidad está sólo en que esta cosa, mediante el querer particular de estas personas, se subsume bajo el derecho: lo que da lugar al entuerto ingenuo. Este entuerto es un simple juicio negativo, que expresa el proceso civil; para cuyo allanamiento se exige un tercer juicio, que en cuanto es el juicio del derecho en sí, es sin interés en la cosa, y es el poder de darse a sí mismo existencia contra aquella apariencia.

§ 498

2) Pero si la apariencia del derecho como tal es querida contra el derecho en sí por la voluntad particular, que así llega a ser voluntad mala, entonces el reconocimiento exterior del derecho es separado del valor del mismo, y sólo aquél es respetado, mientras que éste es ofendido. Esto da lugar al entuerto del fraude—que es el juicio infinito como idéntico (§ 176)—; es la relación formal que se conserva dejando caer el contenido.

§ 499

3) Por último, en cuanto la voluntad particular se contrapone al derecho en sí en la negación, tanto del derecho mismo cuanto de su reconocimiento y de su apariencia—juicio negativamente infinito, (§ 153) en que es negado, tanto el género como la determinación particular, y aquí el reconocimiento aparente—, es voluntad violentamente mala que comete un delito.

§ 500

Dicha acción es como ofensa del derecho, en sí y por sí nula. El agente como querer y pensamiento, pone en ella una ley, pero formal y reconocida sólo por él, una ley universal, que vale para él y bajo la cual él, mediante su acción, se ha subsumido él mismo. La nulidad expuesta, de esta acción, la ejecución a la vez de esta ley formal y del derecho en sí, primero mediante una voluntad formal y subjetiva, es la venganza, la cual, como procede del interés de una personalidad inmediata y particular, es a la vez solamente una nueva ofensa, y así hasta lo infinito. Este progreso se suprime igualmente en un tercer juicio que es desinteresado, en la pena.

§ 501

El hacerse valer del derecho en sí es mediar: *a*) de aquí que un querer particular, el juez, es adecuado al derecho y tiene el interés de revolverse contra el delito (lo que en la venganza es accidental), y *b*) por el poder

(igualmente casual) que tiene la ejecución de negar la negación del derecho hecha por el malhechor. Esta negación del derecho tiene su existencia en el querer del malhechor: la venganza o pena: 1) se dirige contra la persona o propiedad del malhechor; 2) y ejerce coacción contra éste. La coacción tiene lugar en general en esta esfera del derecho, ya contra la cosa en la presa, y en la afirmación de la cosa contra la presa de otro; puesto que en esta esfera, el querer tiene su existencia inmediatamente en una cosa exterior (como tal o de la corporalidad), y sólo en ésta puede ser cogido. Pero no es más que posible la coacción, en cuanto yo como libre puedo salirme fuera de toda existencia, y aun del ámbito de ésta, de la vida. Solo es legal en cuanto es supresión de una primera coacción inmediata.

§ 502

Así se ha desenvuelto una distinción entre el derecho y el querer subjetivo. La realidad del derecho, que el querer personal será primeramente en modo inmediato, se muestra mediada por el querer subjetivo, desde el

momento que da existencia al derecho en sí o también que se separa de éste y se le opone. Por el contrario, el querer subjetivo, en esta abstracción, el poder de ser más allá del derecho, es por sí nulo. Este tiene esencialmente verdad y realidad en cuanto es en sí mismo la existencia del querer racional: la moralidad.

La expresión derecho natural, que ha llegado a ser ordinaria en la doctrina filosófica del derecho, contiene el equívoco entre el derecho entendido como existente de modo inmediato en la naturaleza y aquel que se determina mediante la naturaleza de la cosa, esto es, el concepto. El primer sentido es aquel que tuvo curso un tiempo: así que a la vez fué inventado un estado de naturaleza, en el cual el derecho natural debiese valer, y frente a éste la condición de la sociedad y del Estado parecía exigir y llevar en sí una limitación de la libertad y un sacrificio de los derechos naturales. Pero en realidad, el derecho y todas sus determinaciones se fundan solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación, la cual es más bien lo contrario de la determinación natu-

ral. El derecho de la naturaleza, y por tanto el derecho de la existencia de la fuerza y el valerse de la violencia, es un estado de naturaleza, es un estado de la prepotencia y del entuerto, de que no puede ser dicho nada más verdadero, sino que es preciso salir de él. Por el contrario, la sociedad es la condición en que solamente el derecho tiene su realidad: lo que es de limitar y de sacrificar es precisamente el arbitrio y la violencia del estado natural.

B

La moralidad

§ 503

El individuo libre que en el derecho inmediato es solamente persona, es aquí determinado como sujeto—voluntad reflejada en sí—, de modo que la determinación de la voluntad, en general, existiendo en el individuo como suya propia, sea distinta de la existencia de la voluntad en una cosa externa. Siendo la determinación de la voluntad puesta así en lo interno, la voluntad es a la vez voluntad particular; y se tienen las ulteriores particularizaciones de ésta y sus relaciones entre sí. La determinación de la voluntad es, por una parte, aquella en sí, la racionalidad del querer, el elemento jurídico y ético en sí; por otra, es la existencia que se tiene en la

manifestación efectiva, que se actúa y entra en relación con la primera. El querer subjetivo es moralmente libre en cuanto estas determinaciones son puestas interiormente como suyas y queridas por él. Su manifestación efectiva con esta libertad es acción, en cuya exterioridad ella reconoce como suyo o se deja imputar sólo aquello que ha sabido en sí y que ha querido.

Esta libre subjetividad o moral es sobre todo la que se llama en el significado europeo, libertad. Con ocasión del derecho a la libertad, el hombre debe poseer propiamente un conocimiento de la diferencia del bien y del mal en general: las determinaciones éticas, como las religiosas, no deben exigir ser ejecutadas por él sólo como leyes externas y preceptos de una autoridad, sino que deben tener adhesión, reconocimiento o también fundamento en su corazón, en su disposición de ánimo, en su conciencia e inteligencia, etc. La subjetividad del querer en sí mismo es fin en sí, y es un momento absolutamente esencial.

Lo moral debe ser tomado en sentido amplio; esto es, no solamente como lo que es

moralmente bueno. *Le moral*, en la lengua francesa, es contrapuesto al *phisque* y significa lo espiritual, lo intelectual en general. Lo moral tiene, sin embargo, aquí, el significado de una determinación de la voluntad, en cuanto está en general en el interior de la voluntad, y comprende, por tanto, en sí, el propósito y la intención, y también lo que es moralmente malo.

a) EL PROPÓSITO

§ 504

Cuando la acción concierne inmediatamente a la existencia, lo mío es formal, en cuanto la existencia exterior es también independiente frente al sujeto. Esta exterioridad puede pervertir su acción y poner en claro algo otro que no es puesto en ella. Aunque todo cambio como tal que es producido mediante la actividad del sujeto, sea acto de éste, no por esto él lo reconoce como su acción, sino que reconoce por tal, en el acto solamente, aquella existencia que estaba en el saber suyo y en su voluntad,

que era su propósito; solamente reconoce como propia suya, aquella parte; como de su responsabilidad.

b) LA INTENCIÓN Y EL BIENESTAR

§ 505

La acción tiene: 1), respecto a su contenido empírico concreto, una multiplicidad de aspectos y de conexiones particulares. El sujeto debe, respecto de la forma, haber sabido y querido la acción según su determinación esencial, que comprende en sí estos datos singulares, y esto es el derecho de la intención. El propósito concierne solamente a la existencia inmediata; la intención, por el contrario, la sustancia y el fin de ésta. 2) El sujeto tiene, además, el derecho de que la particularidad del contenido en la acción respecto a la materia, no sea externa a él, sino que sea la particularidad propia del sujeto, y contenga sus necesidades, como en el caso de la felicidad (§ 479), constituyen su bienestar: el derecho al bienestar. La felicidad es diversa del bienestar

sólo porque la primera es representada como una existencia inmediata en general, y el bienestar, en cambio, como justificado respecto a la moralidad.

§ 506

Pero la esencialidad de la intención es primero la forma abstracta de la universalidad y la acción empírico-concreta; la reflexión puede dar este o aquel aspecto particular en tal forma, y, por consiguiente, como esencial hacer de él la intención o limitar la intención a él; por lo que la esencialidad opinada de la intención u aquella verdadera de la acción, pueden estar en la mayor contradicción (como sucede en el caso de una buena intención en un delito). Además, el bienestar es abstracto y puede ser puesto en esto o en aquello; como perteneciente a este sujeto singular dado, es en general algo de particular.

c) EL BIEN Y EL MAL

§ 507

La verdad de estas particularidades y la formación de su formalismo, es el contenido del querer universal y en sí y por sí, la ley y la sustancia de toda determinación, el bien en sí y por sí. Este es el fin absoluto del mundo y el deber para el sujeto, el cual debe tener la inteligencia del bien, tomarlo en su intención y producirlo mediante su actividad.

§ 508

Pero el bien es, en efecto, el universal del querer determinado en sí mismo; incluye a sí en sí la particularidad. Sin embargo, en cuanto esta particularidad primeramente es aún abstracta, no se tiene ningún principio de la determinación. La determinación se presenta también fuera de aquella universalidad; y como determinación del querer libre que es por sí, surge aquí la más profunda contradicción.

a') Con ocasión del determinarse indeterminado del bien, hay en general múltiples bienes y variados deberes, cuya diversidad es dialéctica de los unos hacia los otros y los lleva a colisión. Deben estar de acuerdo con motivo de la unidad del bien, y en el tiempo mismo cada uno, por más que sea particular estar como deber y como bien absoluto. El sujeto debe ser la dialéctica, la cual ha de concluir una combinación de algunos de ellos con exclusión de los otros, y, por consiguiente, suprimir su validez absoluta.

§ 509

b') Para el sujeto — que en el lado existencial de su libertad está esencialmente como algo de particular — con ocasión de este carácter de existencia de su libertad, su interés y bienestar, debe ser fin esencial, y, por tanto, deber... Pero, a la vez, en el fin del bien, que es no ya lo particular, sino sólo lo universal del querer, el interés particular no debe ser un momento constitutivo. Con ocasión de esta independencia de las dos determinaciones, es igualmente ac-

cidental que armonice o no. Pero deben armonizar, porque en general el sujeto es general y universal; es en sí una identidad.

g') El sujeto no es, sin embargo, solamente en su existencia algo de mero particular, sino que, forma de su existencia es también el tener la certidumbre abstracta de sí mismo, su ser reflexión abstracta de la libertad en sí. Así es distinto de la racionalidad del querer y capaz de hacer del universal mismo un particular, y, por consiguiente, una apariencia. El bien es puesto de este modo como algo de accidental para el sujeto, el cual, por consiguiente, puede resolverse como una cosa opuesta al bien, puede ser malvado.

§ 510

d') La objetividad externa, según la distinción que hemos visto en el querer subjetivo (§ 503) constituye respecto a las determinaciones interiores del querer, el otro extremo independiente, un mundo peculiar para sí. Es, por tanto, accidental, que la objetividad externa concuerde con los fines

subjetivos, que el bien se realice, y el mal— que es el fin en sí y por sí nulo — sea nulo en ella, además que el sujeto encuentra en aquélla su bienestar, y, más particularmente, que el sujeto bueno llega a ser feliz, y el malvado, infeliz. Pero a la vez, el mundo debe hacer ejecutar en sí lo que es esencial, la buena acción; debe garantizar al sujeto bueno la satisfacción de su interés particular, y arrebatársela al malvado, y aniquilar el mal mismo.

§ 511

La contradicción, bajo todos los aspectos que es expresada en este múltiple deber ser (el ser absoluto que, sin embargo, a la vez no es) contiene el análisis más abstracto del espíritu en sí mismo, su más profundo entrar en sí. La sola relación entre sí de las determinaciones contradictorias es la certidumbre abstracta de sí mismo; y por esta infinidad de la subjetividad, el querer universal, el bien, el derecho, el deber, es y además no es; la subjetividad es aquel que se sabe a sí mismo como elector y decisor. Esta pura certeza de sí mismo, lle-

vándose a su extremo, aparece en las dos formas, que pasan inmediatamente la una a la otra, de la conciencia y del mal. Aquella es la voluntad del bien que, sin embargo, en esta pura subjetividad es lo no objetivo, lo no universal, lo inefable, sobre el cual el sujeto se sabe como tal que decide en su singularidad. Pero el mal es este mismo saber su singularidad, como la que decide, en cuanto ella no permanece en esta abstracción, sino que se da frente al bien, el contenido de un interés subjetivo.

§ 512

Esta última cima del fenómeno del querer, que se ha volatilizado hasta la absoluta vanidad — hasta una bondad no objetiva, pero que es cierta sólo de sí misma, y hasta una certeza de sí mismo en la nulidad del universal—se hunde inmediatamente en sí misma. El mal, como la reflexión más íntima de la subjetividad en sí contra la objetividad y la universalidad que para ella es solamente apariencia, es lo mismo que la buena disposición del bien abstracto—la

cual reserva a la subjetividad la determinación de éste —, es el aparecer del todo abstracto, la conversión inmediata y la anulación de sí mismo. El resultado, la verdad de este aparecer, es, según su lado negativo, la nulidad absoluta de este querer, que es por sí contra el bien, y del bien que querría ser solamente abstracto, según el lado afirmativo; en el concepto, aquella apariencia que se hunde de este modo en sí misma, es la universalidad simple del querer que es el bien. La subjetividad en esta su identidad con el bien, es sólo la forma infinita, la actuación y el desarrollo del bien. Así se ha abandonado el punto de vista de la mera relación de ambos entre sí y del deber ser; y se ha hecho el pasaje a la eticidad.

La eticidad

§ 513

La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo; la unilateralidad del espíritu objetivo está en tener su libertad por una parte inmediatamente en la realidad, y, por consiguiente, en el exterior, en la cosa; por otra parte, en el bien, en cuanto universal abstracto. También la unilateralidad del espíritu subjetivo consiste en que esté frente a lo universal; es abstractamente autodeterminante en su individualidad interna. Suprimidas estas unilateralidades, la libertad subjetiva se hace el querer racional universal en sí y por sí; el cual tiene su saber de sí y su disposición de ánimo en la

conciencia de la subjetividad individual, pero su actuación y su realidad inmediata y universal en la costumbre, en el *ethos*, por lo que es libertad consciente de sí, hecha naturaleza.

§ 514

La sustancia que se sabe libremente, en que el deber ser absoluto es, además, ser, tiene su realidad como espíritu de un pueblo. La escisión abstracta de este espíritu es el aislamiento en personas de cuya independencia constituye el poder íntimo dominador y la necesidad. Pero la persona, como inteligencia pensante, sabe la sustancia como su esencia propia, cesa en tal disposición de ánimo de ser un accidente de ella; por una parte la contempla como su objeto final absoluto en la realidad, como un más allá alcanzado; y por la otra, mediante su actividad la produce, pero la produce como algo que más bien simplemente es. Así realiza sin la reflexión selectiva, su deber como suyo y como lo que es, y en esta necesidad, la persona se tiene a sí misma y tiene su libertad real.

§ 515

Puesto que la sustancia es la unidad absoluta de la individualidad y de la universalidad de la libertad, la realidad y actividad de cada singular, es ser y proveerse por sí; por una parte, condicionado por medio de la totalidad presupuesta, en cuya conexión sólo existe; por otra, a la vez transición a un producto universal. La disposición de ánimo de los individuos, es su saber la sustancia y la identidad de todos sus intereses con el todo, y el hecho de que los otros singulares se saben recíprocamente y son reales sólo en esta identidad, es la confianza, la verdadera disposición ética de ánimo.

§ 516

Las relaciones de los singulares son las situaciones en las cuales la sustancia se particulariza, constituyen sus deberes éticos. La personalidad ética, esto es, la subjetividad, que es compenetrada por la vida sustancial, es virtud. En relación a una inmediatez externa a un destino, la virtud es un

comportarse con el ser, como con algo de no negativo, y, por tanto, un reposar tranquilo en sí mismo; en relación a la objetividad sustancial, a la totalidad de la realidad ética, la virtud, como fiducia es un operar intencional al fin de aquélla, y la capacidad de sacrificarsele; en relación a la accidentalidad de las relaciones con otros es, primero, justicia, y luego, inclinación benévola. En esta esfera, y en su comportarse con su propia existencia y corporalidad, la individualidad expresa su carácter particular, su temperamento, etc., como virtud.

§ 517

La sustancia ética es:

a) Como espíritu inmediato o natural, la familia.

b) La totalidad relativa de las relaciones relativas de los individuos como personas independientes, unos con otros, en una universalidad formal: la sociedad civil.

c) La sustancia consciente de sí misma, como el espíritu que se ha desarrollado en una realidad orgánica: la constitución del Estado.

a) LA FAMILIA

§ 518

El espíritu ético, en su inmediatividad, contiene el momento natural de que el individuo tiene su existencia sustancial en su universalidad natural, en el genio; esta es la relación de los sexos, pero elevada a determinación espiritual — es el acuerdo del amor y la disposición de ánimo de la confianza —; el espíritu como familia, es espíritu que siente.

§ 519

1) La diferencia natural de los sexos aparece, además, como una diferencia de la determinación intelectual y ética. Estas personalidades se unen, según su individualidad exclusiva, en una sola persona; y la intimidad subjetiva, determinada como unidad sustancial, hace de esta reunión una relación ética: el matrimonio. La intimidad sustancial hace del matrimonio un vínculo

indiviso de las personas, y, por consiguiente, matrimonio monogámico. La unión corporal es consecuencia del vínculo éticamente anudado. La consecuencia ulterior es la comunidad de los intereses personales y particulares.

§ 520

2) La propiedad de la familia como de una única persona—mediante la comunión en la cual están, respecto a la propiedad, los diversos individuos que componen la familia —, adquiere un interés ético; y así también la industria, el trabajo y la previsión.

§ 521

La eticidad, ligada con la generación natural de los hijos—y que estaba puesta como primaria (§ 519) en el lazo del matrimonio—, se realiza en el segundo nacimiento de los hijos, en el nacimiento espiritual; esto es, en la educación de éstos para personas autónomas.

§ 522

3) Mediante esta antinomia, los hijos salen de la vida concreta de la familia a la

cual originariamente pertenecen: se hacen seres por sí, destinados a fundar una nueva familia real. El matrimonio se disuelve esencialmente en virtud del momento natural, que es la muerte de los cónyuges; pero también la intimidad, en cuanto es mera sustancialidad de sentimiento, está supeditada al acaso y a la transitoriedad. Con ocasión de dicha accidentalidad, los miembros de la familia asumen entre sí la condición de personas; y de tal modo, sólo entra en este vínculo lo que en sí les es extraño: las de terminaciones jurídicas.

b) LA SOCIEDAD CIVIL

§ 523

La sustancia, que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos los cuales son por sí en libertad independiente y como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la uni-

dad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí, de donde nace el sistema de la atomística. La sustancia se hace de este modo nada más que una conexión universal y mediadora de extremos independientes y de sus intereses particulares; la totalidad desarrollada en sí de esta conexión es el Estado como sociedad civil o como Estado externo.

a') *El sistema de las necesidades*

§ 524

1) La particularidad de las personas comprende primeramente sus necesidades. La posibilidad de su satisfacción es aquí puesta en el complejo social, que es la riqueza general, de la cual todos obtienen su satisfacción. La toma de posesión inmediata de objetos externos como medio para este fin, no tiene lugar, o apenas lo tiene, en la condición en que es actuado este sistema de la mediación; los objetos son ya propiedad. La adquisición de éstos está condicionada y mediada, por una parte, por la voluntad de

los poseedores, la cual, como voluntad particular, tiene por fin la satisfacción de las necesidades determinadas; por otra parte, es mediada por la producción, que siempre se renueva, de los medios de cambio por otra del propio trabajo. Esta mediación de la satisfacción por virtud del trabajo de todos, constituye la riqueza general.

§ 525

2) En la particularidad de las necesidades, la universalidad aparece, primero, en esta forma: el intelecto pone distinciones en ellas, y de tal modo, multiplica indefinidamente, tanto las necesidades cuanto los medios para tales distinciones, y hace a ambos — las necesidades y los medios de satisfacción — cada vez más abstractos. Este fraccionamiento del contenido, mediante la abstracción, da lugar a la división del trabajo. El hábito de esta abstracción en el disfrute, en el conocimiento, en el saber y en el modo de conducirse, constituye la educación en esta esfera, y, en general, la educación formal.

§ 526

El trabajo que se hace de este modo, en el tiempo mismo, más abstracto, tiene por consecuencia, con ocasión de su uniformidad, por una parte, la facilidad del trabajo y el acrecentamiento de la producción; por la otra, la limitación a una sola habilidad, y, por consiguiente, la dependencia incondicionada del complejo social. La habilidad misma se hace de este modo mecánica, y de aquí procede la posibilidad de subrogar al trabajo humano la máquina.

§ 527

3) Pero la división concreta de la riqueza general, que es además un asunto general, en masas particulares determinadas, según los momentos del concepto, que tienen una peculiar base de subsistencia, y correspondientes a estos modos de trabajo de necesidades y de medios para su satisfacción, y además de fines y de intereses, como también de cultura espiritual y de hábito, constituye la diferencia de las clases. Los indi-

viduos participan en estas clases según el talento natural, la capacidad, el arbitrio y el acaso. En cuanto pertenecen a dicha esfera determinada y fija, tienen su existencia real, la cual, como existencia, es esencialmente particular, y en esta existencia tienen su eticidad como honesta, y su reconocimiento y su honor.

Donde está la sociedad civil y, por consiguiente, el Estado, tienen lugar las clases en su distinción; porque la sustancia universal, en cuanto viviente, no existe si no se particulariza orgánicamente. La historia de las constituciones, es la historia de la formación de estas clases, de las relaciones jurídicas que los individuos tienen con ellas, y de ellas entre sí y con su centro.

§ 528

La clase sustancial y natural tiene una riqueza estable y natural en el suelo y terreno fructífero; su actividad recibe su dirección y su contenido mediante determinaciones naturales y su eticidad, que se funda en la fe y en la confianza. La segunda clase, la refleja, tiene su campo propio en la riqueza

de la sociedad, en el elemento que es colocado en la mediación, en la opinión y en un conjunto de accidentalidades; y el individuo la tiene en su habilidad subjetiva, en su talento, intelecto y aplicación. La tercera clase, la pensadora, tiene por ocupación los intereses generales; y, como la segunda, tiene una subsistencia mediata de su propia habilidad; pero, como la primera, tiene una asegurada, aunque asegurada por el complejo de la sociedad.

b') *La administración de justicia*

§ 529

El principio de la particularidad accidental — que se ha desenvuelto haciendo ese sistema mediado por la necesidad natural y por el libre arbitrio y relaciones generales de éste, es proceso de necesidad externa — tiene como determinación estable de la libertad, el derecho formal. 1) La realización que toca al derecho en esta esfera de conciencia intelectual, es que éste es traído a la

conciencia como lo universal estable; y es sabido y puesto en su determinación como lo que tiene vigor: la ley.

El elemento positivo de las leyes se refiere sólo a su forma, que consiste en tener vigor y en ser conocidas; con lo que se da, a la vez, la posibilidad de ser conocidas de todos en el mundo exterior ordinario. El contenido puede ser en sí racional o también irracional, y, por consiguiente, injusto. Pero cuando el derecho, en su existencia determinada, es desarrollado, y su contenido, para adquirir determinación, se analiza, este análisis, con ocasión de la afinidad de su materia, cae en el progreso de la falsa infinidad. La determinación conclusiva, que es, sin más, esencial y rompe este progreso de la irrealidad, puede, en esta esfera de lo finito, ser contenida solamente en un modo mixto de accidentalidad y de arbitrio. Si tres años, 10 talleres, etc., o solamente $2 \frac{1}{2}$, $2 \frac{3}{4}$ y $2 \frac{4}{5}$, etc., años, talleres, etc., al infinito, son lo justo, no se puede decidir de ningún modo por virtud del concepto; y, sin embargo, es preciso decidirlo. Así, entra por sí en el derecho—

pero, ciertamente, sólo en el punto final de la decisión—, del lado de la existencia exterior, el elemento positivo, como accidentalidad y arbitrio. Esto sucede, y ha sucedido siempre, en todas las legislaciones; sólo es necesario tener de ello una conciencia determinada, frente al supuesto fin y a la pretensión que la ley pueda y deba ser determinada en todos sus lados por la razón o por el intelecto jurídico, por rigurosos principios racionales intelectivos. Es una imagen de perfección vacía esperar una cosa como ésta, y poner semejante exigencia en la esfera de lo finito.

Aquellos que llegan a considerar las leyes como un mal o algo de profano, y tienen como orden verdadero de la vida el regir y el ser regidos por el amor natural, por la divinidad o por la nobleza innata, mediante la fe y la confianza—y viceversa el dominio de las leyes como una condición de cosas corrompida e injusta, —olvidan el hecho de que las estrellas, etc., como también los animales, están regidos por leyes, y bien regidos—; leyes que, por lo demás, en estos objetos son sólo internas, no son por sí mis-

mas, no están como leyes puestas; pero que el hombre tiene esto de propio que sabe su ley, y por esto puede obedecer verdaderamente sólo a dicha ley sabida, y su ley, sólo en cuanto sabida, puede ser una ley justa; aunque, por lo demás, respecto a su contenido esencial, sea accidental y arbitraria, o, por lo menos, mixta y maculada de accidente y de arbitrio.

Esta misma vacía exigencia de la perfección es empleada para lo contrario de lo que se ha expuesto más arriba; esto es, para sostener la opinión de la imposibilidad de realizar un Código de leyes. Aquí tiene lugar el otro error de pensamiento, que consiste en poner en una única clase las determinaciones esenciales y universales y las minucias particulares. La materia finita se puede ir determinando en la falsa infinidad; pero este progreso no es, como viene representado en el espacio, un engendrarse de determinaciones espaciales de la misma cualidad que las precedentes, sino que es un progreso hacia lo que es especial, y siempre más especial mediante agudeza del intelecto analizador, que encuentra nuevas distinciones,

los cuales hacen necesarias nuevas decisiones. Si las determinaciones de esta clase reciben a la vez el nombre de nuevas decisiones o de nuevas leyes, en proporción del progresar de este desarrollo, decrece el interés y el contenido de tales determinaciones. Éstas caen dentro de las leyes ya existentes, sustanciales y universales; como las mejoras a un suelo, a una puerta, etc., caen dentro de la casa y son algo de nuevo, pero no ya una casa. Si la legislación de un estado social inculto comienza con determinaciones singulares, y éstas, según su naturaleza, son poco a poco acrecentadas, en el crecer de tales multitudes surge, por el contrario, la necesidad y un código más simple; esto es, de la compresión de aquella multitud de hechos singulares en sus determinaciones universales; y encontrar éstas y formularlas, es trabajo digno del intelecto y de la cultura de un pueblo. Así en Inglaterra esta elaboración de las singularidades en formas universales—formas que ellas solas de hecho merecen el nombre de leyes—ha sido emprendida recientemente, en ciertos puntos, por el ministro Peel, el cual ha

merecido de este modo la gratitud y aun la admiración de sus conciudadanos.

§ 530

2) La forma positiva de las leyes, de ser promulgadas y hechas públicas como leyes, es condición de la obligación exterior para con ellas; en cuanto como leyes del derecho estricto, conciernen sólo a la voluntad abstracta (que en sí es externa), no a la moral o ética. La subjetividad, sobre la cual la voluntad por este respecto tiene un derecho, es aquí solamente el hecho de ser la ley hecha pública. Esta existencia subjetiva del derecho, como existencia de lo que es en sí y por sí en esta esfera, es a la vez existencia exteriormente objetiva en cuanto tiene vigor universal y necesidad.

La legalidad de la propiedad y de las acciones privadas que a ellas se refieren, reciben, según la determinación que la legalidad es algo de puesto, de reconocido y, por tanto, de vigente, su garantía universal mediante la formalidad.

§ 531

3) La necesidad en la cual se determina la existencia objetiva, recibe la legalidad en el sistema judicial. El derecho en sí debe exponerse como probado al Tribunal, esto es, al derecho individualizado; en lo que el derecho en sí puede ser distinto del probable. El Tribunal conoce y obra en interés del derecho como tal; quita a la existencia de éste su accidentalidad; y, en especial, cambia esta existencia desde venganza que es, en la pena (§ 500).

La comparación de las dos especies, o más bien de los dos momentos de la convicción de los juicios sobre el estado de hecho de una acción en relación con el acusado, esto es, si tiene lugar mediante las meras circunstancias y los testimonios de los otros, o mediante la adición que se exige de la confesión del acusado, constituye el punto principal en la cuestión sobre el llamado Jurado. Es determinación esencial que los dos elementos de un conocimiento judicial — el juicio sobre el hecho y el juicio como apli-

cación de la ley al hecho—, siendo en sí aspectos diversos, deben ser ejercitados como funciones diversas. Mediante la dicha institución, ellas han sido confiadas a Colegios diversamente calificados, de los cuales uno expresamente no debe ser compuesto de individuos que pertenezcan a la profesión judicial. Llevar la distinción de funciones hasta dicha separación en los Tribunales, es cosa que tiene origen, más que en otra cosa, en consideraciones extraesenciales; el punto principal es siempre solamente el ejercicio separado de aquellas funciones en sí diversas. Más importante es la cuestión de si la confesión de un acusado de un delito, es o no condición de un juicio punitivo. La institución del Jurado abstrae esta condición. El punto es que la certidumbre, en este campo, es perfectamente inseparable de la verdad; pero la confesión es de considerar como el verdadero culminar de la prueba, la cual, por su naturaleza, es subjetiva; por esto la última decisión es puesta en la confesión. El acusado tiene, pues, un derecho absoluto a ella para que la prueba sea conclusiva y se obtenga la convicción

de los jueces. Este momento es incompleto, porque es solamente un momento; pero aun más incompleto es el otro, cuando se toma, además, abstractamente la prueba hecha sobre meras circunstancias y testimonios; que los jurados son esencialmente jueces y dictan un fallo en cuanto están reducidos a dichas pruebas objetivas; pero a la vez les es dada certeza incompleta, la certidumbre que está solamente en ellos. El juicio por Jurado contiene la mezcla y el cambio (propio de los tiempos bárbaros) entre la prueba objetiva y la convicción subjetiva, la llamada convicción moral. Declarar absurdas las penas extraordinarias es fácil; pero es superficial escandalizarse de un mero nombre. Considerada según la cosa esta determinación, contiene la diferencia de la prueba objetiva, con o sin el momento de aquel acreditamiento absoluto que existe en la confesión.

§ 532

La administración de la justicia debe actuar como necesidad solamente el lado abstracto de la libertad de la persona en la so-

ciudad civil. Pero esta actuación reposa, primeramente en la subjetividad particular del juez; en cuanto aquí, no tiene lugar la unidad, que es también necesaria, de aquella subjetividad con el derecho en sí. Inversamente, la ciega necesidad del sistema de las necesidades no es aún elevada al conocimiento de lo universal, y actuada partiendo de éste.

g') La policía y la corporación

§ 533

La administración de justicia excluye, sin más, lo que pertenece solamente a la particularidad de las acciones y de los intereses; y abandona a la accidentalidad, de este modo, el acontecer de delitos como la pura del bienestar público. En la sociedad civil, el fin es la satisfacción de la necesidad; y, a la vez, esto es, tratándose de la necesidad del hombre, la satisfacción de ella de un modo fijo y universal; es decir, el aseguramiento de esta satisfacción. Pero, en la mecánica de la necesidad social, se tiene en el

modo más vario la accidentalidad de esta satisfacción; así respecto a la mutabilidad de las necesidades mismas, en las cuales la opinión y el capricho subjetivo tienen una gran parte; como mediante los lugares, las conexiones de un pueblo con otro, los errores y las ilusiones que pueden introducirse en partes singulares del entero engranaje y ponerlo en desorden; como también en especial, mediante la capacidad limitada del singular para adquirir por sí de la masa de aquella riqueza general. El proceso de tal necesidad, sacrifica las particularidades mediante las cuales es efectuado; no contiene por sí el fin afirmativo del aseguramiento de la satisfacción de los particulares; pero puede, respecto de éstos, ser adecuado o no; y los particulares son aquí, así, el fin moralmente justificado.

§ 534

La conciencia del fin esencial, el conocimiento del modo de obrar de las fuerzas y de los ingredientes mudables, de los cuales se compone aquella necesidad, y el mantenimiento de aquel fin en ella y contra ella,

tiene, por una parte, hacia la concreción de la sociedad civil, la relación de una unidad exterior. Este ordenamiento es, como potencia activa, el estado exterior; el cual, en cuanto tiene raíces en lo que es más alto, en el estado sustancial, aparece como policía del Estado. Por otra parte, en esta esfera de la particularidad, el fin de la universalidad sustancial y de su actuación, se limita a los negocios de ramas e intereses especiales. Así tenemos la corporación, en la cual el ciudadano particular encuentra, como hombre privado, el aseguramiento de su riqueza; mientras que, además, por ella sale fuera de su interés singular y privado, y tiene una actividad consciente para un fin relativamente universal; como en los deberes jurídicos y de clase, tiene su eticidad.

c) EL ESTADO

§ 535

El Estado es la sustancia ética consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que

se da en la familia como sentimiento del amor es la esencia del Estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer que sabe y es activo en sí, recibe a la vez la forma de universalidad sabida. Ésta, como sus determinaciones que se desarrollan en el saber, tiene por contenido y fin absoluto la subjetividad que sabe; esto es, quiere por sí esta racionalidad.

§ 536

El Estado es *a'*), primero su formación interna como desenvolvimiento que se refiere a sí, el derecho interno de los Estados o la Constitución. Y luego *b'*), individuo particular, y, por con siguiente, en relación con otros individuos particulares, lo que da lugar al derecho exterior de los Estados. Pero *g'*) estos espíritus particulares son sólo momentos en el desarrollo de la idea universal del espíritu en su realidad, y esta es la historia del mundo o historia universal.

a') Derecho interno del Estado

§ 537

La esencia del Estado es lo universal en sí y por sí, la racionalidad del querer. Pero como lo que es consciente de sí y se actúa, es desde luego subjetividad, y como realidad es un individuo. Su obra en general, considerada en relación con el extremo de la individualidad como multitud de los individuos, consiste en una doble función. Por una parte, debe mantenerlos como personas, y, por consecuencia, hacer del derecho una realidad necesaria, y luego promover su bien, que primero cada uno cuida por sí, pero que tiene un lado universal: proteger la familia y guiar la sociedad civil. Pero, por otra parte, debe reconducir a ambos — y la entera disposición de ánimo y actividad del individuo, como aquél que aspira a ser un centro por sí— a la vida de la sustancia universal, y en este sentido, como poder libre, debe intervenir en las esferas subordi-

nadas y conservarlas en inmanencia sustancial.

§ 538

Las leyes expresan las determinaciones de contenido de la libertad objetiva. En primer lugar, para el sujeto inmediato, para su arbitrio independiente y para su interés particular, son límites, pero son en segundo lugar el objeto final absoluto y la obra universal; así son producidas mediante las funciones de las diversas clases que se fraccionan siempre más partiendo de la particularización general y mediante toda actividad y cura privada de los particulares. Y en tercer lugar, son las sustancias de su voluntad libre y de su disposición de ánimo, y así se configuran como costumbre en vigor.

§ 539

El Estado, en cuanto espíritu viviente, es solamente como una totalidad organizada y distinguida en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único (aunque no sabido como concepto) de la voluntad racional, lo producen perennemente

como su resultado. La Constitución es tal organización del poder del Estado. Ésta contiene las determinaciones sobre el modo en que el querer racional (en cuanto en los individuos, es solamente en sí aquel universal) por una parte llega a la conciencia y al conocimiento de sí mismo, y es encontrado; por otra parte, mediante la eficacia del Gobierno y de sus ramos particulares, es puesto en acto y allí es mantenido y protegido, tanto contra la subjetividad accidental del Gobierno, cuanto contra la de los particulares. La Constitución es la justicia existente como realidad de la libertad en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales.

Libertad e igualdad son las simples categorías en que frecuentemente se resume lo que debería constituir la determinación fundamental y el fin y resultado último de la Constitución. Aun cuando la afirmación aquí contenida sea verdadera, sin embargo, lo que hay de defectuoso en dichas determinaciones es ante todo que son meramente abstractas. Y cuando son mantenidas en esta forma de la abstracción, son propiamente ellas las que no dejan surgir o destruyen la

concreción; es decir, una organización del Estado, una Constitución y gobiernos en general. Con el Estado se tiene la desigualdad, la diferencia de gobernados y gobernantes, la autoridad, los magistrados, los alcaldes etcétera. El principio consecuente de la igualdad rechaza todas las distinciones, y de este modo no deja subsistir ninguna clase de Estado. Ciertamente, las determinaciones mencionadas son los fundamentos de esta esfera; pero como las más abstractas son también las más superficiales, y precisamente por esto, naturalmente, las más divulgadas; vale la pena, pues, de considerarlas un poco más de cerca. Ante todo, por lo que concierne a la igualdad, la proposición ordinaria, según la cual todos los hombres son iguales por naturaleza, contiene el equívoco de cambiar el hecho natural con el concepto; es decir, que en realidad, por naturaleza, los hombres son desiguales. Pero el concepto de la libertad, como existe primeramente como tal sin ulterior determinación y desarrollo, es la subjetividad abstracta en cuanto persona, que es capaz de propiedad (§ 488); esta única determinación abstracta de la

personalidad, constituye la igualdad real de los hombres. Pero que esta igualdad exista, que el hombre — no ya como en Grecia, Roma, etc., solamente algunos hombres — sea reconocido y valga jurídicamente como persona, todo es tan poco por naturaleza, que más bien es sólo un producto y un resultado de la conciencia adquirida sobre el principio más profundo del espíritu y de la universalidad y del desarrollo de esta conciencia. Contiene una alta verdad el dicho de que los ciudadanos son iguales ante la ley; pero es una verdad que, expresada de ese modo, es una tautología, puesto que de ese modo se designa solamente aquella condición jurídica de las cosas en que las leyes dominan. Pero mirando a lo concreto, los ciudadanos, fuera de la personalidad que tienen ante la ley, son iguales sólo en aquello en que fuera de la ley son ya iguales. Sólo la otra igualdad, de cualquier clase que sea, de la riqueza, de la edad, de la fuerza física, del ingenio, de la habilidad, etc., o también de los delitos, etc., puede y debe justificar en concreto un tratamiento igual de ellos ante la ley respecto a los impues-

tos, al deber militar, a la admisión, a los empleos, etc., a los castigos, etc. Las leyes mismas, fuera de lo que concierne al dominio estricto de la personalidad, presuponen las condiciones desiguales y determinan las competencias y los deberes jurídicos desiguales que derivan de ellas.

Por lo que se refiere a la libertad, ésta es tomada más precisamente por una parte en el sentido negativo contra el arbitrio extraño y el tratamiento ilegal; por otra, en el sentido afirmativo de la libertad subjetiva. Pero a esta última se le da una gran latitud, así respecto al arbitrio y a la actividad propia del sujeto para sus fines particulares, como respecto a la pretensión de la propia inteligencia y ocupación y participación de éste en los negocios públicos. Hubo un tiempo en que los derechos legalmente determinados, privados y públicos de una nación, de una ciudad, etc., se llamaban las libertades. En efecto: toda verdadera ley es una libertad, puesto que contiene una determinación racional del espíritu objetivo, y, por consiguiente, un contenido de la libertad. Por el contrario, nada ha llegado a ser más

corriente que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación con la libertad de los demás, y que el Estado es la condición en que tiene lugar tal limitación recíproca, y las leyes son los límites. En estos modos de ver la libertad, es concebida solamente como un capricho accidental y algo arbitrario. Así, se ha dicho también que los pueblos modernos son capaces solamente, o más, de la igualdad que no de la libertad, y esto no por otra razón sino porque no se llegaba a conciliar una presupuesta determinación de la libertad (principalmente la participación de todos en los negocios y acciones del Estado) con la realidad, la cual es más racional, y a la vez más fuerte, que no aquellos supuestos abstractos. Por el contrario, es de decir que precisamente el alto desarrollo y perfeccionamiento de los Estados modernos produce la máxima desigualdad concreta de los individuos en la realidad, y formando contraste con esto, mediante la racionalidad más profunda de las leyes y el refuerzo del estado jurídico, efectúa una libertad tanto más grande y mejor fundada, y puede concederla y realizarla. Ya

la distinción superficial que hay en las palabras de libertad y de igualdad, indica que la primera conduce a la desigualdad; pero viceversa, los conceptos corrientes de libertad reconducen solamente a la igualdad. Pero cuanto más se afirma la noción de la libertad como seguridad de la propiedad, como posibilidad de desarrollar y hacer valer los propios talentos y las propias buenas cualidades, tanto más parece que sea cosa que se comprende por sí; la conciencia y la apreciación de la libertad se dirige entonces, principalmente, al significado subjetivo de ésta. La cual es entendida como la libertad de la actividad que se prueba por todos lados y se funde en los intereses particulares y en los universales y espirituales, según el propio capricho; como la independencia de la actividad particular en cuanto libertad interna en que el sujeto tiene principios, miras propias y convicciones propias, y se conquista así independencia moral. Pero también la libertad entendida de este modo, contiene por una parte por sí el máximo perfeccionamiento de la particularidad de aquello en que los hombres son desigua-

les y se hacen desiguales por educación; por otra parte, ella crece sólo bajo las condiciones de aquella libertad objetiva, y solamente en los Estados modernos ha crecido y podía crecer hasta tal altura. Si con dicho desarrollarse de la particularidad la multitud de las necesidades y la dificultad de satisfacerlas, el ir razonando y censurando, y la consiguiente vanidad descontenta se aumenta indefinidamente, esto proviene de la particularidad que ha sido abandonada a sí, la cual puede producir en su esfera todas las posibles complicaciones y debe haberselas con ellas. Esta esfera es a la vez el campo de las limitaciones, porque la libertad está cautiva en la naturalidad, en el capricho y en el arbitrio, y debe por tanto limitarse; limitarse ciertamente también según la naturalidad, el capricho y el arbitrio de los demás; pero principal y esencialmente según la libertad racional.

Por lo que se refiere a la libertad política—entendiendo por ésta una participación formal en los negocios públicos del Estado, de la voluntad y de la laboriosidad de aquellos individuos que tienen por otro lado,

como su misión capital, los fines particulares y los negocios de la sociedad civil—, ha llegado a ser usual, por una parte, llamar Constitución sólo a aquel aspecto del Estado que concierne a dicha participación de aquellos individuos en los negocios públicos; y un Estado en el cual esto no tiene lugar formalmente, es considerado como un Estado sin Constitución. Sobre este significado de la palabra, es de decir ahora solamente esto: que por Constitución se debe entender la determinación de los derechos, esto es, de las libertades en general y la organización de la actuación de éstas, y la libertad política puede en todo caso constituir sólo una parte de esto. De tal asunto se tratará en los párrafos siguientes.

§ 540

La garantía de una Constitución, esto es, la necesidad de que las leyes sean racionales y su realización sea asegurada, es puesta en el espíritu de todo el pueblo, esto es, en la determinación, según la cual éste tiene la autoconciencia de su razón (la religión es esta conciencia en su sustancialidad absolu-

ta), y, por consiguiente, a la vez en la organización real conforme con él como desarrollo de aquel principio. La Constitución supone aquella conciencia del espíritu, e inversamente, el espíritu presupone la Constitución, porque el espíritu real mismo tiene solamente la conciencia determinada de sus principios en cuanto éstos son para él como existentes.

La cuestión de a quién y a cuál autoridad y de que modo organizada corresponde hacer una Constitución, es la misma que si se preguntase qué había de hacer el espíritu de un pueblo. El separar la representación de una Constitución, de la del espíritu como si este existiese o hubiese existido una vez, sin poseer una constitución conforme a él, es una opinión que demuestra solamente la superficialidad con que ha sido pensada la conexión del espíritu, de su autoconciencia y de su realidad. Lo que se llama hacer una Constitución no se ha hecho—con ocasión de tal inseparabilidad—nunca en la historia, como no se ha hecho nunca un código; una Constitución se ha desarrollado solamente del espíritu en identidad con el desarrollo

propio de éste, y a la vez con él ha recorrido los grados de formación y los cambios necesarios en virtud del concepto. Es el espíritu inmanente y la historia—y la historia es solamente la historia del espíritu—aquello de lo cual las Constituciones son y han sido hechas.

§ 541

La totalidad viviente, esto es, la conservación, la producción continua del Estado en general y de su Constitución, es el Gobierno. La organización necesaria, naturalmente, es el surgir de la familia y de las clases de la sociedad civil. El Gobierno es la parte general de la Constitución, esto es, la parte que tiene por fin intencional la conservación de aquellas partes, y que a la vez concibe y actúa los fines universales del todo, los cuales están sobre la esfera de la familia y de la sociedad civil. La organización del Gobierno es a la vez su diferenciarse en poderes, cuyas particularidades son determinadas mediante el concepto, pero que se compenetran en la subjetividad de éste en unidad real.

Siendo las primeras categorías, que se dan en el concepto, las de universalidad e individualidad, y su relación la de la subsunción de la individualidad bajo la universalidad, ha sucedido que en el Estado han sido distinguidos el Poder legislativo y el Poder ejecutivo; pero de modo que aquél exista por sí, porque es, sin más, superior; éste se divide, a su vez, en Poder de Gobierno o administrativo, y en Poder judicial, según la aplicación que se hace de las leyes en negocios públicos o privados. La división de estos poderes ha sido considerada como la relación esencial en el sentido de su independencia recíproca en la existencia, pero con la mencionada conexión de la subsunción de los poderes del particular bajo el poder del universal. No son de desconocer en estas determinaciones los elementos del concepto; pero son elementos coligados por el intelecto en una relación de irracionalidad, en lugar de la verdadera relación, que es el unirse con sí mismo del espíritu viviente. Que la gestión de los intereses universales del Estado, en su diferencia necesaria, sea organizada también de

modo distinto. Dicha división es el momento absoluto de la profundidad y realidad de la libertad, porque la libertad ha profundizado sólo en cuanto es desarrollada en sus diferencias y ha llegado a la existencia de éstas. Pero hacer del oficio del legislador un poder independiente — y el primer poder, con la ulterior determinación de la participación de todos en él—, y hacer del Poder gubernativo algo de dependiente y solamente ejecutivo, presupone la falta de conocimiento, de que la verdadera idea, y, por consiguiente, la realidad viva y espiritual, es el concepto que se une con el sí mismo, y, por consiguiente, la subjetividad, la cual contiene en sí la universalidad solamente como uno de sus momentos. (Peor aún si respecto al legislar se cree que una Constitución y las leyes fundamentales son — en un estado de sociedad en que es ya puesto un desarrollo de las diferencias— algo que hay que hacer aún.) La individualidad es la primera y la máxima determinación que compenetra la organización del Estado. Sólo mediante el Poder gubernativo, y por el hecho de que éste

comprende los asuntos particulares — a que pertenece también la materia legislativa, por sí abstracta, y que es ella misma particular—, el Estado es uno. Tanto es esencial aquí, como después de todo es la única verdadera la relación racional de la logicidad, respecto a la relación externa del intelecto, que se limita a subsumir lo singular y particular bajo lo universal. Lo que desorganiza la unidad de aquello que es lógicamente natural, desorganiza, además, la realidad.

§ 542

En el Gobierno, considerado como totalidad la orgánica, hallamos: 1) la subjetividad, como unidad infinita del concepto con sí mismo en su desenvolvimiento, la voluntad del Estado, que todo lo sostiene y todo lo decide, la más alta cima del Estado — y la unidad que lo compenetra todo—: el Poder gobernante del príncipe. En la forma perfecta del Estado, en que todos los momentos del concepto han conseguido su libre existencia, esta subjetividad no es una llamada persona moral o una decisión que parte de una mayoría — formas en las cuales la unidad del

querer que decide, no tiene una existencia real—; pero como individualidad real, es voluntad de un individuo que decide: monarquía. La Constitución monárquica es por esto la constitución de la razón desarrollada; todas las demás Constituciones pertenecen a grados más bajos del desarrollo y de la realización de la razón.

La reunión de todos los poderes concretos del Estado en una existencia, como en el Estado patriarcal, o como en la Constitución democrática; la participación de todos en todos los negocios, contrasta por sí con el principio de la división de los poderes; esto es, de la libertad desarrollada de los momentos de la idea; pero, además, la división, o sea el desarrollo de los momentos desarrollados hasta hacerse libre totalidad, debe ser reconducida a la unidad ideal; esto es, a la subjetividad. La diferencialidad formada, la realización de la idea, consiste esencialmente en que la subjetividad, como momento real, debe desarrollarse haciéndose existencia real; y esta realidad es la individualidad del monarca. La subjetividad de la resolución abstracta y única existente de una

persona, todas las formas de una resolución y voluntad común, que debería resultar y ser computada, democrática o aristocráticamente, por la atomística de las voluntades singulares, tienen la irrealidad de algo abstracto; trata aquí solamente de las dos determinaciones: la necesidad de un momento conceptual y la forma de su realidad.

Sólo la naturaleza del concepto especulativo puede dar ideas verdaderas sobre esto. Aquella subjetividad — siendo el momento de la resolución abstracta en general — procede, por una parte, a la determinación, que el nombre del monarca aparece como el vínculo externo y la sanción, bajo la cual todo, en general, sucede en el Gobierno. Por una parte, está como relación simple a sí, la determinación de la inmediatividad, y, por consiguiente, de la naturaleza; por lo que el destino de los individuos, con la dignidad del poder principesco, es establecido por la herencia.

§ 543

2) En el poder particular de Gobierno, por una parte, se hace notar la división de

los negocios del Estado en sus ramas, de otro modo determinados: el Poder legislativo, el que administra la justicia, o Poder judicial; el Poder administrativo o de policía, etcétera; por consiguiente, la repartición de éstos a empleados especiales, los cuales, en su obra, son regidos por las leyes; y, además, y por esto, poseen la independencia de su actividad, y a la vez están bajo más alta vigilancia; por otra parte, tiene lugar la participación de varias personas en los asuntos del Estado, que a la vez constituyen la clase general (§ 528), en cuanto hacen misión esencial de su vida particular el cargo de los fines universales. Para poder individualmente participar en esto, la otra condición que se exige es la preparación y la capacidad.

§ 544

3) La asamblea de las representaciones de clases implica una participación de todos aquellos que pertenecen, en general, a la sociedad civil — en cuanto son personas privadas —, al poder del Gobierno; esto es, a la legislación; es decir, al universal de los

intereses, los cuales no conciernen a la acción del Estado en cuanto individuo (como la guerra y la paz), y, por tanto, no pertenecen sólo a la naturaleza del poder principesco. Con tal participación, la libertad y la imaginación subjetiva, y la opinión general de ésta, puede mostrarse con cualquier eficacia efectiva, y gustar la satisfacción de valer algo.

La división de las Constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, indica siempre la diferencia de éstas, en relación con el poder del Estado, en el modo más determinado; ellas deben ser al mismo tiempo consideradas como formaciones en el desarrollo, esto es, en la historia del Estado. Por esto es superficial y absurdo representarlas como objetos de selección. Las formas puras de su necesidad, en cuanto son finitas y pasajeras, están unidas, por una parte, con las formas de generación, la oclocracia, etc.; por otra parte, con formas anteriores de transición, las cuales dos series de formas no son de cambiar con aquellas formaciones verdaderas. Así, por ejemplo, con ocasión del hecho que la voluntad de un in-

dividuo está a la cabeza del Estado, el despotismo oriental es comprendido bajo el nombre vago de monarquía; como también la monarquía feudal, a la cual no puede ser negado el nombre ahora predilecto de monarquía constitucional. La verdadera diferencia que presentan estas formas respecto a la monarquía escueta, reposa en el contenido de los principios jurídicos en vigor, que tienen su realidad y garantía en el poder del Estado. Estos principios son los que se han desarrollado en la esfera precedente; la libertad de la propiedad es, en efecto, la libertad personal; la sociedad civil, su industria y sus comunidades, y la actividad ordenada y subordinada a las leyes de los oficios particulares.

La cuestión que más se discute, es en qué sentido haya de concebirse la participación de los particulares en los negocios del Estado, puesto que como privados han de considerarse primero los miembros de las asambleas de clases, o que valen como individuos por sí o como representantes de muchos o del pueblo. El agregado de los particulares suele, a veces, ser llamado el

pueblo; pero tomado dicho agregado como tal, tendremos *vulgus*, no *populus*; y, por este respecto, el único fin del Estado es que un pueblo no venga a la existencia, al poder y a la acción; en cuanto es agregado, dicha condición de un pueblo es la condición de la injusticia, de la inmoralidad, de la irracionalidad en general; el pueblo sería así sólo como un poder informe, salvaje, ciego, como es el del mar excitado y elemental; el cual, sin embargo, no se destruye a sí mismo, como el pueblo, que es elemento espiritual, haría. Se ha podido alguna vez oír hablar de un tal Estado como el de la verdadera libertad. Para que el discutir la cuestión de la participación de los particulares en los negocios generales tenga un sentido, se debe suponer, no lo irracional, sino un pueblo ya organizado; esto es, tal, que en él haya un poder de Gobierno. En interés de dicha participación no debe, sin embargo, ponerse ni el privilegio de una inteligencia particular, que los privados deban poseer con preferencia a los empleados del Estado—el caso es necesariamente, precisamente, lo contrario—, ni en el privilegio

de la buena voluntad, para el bien general; los miembros de la sociedad civil son, como tales, los que tienen como móvil próximo su interés particular; y, como sucede especialmente en el Estado feudal, el de su corporación privilegiada. Así, por ejemplo, a propósito de Inglaterra—cuya Constitución es considerada como la más libre porque los particulares tienen una parte preponderante en los negocios del Estado—, la experiencia demuestra que este país, en la legislación civil y penal, en el derecho y en la libertad de la propiedad, en las instituciones concernientes al arte y a la ciencia, está bastante atrasado respecto a los demás Estados civiles de Europa; y la libertad objetiva, esto es, el derecho racional, es también sacrificado a la libertad formal y al interés privado particular (y esto, hasta en las instituciones y en las posesiones, que deberían ser dedicadas a la religión). El interés de una participación de los particulares en los negocios públicos se debe poner, por una parte, en el sentimiento más concreto y, por esto, más restringido, de las necesidades generales; pero esencialmente en el derecho

de que el espíritu común llegue también a la aparición de una voluntad exteriormente universal en una actividad expresamente ordenada por la concurrencia pública. Mediante esta satisfacción, recibe además una onda de nueva vida por sí, y la infunde en los empleados de la administración, en los cuales de tal modo se mantiene viva la conciencia, que éstos, aun cuando tengan deberes que cumplir, tienen además, esencialmente ante sí, derechos. Los ciudadanos son en el Estado la multitud sin proporción mayor, y una multitud de tales que son reconocidos como personas. La voluntad de la razón, manifiesta por esto su existencia en éstos como multitudes de libres, o sea en una universalidad de reflexión, cuya realidad es reconocida, dándole una participación al poder del Estado. Pero ya como momento de la sociedad civil ha sido notado (§§ 527, 534) que los particulares se elevan de la universalidad externa a la sustancial, y forman un género particular—los Estados o clases—, y no es en la forma inorgánica de los particulares como tales (en el modo democrático de la elección), sino como mo-

mentos orgánicos, como clases, como entran en aquella participación; una fuerza o actividad en el Estado, no debe nunca aparecer en la figura informe e inorgánica, esto es, partiendo del principio de la pluralidad y de la multitud.

Las asambleas de Estados o clases han sido ya designadas erróneamente como Poder legislativo, puesto que éstas constituyen sólo un ramo de este poder; rama en la cual los oficiales del Gobierno tienen parte especial, y el poder principesco sólo tiene aquella absoluta de la resolución conclusiva. Además, en un estado civil, el legislar es solamente una progresiva transformación de las leyes existentes: y las llamadas nuevas leyes pueden concernir sólo a minucias y particularidades (cfr. § 529, observ.), cuyo contenido está ya preparado mediante la práctica de los Tribunales, o también preferentemente definido. La llamada ley de Hacienda, en cuanto está sujeta a la decisión de aquellas asambleas, es esencialmente un asunto de Gobierno; se llama sólo impropiamente una ley, en el sentido general de que abraza un ancho campo, y aun todo

el campo de los medios exteriores del Gobierno. La Hacienda, aun cuando se refiera al conjunto de las necesidades, se refiere siempre, en conformidad con su naturaleza, a las necesidades particulares y mudables, que se engendran siempre de nuevo. Si el elemento capital de las necesidades económicas fuese considerado como permanente—cual es también de hecho—, la determinación de éste tendría más bien la naturaleza de una ley; pero, para ser una ley, debería ser dada una vez para siempre, y no tenerse que dar anualmente, o después de algunos años, siempre de nuevo. La parte mudable, según el tiempo y las circunstancias, concierne, en efecto, a la mínima parte del importe total; y tanto menos carácter de ley tiene la determinación en torno a esto, y, sin embargo, es, y puede ser, sólo esta pequeña parte mudable — que es discutible y puede estar sujeta a una determinación mudable y anual—, aquella que lleva falsamente el nombre bien altisonante de aprobación del presupuesto; esto es, de la totalidad de la Hacienda. Una ley que se da por un año y anualmente, aparece también al buen senti-

do común como inadecuada, ya que el buen sentido distingue lo que es en sí y por sí universal, como contenido de una verdadera ley, de una universalidad de reflexión que une de modo solamente extrínseco lo que por su naturaleza es una multiplicidad. El nombre de una ley para el establecimiento anual de las necesidades económicas, sirve sólo para mantener la ilusión — en la supuesta división del Poder legislativo del gubernativo — de que tal división tiene realmente lugar, y para ocultar que el Poder legislativo, en efecto, se ocupa de asuntos de gobierno verdaderos y propios, cuando decide sobre las cuestiones económicas. Pero el interés que se atribuye a la facultad de conceder siempre de nuevo el presupuesto — a saber que la reunión de los Estados o clases, posea con esto un medio constrictivo contra el Gobierno, y, por consiguiente, una garantía contra la injusticia y la influencia —, este interés es, de una parte, una apariencia superficial, porque las medidas financieras necesarias para la subsistencia del Estado, no pueden ser condicionadas por cualquier otra circunstancia, ni la subsis-

tencia del Estado puede ser puesta anualmente en pleito; así como el Gobierno no podría conceder y ordenar la administración de la justicia siempre y solamente por un tiempo limitado, para reservarse, en la amenaza de suspender la actividad de tales institutos, y en el temor de un estado de rapiña, que sería su consecuencia, un medio constrictivo contra los particulares. Mas por otro lado, estas miras, según las cuales podría ser útil e indispensable tener en las manos medios constrictivos, reposan, por una parte, en la falsa representación de una relación contractual entre Gobierno y pueblo; por otra parte, presuponen la posibilidad de una divergencia del espíritu de ambos, de tal índole, que en ella no es ya de pensar en Constitución y Gobierno en general. Si uno piensa, efectivamente, que ocurriera la vacía posibilidad de recurrir en ayuda a dicho medio constrictivo, esta ayuda sería más bien el derrumbamiento y la disolución del Estado, en que ya no se encontraría Gobierno, sino solamente partidos; y en tal condición de cosas, sólo la potencia y la opresión de un partido, por la

fuerza del otro, dominaría. Representarse el ordenamiento del Estado como una mera constitución del intelecto—esto es, como el mecanismo de un equilibrio de fuerzas que en su seno íntimo fueran externas entre sí—, contradice la idea fundamental de lo que es un Estado.

§ 545

El Estado es, por último, la realidad inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado. Como individuo singular, es exclusivo, respecto de los otros individuos semejantes. En las relaciones recíprocas de éstos tiene lugar el arbitrio y la accidentalidad, porque la universalidad del derecho, con ocasión de la totalidad autonómica de estas personas, debe estar entre ellos en efecto, pero no es real. Esta independencia hace de la lucha entre ellos una relación de la fuerza, una condición de guerra; por la que la clase general asume como fin particular suyo la conservación de la autonomía del Estado frente a los demás, como clase del valor militar.

§ 546

En esta condición de cosas, la esencia del Estado, en su individualidad procedente hasta la negatividad abstracta, se muestra como el poder en que la autonomía particular de los particulares y la emersión de éstos en la existencia externa en la posesión de la vida natural, siente su nulidad y como el poder que efectúa la conservación de la sustancia universal por medio de sacrificio, que el ánimo de los particulares realiza, de la existencia natural y particular, haciendo vana la vanidad que tiene enfrente.

b') *El derecho externo del Estado.*

§ 547

Por efecto de la condición de guerra, la autonomía de los Estados es puesta en peligro, y bajo un cierto aspecto es operado el reconocimiento recíproco de las libres individualidades de los pueblos (§ 430), y mediante tratados de paz, que deben durar eterna-

mente, está establecido así este universal reconocimiento, como los particulares derechos de los pueblos entre sí. El derecho externo del Estado reposa, por una parte, en estos tratados positivos; pero contiene por éstos solamente derechos, a los cuales les falta la verdadera realidad (§ 545). Por otra parte, reposa en el llamado derecho internacional, cuyo principio universal es el supuesto conocimiento de los Estados, y por esto limita las acciones que de otro modo carecerían de freno, de los pueblos los unos contra los otros, de modo que la posibilidad de la paz subsista; también distingue del Estado a los individuos como personas particulares, y en general se funda en la costumbre social.

g') La historia universal.

§ 548

El espíritu determinado de un pueblo, por ser real—y por ser su libertad como naturaleza—, tiene bajo este aspecto natural el momento de la determinación geográfica o

climatológica. Es en el tiempo; y respecto al contenido, tiene esencialmente un principio suyo particular, y debe recorrer un desarrollo determinado por éste, de su conciencia y de su realidad. Tiene una historia dentro de sí. Como espíritu limitado, su independencia es algo de subordinado; pasa a la historia universal, cuyas vicisitudes están representadas por la dialéctica de los espíritus de los varios pueblos particulares, por el juicio del mundo.

§ 549

Este movimiento es el camino para la liberación de la sustancia espiritual, el hecho mediante el cual el fin absoluto del mundo se realiza en el mundo; el espíritu que primeramente es sólo en sí, llega a la conciencia y a la autoconciencia, y por tal modo a la revelación y realidad de su esencia en sí y por sí, y se hace también eternamente universal, se hace el espíritu del mundo. Puesto que este desenvolvimiento tiene lugar en el tiempo y en la existencia, y por tanto en cuanto a historia sus momentos singulares y grados son los espíritus de los va-

rios pueblos, cada uno como singular y natural en una determinación cualitativa está destinado a llenar sólo un grado y a ejecutar sólo una misión en la acción total.

El hacer en la historia la suposición de un fin, que es en sí y por sí, y de las determinaciones que se desarrollan de él conforme al concepto, ha sido llamado una consideración *a priori* de la historia; y se ha hecho el reproche a la filosofía de su modo apriorístico de escribir la historia. Sobre esto y sobre la historiografía en general, hay que hacer una advertencia más especial. Que en el fondo de la historia—y esencialmente en la historia universal—yace un fin final en sí y por sí, y que éste ha sido y es realizado, efectivamente, en la historia (el plan de la providencia); que en general la razón esté en la historia; esto debe ser considerado por sí mismo como necesario filosóficamente, y, por consiguiente, como necesario en sí y por sí. La censura puede referirse solamente al suponer representaciones o pensamientos arbitrarios, y querer encontrarles conformes con los acontecimientos y representarlos de este modo. Pero de dicho procedimiento

apriorístico se han hecho culpables hoy día, esencialmente, aquellos que pretenden ser historiadores puros, y que cuando llega la ocasión se declaran adversarios del filosofar en general y del filosofar en la historia: la filosofía es para ellos una vecina incómoda, como la que se opusiera a sus arbitrios y caprichos; tal historiografía apriorística proviene a veces de una parte de donde menos se debería esperarla: de parte de los filólogos, principalmente, y en Alemania más que Francia y en Inglaterra; en los cuales últimos países, la historiografía se ha depurado revistiendo un carácter más seguro y madurado. Y a las excogitaciones pragmatizantes de razones y de nexos psicológicos, han sucedido las imaginaciones como aquéllas sobre una condición primitiva y sobre un pueblo primitivo, que se había encontrado en posesión del verdadero conocimiento de Dios y de todas las ciencias; de los pueblos sacerdotales, y más especialmente, por ejemplo, de un apostolado, el cual habría sido la fuente de las noticias que pasan por históricas sobre la más antigua historia de Roma, etc. Parece que en un largo dominio

se considere como requisito de una historiografía que se atenga a las fuentes y sea docta e ingeniosa en lucubrar estas vacías representaciones, y a despecho de la historia mejor acreditada, combinarlas atrevidamente, empleando para la combinación una docta selección de hechos recogidos y extrínsecos.

Si ponemos a un lado este modo de tratar subjetivo la historia, la exigencia diametralmente opuesta: que la historia no sea considerada según un fin objetivo, es en el todo a la vez equivalente a aquella que parece aún más justificada: que el historiador debe proceder con imparcialidad. Esta exigencia se suele poner especialmente a la historia de la filosofía, y se dice que en ella no se debe mostrar ninguna inclinación por una idea u opinión, lo mismo que un juez no debe tener un interés particular por ninguna de las partes litigantes. Para un juez es también admitido que administraría de mala manera la justicia si no tuviese un interés, es decir, el interés exclusivo del derecho; si no le tuviese como su fin y su único fin y se abstuviese de juzgar. Esta exi-

gencia que se pone al juez puede llamarse parcialidad por el derecho, y se sabe muy bien distinguirla de una parcialidad subjetiva. Pero en aquella imparcialidad que se exige al historiador, es borrada tal diferencia y rechazadas indistintamente ambas formas de interés; cuando se exige que el historiador no lleve consigo ningún fin o mira determinados!, según los cuales discierna, ponga y juzgue los acontecimientos, sino que debe, por el contrario, narrarlo precisamente del modo accidental en que los encuentra delante, en su particularidad privada de nexos y de pensamientos. Por lo menos, es admitido que una historia debe tener un objeto, por ejemplo, Roma, sus destinos o la decadencia de la grandeza del Imperio romano. Y no hace falta largas meditaciones para ver que éste es precisamente el fin supuesto, que yace como fundamento de los acontecimientos mismos como del juicio sobre aquellos que tienen una importancia, esto es, una relación más próxima o más lejana respecto al fin. Una historia sin dicho fin y sin dicho juicio, sería solamente un abandonarse de idiota a la mera

imaginación; no sería ni siquiera un cuento de niños, puesto que también los niños exigen en las narraciones un interés, esto es, un fin que se les deje por lo menos entrever la relación de los acontecimientos y de las acciones a aquel fin. En la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal; un pueblo sin formación política (una nación como tal) no tiene propiamente historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del Estado, y otros también existen ahora como naciones salvajes. Lo que sucede a un pueblo y tiene lugar dentro de él, tiene su significado esencial en la relación con el Estado; las meras particularidades de los individuos son mayormente lejanas de aquel objeto que es de pertenencia de la historia. Ciertamente, en el carácter de los individuos más notables de un período, se manifiesta el espíritu universal de un tiempo; también sus particularidades son medios lejanos y turbios en que tal espíritu se refleja, aun cuando con colores más pálidos; y a veces hasta las singularidades de un pequeño acontecimiento, de una palabra, expresan, no ya una par-

ticularidad subjetiva, sino un tiempo, un pueblo, una civilización, en modo conciso y vivamente intuitivo. Pero discernir semejantes cosas es obra sólo de un historiador, dotado de pensamiento. Por el contrario, la masa de las demás singularidades es una masa superflua, para recoger la cual fielmente, son oprimidos y oscurecidos los objetos dignos de historia; la característica esencial del espíritu y de su tiempo está contenida siempre en los grandes acontecimientos. Por esto, un recto sentido ha conducido a dejar dichas representaciones de lo particular a las novelas (como las célebres de Walter Scott, etc.); es de tener por signo de buen gusto el unir los cuadros de la vida inessential y articular, con una material inessential, cual la novela le saca de los hechos privados y de las pasiones subjetivas. En el interés de la llamada verdad, mezclar las pequeñeces individuales del tiempo y de las personas en la representación de los intereses generales es, no sólo contra el juicio y contra el gusto, sino contra el concepto de la verdad objetiva; por la cual es verdad para el espíritu sólo lo que es sustancial, y no

ya la verdad de existencias exteriores y de accidentales; y es perfectamente indiferente que tales cosas insignificantes sean documentadas formalmente o que, como en la novela, sean inventadas de un modo característico, y atribuidas a este o aquel nombre, y a estas o aquellas circunstancias. El interés de la biografía para hacer aquí mención de ella, parece concretar directamente a un fin universal; pero la biografía misma tiene el mundo histórico como fondo, con el cual el individuo está complicado; también lo que es subjetivamente original, humorístico, etc., se refiere a aquel contenido y realiza por tal modo el propio interés; pero lo que es puramente cosa de sentimiento, pertenece a otro terreno e interés que no es de la historia.

La exigencia de la imparcialidad hecha a la historia de la filosofía—y además se puede añadir de la religión (en general y como historia de la iglesia)—suele implicar además más expresamente la exclusión de un fin objetivo. Como más arriba fué aducido el Estado, que es la cosa a la cual el juicio ha de referir los aconteci-

mientos en la historia política, así la verdad debería ser aquí el objeto al cual habría que referir los hechos singulares y los acaecimientos del espíritu. Pero, en cambio, se hace el supuesto contrario, que aquellas historias tienen por contenido sólo objetos subjetivos, esto es, sólo opiniones y representaciones, no ya el objeto que es en sí y por sí la verdad; y esto, por la simple razón de que no hay ninguna verdad. Cuando se admite tal cosa, el interés por la verdad aparece solamente como una parcialidad en el sentido ordinario; es decir, una parcialidad por opiniones y representaciones, que teniendo igual vacuidad de contenido, todas valen a la vez como indiferentes. La verdad histórica misma toma así el sentido de la mera exactitud, de la noticia precisa de las cosas exteriores, sin juicio, a no ser el de esta exactitud misma; por lo que se admiten solamente juicios cualitativos y cuantitativos, pero no los de la necesidad y del concepto (cfr. obser. 172 y 178). Pero, en efecto, si en la historia política Roma o el Imperio germánico, etc., son un Imperio verdadero y real, y constituyen el fin al cual deben

referirse los fenómenos, y según el cual se debe juzgarlos, aún más en la historia universal, el espíritu universal mismo, la conciencia de sí y de su esencia, es un objeto verdadero y real, un contenido y un fin al cual en sí y por sí todos los otros fenómenos sirven; de modo que éstos, sólo mediante la relación con el espíritu universal, esto es, sólo mediante el juicio con el cual son subsumidos bajo éste, y para el cual el espíritu universal les es inherente, tienen su propio valor y a veces hasta su existencia.

Que en la marcha del espíritu (y el espíritu es aquello que no sólo se salva sobre la historia como sobre las aguas, sino que labora en ellas y es su propio motor) la libertad, esto es, el desarrollo determinado mediante el concepto del espíritu, sea el elemento determinante, y sólo aquel concepto sea el objetivo final, esto es, la verdad, porque el espíritu es conciencia, o con otras palabras, que la razón sea en la historia, será por una parte, al menos, una creencia plausible; pero por otra, es conocimiento filosófico.

§ 550

Esta liberación en la cual el espíritu procede hasta llegar a sí mismo y realizar su verdad y su trabajo, es el derecho sumo y absoluto. La autociencia de un pueblo particular es portadora del grado de desarrollo que tiene lugar por aquel período, del espíritu universal en su existencia, y es la realidad objetiva en la cual éste pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta, la voluntad de los espíritus de los demás pueblos particulares no tiene ningún derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo; pero, además, el espíritu universal traspasa su propiedad cada vez como un agrado particular, y abandona entonces aquel pueblo a su destino y a su condenación.

§ 551

Como tal asunto de la realización aparece como acción, y, por consiguiente, como una obra de los particulares, éstos, en relación con el contenido sustancial de su trabajo, son instrumentos, y su subjetividad, que es

lo que es su yo propio, es la forma vacía de la actividad. Por esto lo que ellos han ganado para sí mediante la participación individual que han tomado en el asunto sustancial, el cual es preparado y determinado independientemente de ellos, es una universalidad formal de miras subjetivas: la gloria, que es su recompensa.

§ 552

El espíritu de un pueblo contiene la necesidad natural y está en la existencia exterior (§ 483); la sustancia ética, en sí infinita, es por sí particular y limitada (§§ 549 y 550), y su aspecto subjetivo está afecto de accidentalidad como costumbre inconsciente, y tiene conciencia de su contenido como de una cosa que existe temporalmente y en relación con una naturaleza y un mundo exterior. Pero es el espíritu pensante en la eticidad que suprime en sí la finidad, la cual tiene como espíritu de un pueblo en el Estado político y en los intereses temporales de éste, en el sistema de las leyes y de las costumbres, y se eleva al saber de sí en su esencialidad, un saber que tiene todavía la

limitación inmanente del espíritu del pueblo. Pero el espíritu pensante de la historia universal— como a la vez ha borrado aquellas limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y su propio carácter terreno—, conquista su universalidad concreta y se eleva al saber del espíritu absoluto, como de la verdad eternamente real, en la cual la razón cognoscitiva y libre por sí, y la necesidad, la naturaleza y la historia, son sólo los instrumentos de la revelación y del honor del espíritu.

Del aspecto formal de la elevación del espíritu a Dios se ha hablado en la introducción a la Lógica (cfr. especialmente, § 51, observ.) Respecto al punto de partida de esta elevación, Kant ha dado en general en el justo punto cuando considera la fe en Dios como proveniente de la razón práctica. Aquel punto de partida contiene *implicite* el contenido o la materia que constituye el contenido del concepto de Dios. La verdadera materia concreta no está, sin embargo, ni en el ser (como la prueba cosmológica), ni solamente en la actividad final (como en la prueba físico-teológica), sino en el espíritu cuya deter-

minación absoluta es la razón operativa, esto es, el mismo concepto que determina y se realiza a sí mismo: la libertad. Que la elevación, la cual tiene lugar en esta determinación del espíritu subjetivo a Dios en la exposición kantiana es rebajada de nuevo a un postulado, a un mero deber ser, es la torsión arriba explicada por la cual se restablece inmediatamente, como verdadera y válida, la antítesis de la afinidad, de la cual aquella misma elevación es la superación en la verdad.

Ha sido demostrado anteriormente (§§ 192, 294) que en aquella mediación, que es la elevación a Dios, es de considerar principalmente el momento de la negación, puesto que mediante ésta el contenido esencial del punto de partida es purificado y de este modo sale a luz libre. Este momento, abstracto en la forma lógica, ha obtenido ahora su significado más concreto. Lo finito, del cual aquí se parte, es la real autoconciencia ética: la negación, mediante la cual éste eleva su espíritu a su verdad, es la purificación de su saber de la opinión subjetiva — purificación realmente cumplida en el mundo ético—y la liberación de su voluntad del egoís-

mo de los apetitos. La verdadera religión y la verdadera religiosidad sale solamente de la eticidad, y es la eticidad pensante, esto es, que se hace consciente sobre la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo por medio de ella, y a partir de ella la idea de Dios, es conocida como espíritu libre; fuera del espíritu ético es vano buscar verdadera religión y religiosidad.

Pero esta derivación se da también—como en todas partes en el proceso especulativo,—el significado, que lo que primero es puesto como consecutivo y derivado, es por el contrario el absoluto *prius* de aquello por medio de lo cual parece mediado, y aquí en el espíritu es sabido también como la verdad de éste.

Por esto, este es lugar de hablar más extensamente de la relación del Estado con la religión, y de ilustrar así algunas categorías que son de uso común. La consecuencia inmediata es que la eticidad es el Estado conducido a su interioridad sustancial; el Estado reposa, según esta relación, en la disposición de ánimo ética, y ésta en la religiosidad. Como la religión es la conciencia de

la verdad absoluta, lo que debe valer como derecho y justicia, como deber y ley, esto es, como verdadero en el mundo de la voluntad libre, puede valer sólo en cuanto tiene parte en aquella verdad, es subsumido bajo ella y se sigue de ella. Pero para que lo que es verdaderamente ético sea consecuencia de la religión, se exige que la religión tenga el contenido verdadero; esto es, que la idea de Dios sabida en ella sea la verdadera. La eticidad es el espíritu divino incidente en la autoconciencia, en su presencia real, en la de un pueblo o de sus individuos; tal autoconciencia, tornando a sí de su realidad empírica y llevando su verdad a la conciencia, tiene en su fe y en su conciencia solamente lo que tiene en la certidumbre de sí misma, en su realidad espiritual. Las dos cosas son inseparables; no puede haber dos diversas conciencias, una religiosa y otra ética que sea diversa de aquélla por el contenido. Pero, según la forma, esto es, por el pensamiento y por el saber, y religión y eticidad pertenecen a la inteligencia y son un pensamiento y un saber;—corresponde al contenido religioso, como verdad pura y que es en sí y por sí,

y, por consiguiente, suma verdad, sancionar la eticidad, que está en la realidad empírica; así la religión es por la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado. Puede decirse que el error de nuestro tiempo es este querer considerar tales cosas inseparables como separables entre sí y aun como indiferentes entre sí. Así la relación de la religión con el Estado ha sido considerada de este modo: que el Estado existe ya por sí y por una fuerza y poder cualquiera, y la religiosidad, como cosa subjetiva de los individuos, debe añadirse sólo para reforzarlo, tomada casi como algo deseable, o también indiferente, y la eticidad del Estado, esto es, el derecho racional y la Constitución, se mantiene firme por sí en su propio fundamento. En la indicada inseparabilidad de los dos lados, es de interés hacer notar la separación que aparece del lado de la religión. Conciérne primero a la forma, esto es, a la relación de la autoconciencia con el contenido de la verdad. Como éste es la sustancia como espíritu de la autoconciencia incidente en su realidad, la autoconciencia tiene la certidumbre de sí misma en este contenido y es libre en él. Pero la rela-

ción de la servidumbre puede tener lugar según la forma, aunque el contenido en sí de la religión sea el espíritu absoluto. Esta gran diferencia (para aducir el caso más determinado) se encuentra dentro de la misma religión cristiana, en la cual no es el elemento natural lo que forma el contenido de Dios, y, sin embargo, dicho elemento, entra en el contenido de él como momento; sino que Dios, que es sabido en el espíritu y en la verdad, es el contenido. Y, sin embargo, en la religión católica este espíritu es contrapuesto en la realidad rígidamente al espíritu consciente de sí. Primeramente en la Hostia, Dios es presentado a la adoración religiosa como una cosa externa (mientras que, por el contrario, en la iglesia luterana, la Hostia como tal es consagrada y elevada al Dios presente sólo en la fruición, es decir, en la anulación de su exterioridad y en la fe, esto es, en el espíritu a la vez libre y cierto de sí). De aquella primera y suma relación de la exterioridad, derivanse todas las demás externas, y, por consiguiente, no libres, no espirituales y supersticiosas, esto es, una clase laica que recibe el saber de la verdad di-

vina, como también la dirección de la voluntad y de la conciencia, del exterior y de otra clase, la cual tampoco ha llegado a la posesión de aquel saber en modo solamente espiritual, sino que tiene necesidad por esto, esencialmente, de una consagración externa. Además, el modo de rogar que, o mueve sólo los labios, o carece de alma, tanto que el sujeto renuncia a enderezarse directamente a Dios y ruega a los otros que recen; la devoción que se dirige a imágenes milagrosas y aun a huesos de santos, y la expectación de milagros por virtud de éstos—en general, la justificación por las obras externas, el mérito que debe ser adquirido mediante las acciones y hasta puede ser transferido a otros—; todo esto sujeta el espíritu a una exterioridad, por lo que su concepto es desconocido en su intimidad y extraviado, y el derecho y la justicia, la moralidad y la conciencia, la responsabilidad y el deber son dañados en su raíz.

A dicho principio y a este desarrollo de la servidumbre del espíritu en el dominio religioso, corresponde una legislación y constitución de la servidumbre jurídica y ética, y

una condición de injusticia e inmoralidad en el estado real. Consiguientemente, la religión católica ha sido y es aún con frecuencia altamente loada, como aquella por la cual solamente es asegurada la estabilidad de los gobiernos; pero, efectivamente, de aquellos gobiernos ligados a instituciones que se fundan en la servidumbre del espíritu—el cual debería ser jurídicamente y éticamente libre—, esto es, bajo instituciones de la injusticia y bajo una condición de corruptela y de barbarie moral. Pero estos gobiernos no saben que tienen en el fanatismo la terrible fuerza que no se volverá contra ellos, sino a condición y mientras ellos mismos permanezcan bajo la esclavitud de la injusticia y de la inmoralidad. Pero en el espíritu hay también otra fuerza; contra aquella condición de exterioridad y de rompimiento, la conciencia se recoge en su realidad interior y libre, se despierta la filosofía en el espíritu de los gobiernos y de los pueblos, esto es, el conocimiento de lo que en la realidad es en sí y por sí justo y racional. Con razón la producción del pensamiento, y más particularmente la filosofía, ha

sido llamada la sabiduría mundana, puesto que el pensamiento hace presente la verdad del espíritu, la introduce en el mundo y la libera así en su realidad y en sí mismo.

Con esto, el contenido se da una forma completamente diversa. La servidumbre de la forma, esto es, del saber y de la subjetividad, tiene sobre contenido moral el efecto de que la autoconciencia no es inmanente en él; de que es representado como sustraído a ella, de modo que el contenido debe ser verdadero solamente en cuanto es negativo contra la realidad de la autoconciencia. En esta falta de verdad, el contenido moral se llama una cosa santa. Pero con el introducirse del espíritu divino en la realidad y con la liberación de la realidad en el espíritu divino, lo que en el mundo debe ser santidad es sustituido por la eticidad. En lugar del voto de castidad, sólo el matrimonio vale como ético, y, por consiguiente, la familia como lo que hay más alto en este aspecto del hombre; en lugar del voto de pobreza (al cual, desarrollándose en contradicciones, corresponde el mérito de donar los bienes a los pobres, esto es, el enrique-

cimiento de los pobres), vale la actividad del adquirir mediante la inteligencia y la rectitud en tal comercio y uso de riquezas, la eticidad en la sociedad civil; en lugar del voto de la obediencia, vale la obediencia a la ley y a las instituciones legales del Estado, que es la verdadera libertad, porque el Estado es la verdadera y propia razón que se realiza: la eticidad en el Estado. Así, derecho y moralidad pueden llegar a ser efectivos. No basta que la religión mande dar a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios, puesto que se trata precisamente de esto: de determinar qué es lo del César, esto es, qué es lo que pertenece al régimen mundano, y bastante conocidas son las usurpaciones del régimen mundano, como por otra parte las del régimen eclesiástico. El espíritu divino debe penetrar de modo inmanente la vida mundana; así la sabiduría se hace concreta en este camino y hace que lleve en sí misma la justificación. Pero aquella inmanencia concreta la constituyen las configuraciones indicadas de la eticidad: la eticidad del matrimonio contra la santidad del celibato, la eticidad de la rique-

za y de la ganancia contra la santidad de la pobreza y de su ocio, la eticidad de la obediencia de prestarse al derecho del Estado contra la santidad de la obediencia privada de derechos y de deberes, contra la santidad de la servidumbre de la conciencia. Con la necesidad del derecho y de la eticidad y con la inteligencia adquirida sobre la naturaleza libre del espíritu, surge la lucha de éste contra la religión de la servidumbre. No sirve que las leyes y el ordenamiento del Estado se transforme en organización jurídica racional, si no se abandona en la religión el principio de la servidumbre. Las dos cosas son incompatibles entre sí; es torpe idea querer asignarles un dominio separado, en la opinión de que su diversidad se conserve luego pacíficamente y no estalle en contrastes y luchas. Los principios de la libertad jurídica pueden ser solamente abstractos y superficiales, y las instituciones de Estado derivadas de ellas deben ser por sí insostenibles cuando la religión desconoce tanto la sabiduría de aquellos principios, que no sabe que los principios de la razón de la realidad tienen su última y suma garantía en

la conciencia religiosa, en la subsunción bajo la conciencia de la verdad absoluta. Si en algún modo sucediese, y, por decirlo así, *a priori* naciese una legislación que tuviese por fundamento los principios racionales, pero estuviese en contraste con la religión del país, basada en los principios de la servidumbre espiritual, la actuación de la legislación sería luego siempre repuesta en los individuos del gobierno como tales y de la administración entera, que se derrama a través de todas las clases. Es sólo una idea abstracta y vacía imaginarse como posible que los individuos obren sólo según el sentido o la letra de la legislación, y no según el espíritu de su religión, en que consiste su íntima conciencia y su suma obligación. Las leyes, en esta antítesis contra lo que la religión ha declarado santo, aparecen como algo hecho por el hombre; ellas no podrían, aun cuando fueran sancionadas e introducidas externamente, oponer resistencia duradera a la contradicción y a los asaltos del espíritu religioso contra ellos. Así, tales leyes, aun cuando su contenido fuese el verdadero, naufragan en la conciencia, cuyo

espíritu es diverso del espíritu de la ley, y no las sanciona. Es de estimar como nada más que una locura de los tiempos modernos cambiar un sistema de costumbres corrompido y la constitución del Estado y la legislación sin cambiar la religión; hacer una revolución sin haber hecho una reforma; pensar que con la religión antigua y su santidad puede estar en paz y armonía una constitución de Estado opuesta, y se puede proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas, por ejemplo, de las llamadas cámaras y del poder que se les da de determinar el presupuesto (conf. 544, obser.) y semejantes. Y sólo como una ayuda es de considerar el querer separar los derechos y las leyes de la religión ante la impotencia, para descender a las profundidades del espíritu religioso y elevar este espíritu mismo a su verdad. Aquellas garantías son puntales fratricidas respecto a la conciencia de los sujetos que deben manejar las leyes, en las cuales entran las garantías mismas. Es la suma más profana de las contradicciones que se puede concebir, querer ligar y supeditar la conciencia religiosa a la legislación mun-

dana que ella considera como profana.

Platón tuvo, en modo bien determinado, el conocimiento del divorcio que en su tiempo se había producido entre la religión existente y la constitución del Estado por una parte, y por otra parte las exigencias más profundas que la libertad—la cual se iba haciendo consciente de su interioridad—ponía a la religión y a las condiciones políticas. Platón concibió el pensamiento de que la verdadera constitución y la verdadera vida del Estado tiene su más profundo fundamento en la idea, en los principios en sí y por sí universales y verdaderos de la justicia eterna. Y, ciertamente, saber y conocer esto es destino y asunto de la filosofía. Partiendo de este punto de vista, Platón prorrumpe en el famoso trozo—o escandalosamente famoso—en que hace decir con mucha energía a Sócrates, que la filosofía y el poder del Estado deben coincidir; que la idea debe ser la que gobierne, si es que la desgracia de los pueblos ha tener un fin. Platón tenía aquí en las mientes, de modo determinado, que la idea, la cual es en verdad el pensamiento libre y que se determina a sí

mismo, no puede llegar a la conciencia sino en la forma de pensamiento, como un contenido, el cual, para ser verdad, debe ser elevado a la universalidad y llevado a la conciencia en esta universalidad tomada en su forma más abstracta.

Para parangonar el punto de vista platónico en su plena determinación con el punto de vista en que la relación del Estado y de la religión es aquí considerada, es preciso recordar las distinciones de concepto que entran aquí esencialmente en juego. La primera consiste en que, en las cosas naturales, la sustancia de éstas, el género, es diverso de la existencia en que éste está como sujeto. Esta existencia subjetiva del género es muy distinta de la que el género, o, en general, el universal, tomado como tal por sí, recibe en aquel que lo representa y lo piensa. Esta más amplia individualidad, el terreno de la existencia libre de la sustancia universal, es el sí mismo del espíritu pensante. El contenido de las cosas naturales no recibe la forma de la universalidad y esencialidad mediante sí, y su individualidad no es la forma, la cual es solamente el pensa-

miento subjetivo por sí, y da existencia por sí, en la filosofía, a aquel contenido universal. El contenido humano, por el contrario, es el mismo espíritu libre, y llega a la existencia en su autoconciencia. Este contenido absoluto, que en sí es espíritu concreto, es precisamente esto: tener por contenido propio la forma, el pensamiento; Aristóteles, con su concepto de la entelequia del pensamiento, que es *νόσις τῆς νοήσεως*, se ha elevado, a la altura de la conciencia pensante de esta determinación, superando la idea platónica, que es el género, lo sustancial. Pero el pensamiento, en general, contiene además, y con ocasión de la misma determinación aducida, el ser por sí inmediato de la subjetividad como universalidad, y la idea verdadera del espíritu en sí concreto es además esencialmente una de sus determinaciones en la conciencia subjetiva como en la otra, en la universalidad, y en la una como en la otra es el mismo contenido sustancial. Pero a aquella forma pertenece el sentimiento, la intuición, la representación, y es también necesario que la conciencia de la idea universal sea primero concebida en el orden temporal

en esta forma y exista en su realidad inmediata, primero como religión que como filosofía. Esta se desarrolla sólo sobre aquel fundamento, así como la filosofía griega es posterior a la religión griega; y precisamente por esto ha alcanzado su perfección, por concebir y comprender el principio del espíritu, que se manifiesta primero en la religión en su entera y determinada esencialidad. Pero la filosofía griega se podía poner como opuesta a su religión, y la unidad del pensamiento y la sustancialidad de la idea se podían relacionar sólo de un modo hostil contra el politeísmo de la fantasía, el sereno y frívolo juego de la poesía. La forma, en su verdad infinita, la subjetividad del espíritu, irrumpe sólo como pensamiento subjetivo y libre, que no era aun idéntico con la sustancialidad misma, y ésta, por consiguiente, no era aún concebida como espíritu absoluto. Así, la religión podía aparecer purificada sólo mediante el pensamiento puro, y que es por sí, mediante la filosofía; pero la forma inmanente a la sustancialidad, que fué combatida por ella, era aquella fantasía poetizante. El Estado — que, de igual modo, pero

antes de la filosofía, se desarrolla de la religión — presenta en el campo de la realidad la unilateralidad — de la cual su idea, en sí verdadera, está afecta — como corruptela. Platón, de acuerdo con todos los hombres de pensamiento contemporáneos suyos, conociendo esta corruptela de la democracia y la defectuosidad misma del principio de ella, puso en relieve lo sustancial; pero no pudo imprimir en su idea del Estado la forma infinita de la subjetividad, que aun estaba oculta a su espíritu; su Estado, por tanto, es en sí mismo sin la libertad subjetiva (K. 503, observ. 513, etc.) La verdad, que debía residir en el Estado, constituirlo y dominarlo, la concibió él por esto sólo en la forma de la verdad pensada, de la filosofía, y pronunció así la sentencia: que mientras los filósofos no rigieran los Estados, o aquellos que eran llamados reyes y dominadores no filosofaran de un modo serio y comprensivo, ni el Estado ni el género humano se librarían del mal, ni la idea de la constitución política llegaría a ser posible y a ver la luz del sol. A Platón no le fué dado poder progresar hasta decir que, mientras la verdadera religión

no entrara en el mundo y llegase a dominar en los Estados, el verdadero principio del Estado no llegaría a su realidad. Pero mientras este principio no pudiere llegar al pensamiento, no podía ser concebida por éste la verdadera idea del Estado — de la eticidad sustancial, con la que es idéntica la libertad de la autoconciencia que es por sí. Sólo en el principio del espíritu que sabe su esencia, que es libre absolutamente en sí y tiene su realidad en la actividad de su liberación, existe la posibilidad y necesidad absoluta de que el poder del Estado, la religión y los principios de la filosofía coincidan, y se realice la conciliación de la realidad en general con el espíritu, del Estado con la conciencia religiosa, y, a la vez, con el saber filosófico. Como la subjetividad que es por sí es absolutamente idéntica a la universalidad sustancial, la religión en cuanto tal, como el Estado en cuanto tal, en cuanto formas en que el principio existe, contienen la verdad absoluta; de modo que ésta, cuando es en cuanto filosofía, es solamente en una de sus formas. Pero como también la religión en el desarrollo de sí misma desarrolla

las diferencias contenidas en la idea (§ 565 sig.), el ser determinado puede, y aun debe, aparecer en su primera manera inmediata, esto es, también unilateral, y su existencia debe ser corroída como exterioridad sensible, y, por consiguiente, además como opresión de la libertad del espíritu y depravación de la vida política. Pero el principio contiene la elasticidad infinita de la forma absoluta para vencer esta corruptela de sus determinaciones formales y del contenido por medio de ellas, y para efectuar en el mismo la conciliación del espíritu. Así, al fin el principio de la conciencia religiosa y de la conciencia ética llega a ser una y la misma cosa en la conciencia protestante:—el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, con sus actuaciones, tienen por contenido el principio y el desarrollo de la eticidad, la cual procede—y puede proceder solamente—de la verdad de la religión, reconducida a su principio originario, y que, por consiguiente, sólo como tal es real. La eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado se garantizan así recíprocamente con solidez.

TERCERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

El espíritu absoluto

§ 553

El concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu. Consistiendo esta realidad en la identidad con el concepto en cuanto saber de la idea absoluta, tenemos la necesidad de que la inteligencia, libre en sí, sea hecha libre en su actualidad, elevándose a su concepto, por ser éste la forma digna de él. El espíritu subjetivo y objetivo es de considerar como la vía a través de la cual este aspecto de la realidad o de la existencia se viene elaborando.

§ 554

El espíritu absoluto es identidad, que es tanto eternamente en sí, cuanto debe tor-

nar y es tornada en sí; es la única y universal sustancia como sustancia espiritual; la división (el juicio) en sí y en un saber, para el cual ella es como la sustancia. La religión—así esta esfera altísima puede ser designada en general—es de considerar, por un lado, como la que procede del sujeto y se encuentra en el sujeto; por otro lado, como la que procede objetivamente del espíritu absoluto, el cual es como espíritu en su comunidad.

Que la fe, ni aquí ni nunca, es opuesta al saber, sino que la fe es más bien un saber, y sólo una forma especial de éste, ha sido observado más arriba (§ 63, observ.) El hecho de que hoy día se sepa tan poco de Dios y se nos afirme poco sobre su esencia objetiva, pero se hable tanto de religión, esto es, del aspecto subjetivo en que Dios se presenta, y que se promueva la religión, no la verdad como tal; este hecho contiene, por lo menos, una visión justa: que Dios debe ser considerado como espíritu en su comunidad.

§ 555

La conciencia subjetiva del espíritu absoluto es esencialmente en sí proceso; cuya

unidad inmediata y sustancial es la fe en el testimonio del espíritu en cuanto certeza de la verdad objetiva. La fe, que contiene esta unidad inmediata y la contiene a la vez como relación de aquellas determinaciones distintas, es en la devoción—en el culto implícito y explícito—, traspasada al proceso de suprimir el contraste llegando a la liberación espiritual, de convalidar, con esta mediación, aquella primera certidumbre, y de adquirir su determinación concreta, esto es, la conciliación, la realidad del espíritu.

A

El arte

§ 556

La forma de este saber es, en cuanto inmediata (el momento de la finidad del arte), por una parte un romperse en una obra de existencia externa y común, en el sujeto que produce la obra y en el que la contempla y la adora; por otra parte, es la

intuición concreta y la representación del espíritu absoluto en sí como ideal; de la forma concreta nacida del espíritu subjetivo en la cual la inmediatividad natural es solamente signo de la idea, por cuya expresión se transfigura así mediante el espíritu formador, que la forma no muestra cosa en ella fuera de la idea. Tal es la forma de la belleza.

§ 557

La exterioridad sensible en lo bello, la forma de la inmediatividad como tal, es a la vez determinación de contenido; y Dios tiene en sí, a la vez con su determinación espiritual, aun la determinación de un elemento natural o de la existencia. Contiene la llamada unidad de la naturaleza y del espíritu — esto es, la inmediata, la forma de la intuición;—no ya la unidad espiritual, en la cual lo natural sería puesto solamente como algo de ideal y de superado, y el contenido espiritual estaría en relación sólo con sí mismo. No es el espíritu absoluto el que se realiza en esta conciencia. En el respecto subjetivo, la comunidad es, sí, co-

munidad moral, porque ella sabe su esencia como espiritual, y su autoconciencia y realidad son elevadas a la libertad sustancial. Pero tan inmediatamente como es, la libertad del sujeto es solamente costumbre, sin la reflexión infinita en sí, sin la interioridad subjetiva de la conciencia. También de este modo son determinados en el ulterior desenvolvimiento, la devoción y el culto de la religión del arte bello.

§ 558

El arte no sólo tiene necesidad, para las intuiciones que debe producir, de un material exterior y dado (al cual pertenecen también las imágenes y representaciones subjetivas), sino que para la expresión del contenido espiritual tiene necesidad también de las formas naturales dadas, según el significado de ellas, que el arte debe adivinar y poseer (cfr., § 411). Entre las figuraciones, la humana es la más alta y veraz, porque sólo en ella el espíritu puede tener su corporeidad, y, por consiguiente su expresión intuitiva.

De este modo se liquida el principio de la

imitación de la naturaleza en el arte, sobre la cual no es posible ninguna inteligencia con una antítesis tan abstracta, mientras el elemento natural es tomado sólo en su exterioridad, y no ya como forma natural significativa del espíritu característico, rica de sentido.

§ 559

El espíritu absoluto no puede ser explicado en tal individualidad de figuración. El espíritu de las bellas artes es, por tanto, un espíritu limitado de pueblo, cuya universalidad, que es en sí, cuando se procede a la ulterior determinación de su riqueza, se fracciona en un indeterminado politeísmo. Con la limitación esencial de su contenido, la belleza en general no llega sino a la intuición o a la imagen compenetrada por la espiritualidad, es decir, a algo de formal; de modo que el contenido del pensamiento o la representación, como también la materia que éste emplea para su configuración, puede ser de la especie más diversa y también de la especie más inesencial, y, sin embargo, la obra será algo de bello y una obra de arte.

§ 560

La unilateralidad de la inmediatividad en el ideal contiene (§ 556) la unilateralidad opuesta; es decir, que él es algo hecho por el artista. El sujeto es el elemento formal de la actividad, y la obra de arte es sólo entonces la expresión de Dios, cuando no hay en ella signo alguno de particularidad subjetiva, sino que el contenido del espíritu que hay dentro de ella es concebido y engendrado sin mezcla y no está contaminado de la accidentalidad de aquella particularidad. Pero como la libertad procede sólo hasta el pensamiento, la actividad empleada en este contenido inmanente, la inspiración del artista es como una fuerza extraña a él, un pathos no libre: el producir tiene la forma de la inmediatividad natural, corresponde al genio como a sujeto particular, y es a la vez un trabajo que tiene que habérselas con la inteligencia técnica y con las exterioridades mecánicas. La obra de arte es por esto, además, una obra del libre arbitrio, y el artista es el dueño de Dios.

§ 561

En aquel envasamiento o inspiración, la conciliación aparece en su inicio, de modo que es se realiza inmediatamente en la autoconciencia subjetiva, la cual es por tal modo segura de sí y ligera sin profundidad y sin conciencia de su oposición con la esencia, que es en sí y por sí. Más allá de la perfección de la belleza, que tiene lugar, por dicha conciliación, en el arte clásico, está el arte de lo sublime, la simbólica en que no se ha encontrado aún la forma adecuada a la idea, y el pensamiento es representado como rebasando la forma y luchando con ésta como relación negativa respecto a la forma, en la cual a la vez se esfuerza por imprimirse. El significado, el contenido muestra precisamente con esto no haber alcanzado aún la forma infinita, no saber y no ser aún consciente, como espíritu libre. El contenido es solamente como el Dios abstracto del pensamiento puro o una tendencia hacia él, un esfuerzo que, inconciliado, se arroja en todas las formas, no llegando a encontrar su fin.

§ 562

Pero el otro modo de la inadecuación de la idea y de la configuración es de la forma infinita, la subjetividad no es como en el primer extremo solamente personalidad superficial, sino que es la máxima intimidad, y Dios es sabido, no en cuanto busca solamente su figura y se satisface en la externa, sino en cuanto se encuentra en sí, y, por consiguiente, sólo en el elemento espiritual se da su forma adecuada. Así, el arte—romántico—renuncia a mostrarlo como tal en la figuración externa, y por medio de la belleza lo representa como lo que condesciende solamente en la aparición, y representa lo divino como infinidad en la exterioridad, lo cual también se sustrae a ésta, por lo que la exterioridad puede aquí aparecer como accidental respecto de su significado.

La filosofía de la religión debe descubrir la necesidad lógica en el progreso de las determinaciones de la esencia conocida en cuanto absoluto; a cuáles determinaciones corresponde la especie del culto; cómo, ade-

más, la autoconciencia mundana, la conciencia de lo que sea la suprema determinación en el hombre, y, por consiguiente, la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su libertad real y de su constitución, así como de su arte y ciencia, corresponde al principio que constituye la esencia de una religión. Que todos estos momentos de la realidad de un pueblo constituyan una totalidad sistemática, y un único espíritu los produzca e informe, esta visión yace como fundamento de la otra, de que la historia de las religiones coincide con la historia del mundo.

Sobre la estrecha conexión del arte con las religiones hay que hacer una observación más particular, la de que el arte bello puede pertenecer sólo a aquellas religiones cuyo principio es la espiritualidad concreta hecha libre en sí, pero no aún absoluta. En las religiones en las cuales la idea no es aún revelada y sabida en su libre determinación, se hace sentir bien la necesidad del arte para presentar en la conciencia en forma intuitiva y fantástica la representación de la esencia; el arte es más bien el único órga-

no por el cual el contenido abstracto, no claro en sí y mezclado con elementos naturales y espirituales, puede esforzarse por llegar a la conciencia. Pero este arte es defectuoso; teniendo éste un contenido tan defectuoso, tal es también la forma, puesto que lo que es defectuoso lo es por no tener la forma inmanente en sí mismo. La representación tiene una cierta carencia de gusto y de alma, puesto que el interior mismo está aún privado de alma, pero no tiene el poder de compenetrar lo exterior libremente, mudándolo en significado y forma. Las bellas artes, por el contrario, tienen por condición la autoconciencia del espíritu libre; y, por consiguiente, la conciencia de la dependencia del elemento sensible primeramente natural respecto al espíritu, hace del elemento natural no otra cosa que una expresión del espíritu, que es la forma interna que sólo manifiesta a sí misma. A lo cual se une la consideración ulterior y más alta de que el aparecer del arte anuncia el fin de una religión, la cual es aún ligada a la exterioridad sensible. Al mismo tiempo que parece dar a la religión su máxima transfiguración, ex-

presión y esplendor, el arte la levanta sobre su limitación. El genio del artista y de los espectadores, en la sublime divinidad, cuya expresión ha llegado por la obra de arte, se encuentran en paz con sí mismos, satisfechos y libres; la intuición y la conciencia del espíritu libre es obtenida y garantida. El arte bello ha suministrado por su parte, lo mismo que la filosofía, la purificación del espíritu de la servidumbre. Aquella religión en la cual se engendra la necesidad del arte bello, y precisamente porque en ella se engendra, tiene en su principio un más allá, que carece de pensamiento y es sensible; las imágenes adoradas con devoción son ídolos brutos, como talismanes milagrosos que se refieren a una objetividad que está mas allá y que está vacía de espíritu; y de los huesos hacen el mismo y aun mejor servicio de aquellas imágenes. Pero el arte bello es solamente un grado de la liberación, no ya la suma liberación. La verdadera objetividad que se tiene sólo en el elemento del pensamiento—el elemento en el cual sólo el puro espíritu es para el espíritu, y la liberación se acompaña con la reverencia—, falta

también en lo bello sensible de la obra de arte, y aún más en aquella sensibilidad exterior y no bella.

§ 563

El arte bello (como la religión que le es peculiar) tiene su fruto en la religión verdadera. El contenido limitado de la idea pasa en sí y por sí a la universalidad, que es idéntica con la forma infinita; la intuición, el saber inmediato ligado a la sensibilidad, pasa al saber que se media en sí, en una existencia que es ella misma, el saber en la revelación. Así que el contenido de la idea tiene en su principio la determinación de la inteligencia libre, y como espíritu absoluto, es para el espíritu.

La religión revelada

§ 564

En el concepto de la verdadera religión, esto es, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, es puesto esencialmente que sea revelada, y revelada por Dios. Puesto que siendo el saber (el principio mediante el cual la sustancia es espíritu) como forma infinita y estante por sí, lo que se determina por sí, es absolutamente manifestación; el espíritu es solamente espíritu, en cuanto es para el espíritu; y en la religión absoluta el espíritu absoluto no manifiesta ya más momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo.

A la antigua visión de la Nemesis, en que lo divino y su eficacia en el mundo es com-

prendido por el intelecto aun abstracto como nada más que la fuerza igualadora que destruye lo alto y lo grande, Platón y Aristóteles contrapusieron la otra visión de que Dios no es envidioso. Se puede contraponer la misma respuesta a las nuevas aserciones de que el hombre no puede conocer a Dios. Aserciones que (pues no son otra cosa) resultan tanto más inconsecuentes cuanto son hechas en la región de una religión que expresamente se dice revelada; mientras que según aquellas aserciones, sería más bien la religión en la cual no se revelaría nada de Dios, en la cual no sería revelado, y sus secuaces serían «los paganos que no saben nada de Dios». Cuando en la religión se toma en serio la palabra de Dios, aun por el que es el contenido y principio de la religión, puede y debe comenzar la determinación del pensamiento; y si a Dios se le niega la revelación, no quedaría otro contenido que atribuirle que la envidia. Pero si la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí. Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como espíritu—conocimiento que no puede

ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual—, casi no es de maravillarse que, tantos, especialmente los teólogos, como aquéllos que más estrictamente son invitados a ocuparse de estas ideas, hayan tratado de forjarsele fácilmente y hayan aceptado voluntariamente lo que se les ofrecía a este fin. Lo más fácil de todo es el resultado que indicamos: el hombre no sabe nada de Dios. Para comprender exacta y determinada-mente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se exige una sólida especulación. Primeramente aquí están contenidas las proposiciones: Dios es Dios, en cuanto se sabe a sí mismo: su saberse a sí mismo es además su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios que progresa hasta el saberse del hombre en Dios. Véase la sólida ilustración de estas proposiciones en la obra de que han sido tomadas: *Aforismos sobre el saber y no saber*, etcétera, de C. F. C... (Berlín, 1829).

§ 565

El espíritu absoluto, una vez superada la inmediatividad y la sensibilidad de la figura y del saber, es respecto al contenido, el espíritu en sí y por sí de la naturaleza y del espíritu; respecto a la forma, está primeramente por el saber subjetivo de la representación. Por una parte, ésta da, a los momentos de su contenido, la independencia, y les hace recíprocamente presuposiciones y apariciones, que se siguen la una a la otra, y una conexión del acaecer según determinaciones de reflexiones finitas: por otra parte, también tal forma de representación finita es superada en la fe en el único espíritu y en la adoración del culto.

§ 566

En esta separación, la forma se separa del contenido; y en la forma, los momentos distintos del concepto se dividen en esferas particulares o en elementos, en cada uno de los cuales el contenido absoluto se representa: *a'*) como contenido eterno que permanece

en posesión de sí en su manifestación; *b'*) como distinción de la esencia eterna de su manifestación, la cual, mediante esta distinción, se hace el mundo de la apariencia, en el cual entra el contenido; *g'*) como infinito retorno y conciliación del mundo alienado con la esencia eterna, como el tornar de ésta de la aparición a la unidad de su plenitud.

§ 567

a') En el momento de la universalidad— en la esfera del pensamiento puro, o en el elemento abstracto de la esencia—, el espíritu absoluto es, pues, primeramente lo que es presupuesto, pero que no permanece cerrado, sino que como potencia social es en la determinación reflexiva de la causalidad, creador del Cielo y de la tierra, pero en esta esfera eterna produce más bien solamente a sí mismo como su hijo, con el cual, distinto de él, permanece en identidad originaria; así como la determinación, por la cual es distinto de la esencia universal, se supera eternamente, y, con esta mediación de la mediación que se supera, la primera sustan-

cia es esencialmente individualidad concreta y subjetividad: es el espíritu.

§ 568

b') Pero en el momento de la particularidad del juicio, esta esencia concreta y eterna es lo que es presupuesto; y su movimiento es la creación del mundo fenoménico, es el romperse del momento eterno de la mediación, del único hijo en el contraste independiente, constituido, por un lado por el Cielo y por la tierra, por la naturaleza elemental y concreta; y por el otro lado, por el espíritu como lo que está en relación con tal naturaleza, y por consiguiente por el espíritu finito. El cual, siendo el extremo de la negatividad que es en sí, se hace independiente como maldad; y es una tal extremidad en virtud de su relación con una naturaleza que está frente a él mediante su propia naturalidad, puesta de este modo. En esta naturaleza él está a la vez como pensamiento vuelto al Eterno, pero que se encuentra en relación externa con el Eterno.

§ 569

g') En el momento de la individualidad como tal, esto es, de la subjetividad y del concepto mismo—momento en que el contraste de la universalidad y particularidad es vuelto a su fundamento idéntico—, se representa: 1) Como presupuesto, la sustancia universal que se ha realizado saliendo de su abstracción y haciéndose autoconciencia individual. Esta que es inmediatamente idéntica con la esencia, es el hijo de la esfera eterna, transportado a la temporalidad; y en ella el mal es superado en sí. Pero además, esta existencia inmediata, y por consiguiente sensible de lo absolutamente concreto, se pone en el juicio y muere en el dolor de la negatividad, en la cual, como subjetividad infinita, el espíritu es idéntico a sí; y de ella, como retorno absoluto y unidad universal de la esencialidad universal e individual, ha llegado a ser por sí: es la idea del espíritu eterno, pero viva y presente en el mundo.

§ 570

2) Esta totalidad objetiva es el supuesto implícito para la inmediatividad finita del sujeto singular. Pero tal sujeto por esto es primeramente un otro y un algo de contemplado; pero es la contemplación de la verdad que es en sí, mediante el cual testimonio del espíritu en él, el sujeto con ocasión de su naturaleza inmediata se determina primeramente por sí como la nada y el mal. Luego, según el ejemplo de su verdad, por medio de la fe en la unidad de la esencialidad universal e individual, es también el movimiento del andarse despojando de su determinación natural inmediata y del propio querer y unirse con aquel ejemplo y con su sí en el dolor de la negatividad, y así conocerse como unido con la esencia. La cual, 3), en virtud de esta mediación se actúa como incidente en la autoconciencia, y es la presencialidad efectiva del espíritu en sí y por sí de lo universal.

§ 571

Estos tres silogismos, que constituyen el único silogismo de la mediación del espíritu por sí mismo, son la revelación del mismo espíritu, que desarrolla su vida en el círculo de las figuras concretas del pensamiento representativo, de su dividirse y de su hacerse temporal y externo; el desarrollo de la mediación se recoge en su resultado—en el conjugamiento del espíritu con sí mismo—, no sólo llevándose a la simplicidad de la fe y a la devoción del sentimiento, sino también al pensamiento. En la simplicidad inmanente del pensamiento, el desarrollo tiene además su expansión; pero sabida como una conexión inseparable del espíritu universal simple y eterno en sí mismo. En esta forma de la verdad, la verdad es el objeto de la filosofía.

Si el resultado, el espíritu que es por sí, en el cual toda mediación se ha suprimido y tomado en sentido solamente formal y privado de contenido, de modo que el espíritu no es sabido a la vez como aquello que es en

sí y que se desarrolla objetivamente, aquella subjetividad infinita es la autoconciencia solamente formal, que se sabe en sí absolutamente, la ironía. Ironía que sabe reducir a nada, a algo de vano, todo contenido objetivo; y, por consiguiente, es ella misma la vacuidad y la vanidad, que se da de sí, como determinación, un contenido, y por tanto accidental y caprichoso, queda dueño de este contenido, no es ligada por él, y por el aseguramiento de estar en la más alta cumbre de la religión y de la filosofía, cae por el contrario en el vacío arbitrario. Sólo en cuanto la pura forma infinita, la automanifestación que es presente así, depona la unilateralidad de la subjetividad de que es la vanidad del pensamiento, es el pensamiento libre; el cual tiene su determinación infinita a la vez como contenido absoluto que es en sí y por sí, y lo tiene como objeto, en el cual es además libre. El pensamiento es por esto solamente el lado formal del contenido absoluto.

C

La filosofía

§ 572

Esta ciencia es la unidad del arte y la religión. La manera intuitiva del arte, que es extrínseca en el respecto de la forma, la producción subjetiva de ésta, y cuyo fraccionar el contenido sustancial en muchas figuras independientes, está unificado en la totalidad de la religión; y el proceder despararrado de ésta, que se desarrolla en la representación y su mediar en la representación lo que ha desarrollado, no es solamente recogido en un todo, sino que es también reunido en la intuición simple y espiritual, y allí es llevado a pensamiento consciente de sí este saber; es por consiguiente el concepto del arte y de la religión, conocido por el

pensamiento: en el cual concepto, aquello que hay en el contenido de diverso, es conocido como necesario, y este necesario es conocido como libre.

§ 573

La filosofía se determina, por consiguiente, como un conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta y de la necesidad de ambas formas, esto es, por una parte, de la intuición inmediata y de su poesía, y de la representación que presupone, de la revelación objetiva y extrínseca; de la otra primeramente, del profundizarse en sí subjetivo, después del movimiento subjetivo y de la identificación de la fe con el objeto supuesto. Este conocimiento es, pues, el reconocimiento de este contenido y de su forma, liberación de la unilateralidad de las formas y elevación de ellas en la forma absoluta, que se determina por sí misma, como contenido, y permanece idéntica con el contenido, y es en éste el conocimiento de aquella necesidad en sí y para sí. Tal movimiento que es la filosofía se encuentra ya realizado en

cuanto la filosofía alcanza al fin su propio concepto, esto es, mira detrás solamente a su propio saber.

Podría parecer éste el lugar de examinar la relación de la filosofía con la religión en un tratado especial. Todo el problema estriba en la diferencia entre las formas del pensamiento especulativo y las formas de la representación y del intelecto reflejo. Pero todo el curso de la filosofía y especialmente de la lógica, no sólo ha dado a conocer esta diferencia, sino que también ha juzgado, o ha hecho desenvolver y juzgar, la naturaleza de la diferencia en estas categorías mismas. Sólo sobre la base de tal conocimiento de las formas se puede adquirir el verdadero convencimiento que importa, a saber: que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, prescindiendo del contenido ulterior de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae en los límites de la religión. Pero la religión es la verdad para todos los hombres, la fe reposa en el testimonio del espíritu que, en cuanto testimonio, es el espíritu en el hombre. Este testimonio sustancial en sí toma, en cuanto trata de ex-

plicarse, primero la forma, que es la ordinaria, de su conciencia mundana y de su intelecto; de tal modo la verdad se enreda en las determinaciones y relaciones de la finitud en general. Esto no impide que el espíritu mantenga su contenido—que, siendo religioso, es esencialmente especulativo—, aun al emplear representaciones sensibles y categorías finitas del pensamiento contra estas categorías, y les haga fuerza y sea inconsecuente respecto de ellas. Mediante esta inconsecuencia, el espíritu corrige lo que hay de defectuoso en tales categorías: nada, según esto, es más fácil al intelecto que ir indicando contradicciones en las exposiciones de la fe y preparar así triunfos a su principio de la identidad formal. Si el espíritu cede a esta reflexión finita, que se ha dado el nombre de razón y filosofía (= racionalismo), viene a hacer finito el contenido religioso, y así, en efecto, lo aniquila. La religión tiene entonces pleno derecho a defenderse contra dicha razón y filosofía y a declararse enemiga suya.

Pero otra cosa muy distinta es su actitud contra la razón conceptual y la filosofía en

general, y determinadamente contra aquélla, cuyo contenido es especulativo, y, por lo tanto, religioso. Dicha oposición tiene su origen en el defecto de inteligencia sobre la índole de la diferencia aducida sobre el valor de las formas espirituales en general, y especialmente de las formas de pensamiento, y en modo más determinado sobre la diferencia del contenido de aquellas formas que puede ser el mismo en ambas. Con motivo de su forma, la filosofía ha recibido reproches y acusaciones por parte de la religión, y, a la inversa, a causa de su contenido especulativo los ha recibido de una seudofilosofía y de una vacua piedad. Según la primera, en la filosofía se habla poco de Dios; y según la otra, al contrario, se habla demasiado.

La acusación de ateísmo que ha sido hecha frecuentemente a la filosofía — esto es, que habla poco de Dios—es hoy día muy rara; pero en cambio está muy difundida la de panteísmo— es decir, que habla demasiado de Dios—, tanto, que esto ya no pasa por una acusación, sino por un simple hecho probado o que no tiene necesidad de prueba.

Particularmente la piedad, que en su piadosa superioridad se cree ser más dispensada de la obligación de probar— de acuerdo con la vacua filosofía intelectualista a la cual quería ser tan opuesta, pero en cuyo modo de pensar se funda también—, se deja llevar a la aserción de que la filosofía es la doctrina del uno—todo o panteísmo—, como si se tratara de la simple mención de un hecho notorio. Debe decirse que a la piedad y a la teología misma, ha hecho más honor el acusar a un sistema filosófico—por ejemplo, el espinosismo—de ateísmo más bien que de panteísmo; aunque aquella acusación aparezca al primer aspecto más dura y más envidiosa (cfr. § 71, observ.)

La acusación de ateísmo presupone también una representación determinada de un Dios lleno de contenido; y procede, además de esto, de que el pensamiento representativo no encuentra ya, en los conceptos filosóficos, las formas peculiares a que está ligado.

En otros términos: la filosofía puede muy bien reconocer sus propias formas en las categorías del modo religioso de represen-

tar, y por tal modo reconocer su propio contenido y hacerle justicia. Pero no sucede lo contrario, puesto que el modo religioso de representar no se aplica a sí mismo la crítica del pensamiento y no se comprende a sí mismo, sino que en su inmediatividad excluye los demás modos. La acusación de panteísmo, sustituida a la de ateísmo, contra la filosofía, pertenece esencialmente al modo de pensar reciente, a la nueva piedad y a la nueva teología, para la cual la filosofía habla demasiado de Dios, tanto que, según su aserción, Dios sería todo y todo sería Dios. Por lo que esta nueva teología, que hace de la religión sólo un sentimiento subjetivo, y niega el conocimiento de la naturaleza de Dios, conserva de éste modo no más que un Dios general, sin determinaciones objetivas. Careciendo de un interés propio para el concepto concreto y pleno de Dios, lo considera solamente como un interés que otros tuvieron en un tiempo, y trata, por consiguiente, de lo que pertenece a la doctrina de la naturaleza concreta de Dios sólo como algo histórico. El Dios indeterminado hay que buscarlo en todas las religio-

nes: toda especie de piedad (§ 72)—la india hacia los monos, las vacas etc., o hacia el Dalai-Lama; la egipcia hacia el buey, etc.— es siempre adoración de un objeto, que a pesar de sus determinaciones absurdas, contiene también lo abstracto del género, el Dios en general: si a éste modo de considerar las cosas le basta un Dios semejante, para encontrar a Dios en todo lo que se llama religión, por lo menos, debe encontrar un Dios de esta clase reconocido también en la filosofía, y no puede acusar a la filosofía de ateísmo. La atenuación del reproche de ateísmo en el de panteísmo tiene por tanto su fundamento sólo en la superficialidad de representación en que aquella atenuación, con su vacuidad, ha recluso a Dios.

Manteniendo, pues, aquella representación su universalidad abstracta, fuera de la cual cae toda determinación, la determinación es, además, solamente lo no divino, la existencia mundana de las cosas, la cual de este modo permanece en una sustancialidad firme e imperturbada. Con tal supuesto, aun en la universalidad en sí y por sí que la filosofía afirma de Dios, y en la cual el ser de

las cosas externas no tiene verdad ninguna, se permanece, antes como después, encerrado en que las cosas mundanas conservan todavía su ser y constituyen lo que hay de determinado en la universalidad divina. Así, aquella universalidad es transformada en la otra que llaman panteísta, a saber: que todas las cosas empíricas sin diferencia, las más preciosas como las más vulgares, son, poseen sustancialidad, y que este ser de las cosas mundanas es Dios. Sólo la irreflexión individual, y la falsificación de los conceptos que trae como consecuencia, es lo que engendra la representación y la aserción de panteísmo.

Pero si los que reputan una determinada filosofía de panteísmo, no tienen capacidad o voluntad para comprender estas cosas— puesto que precisamente la inteligencia de los conceptos es lo que ellas no quieren—, deberían probar ante todo, como se prueba un hecho, que un filósofo o un hombre, cualquiera que éste sea, haya atribuído nunca, en efecto, a todas las cosas, realidad en sí y por sí y sustancialidad, y las haya considerado como Dios; que a un hombre cualquie-

ra—a no ser a ellos solamente—le haya ocurrido semejante representación. Yo quiero aclarar este punto aun con esta consideración mía esotérica, lo que no puede hacerse de otro modo, sino poniendo los mismos hechos ante los ojos. Si queremos tomar el llamado panteísmo en su forma poética, en la más sublime, o si se quiere en la más grosera, es lo cierto que debemos acudir a los poetas orientales, y que sus más amplias exposiciones las encontraremos en la literatura judía. Entre las joyas que a este propósito han sido descubiertas, elegiré el *Bhagavad-Gita*, que tengo delante, como el texto más auténtico, y entre sus tiradas prolijas y repetidas hasta el empacho, algunos de los pasajes más significativos. En la décima lección (según Schlegel, pág. 162) (1) Krischnas dice de sí mismo: «Yo soy el hálito que habita en el cuerpo de los vivos; yo soy el principio y el medio y aun el fin de los vivientes. Yo soy entre los astros el sol radiante; entre los signos lunares, la luna. Entre

(1) FEDERICO SCHLEGEL, *Veber Sprache und Weisheit der Inder*, 1808.

los libros sagrados, el libro de los himnos; entre los sentidos, el sentido, el intelecto de los vivientes. Entre los Rudrus soy Siva; soy Merú entre las cimas de los montes; entre los montes, el Himalaya, etc.; entre los animales, el león, etc.; entre las letras soy la A; entre las estaciones, la primavera, etc. Soy la semilla de todas las cosas; no hay ninguna que sea sin mí, etc.»

Aun en estas descripciones completamente sensibles, Krischnas (y no hay que pensar que, además de Krischnas, haya aquí también Dios, o un Dios: como más arriba ha declarado, él es Siva y también Indra, Sección XI, pág. 15, se dice que en él es también Brahma), Krischnas, pues, se presenta sólo como la más excelente de todas las cosas, pero no quiere decir que sea todas las cosas; se hace siempre la diferencia entre existencias extrínsecas e inesenciales y una existencia esencial, que es él. También cuando, al principio del pasaje citado, se dice que él es el principio, el medio y el fin de los vivientes, esta totalidad es de tal modo distinta de los vivientes mismos, como existencias singulares. No se puede, pues, lla-

mar panteísmo tampoco a esta descripción, que ensancha de tal modo la existencia de la divinidad. Más bien se debería decir solamente, que el mundo empírico infinitamente vario, el todo, ha sido reducido a una multitud más restringida de existencias esenciales, a un politeísmo. Pero ya de lo que va citado se deduce que esa misma sustancialidad de cuanto existe extrínsecamente no conserva su independencia de modo que puedan ser llamadas las cosas dioses; Siva, Indra, etc., se resuelven en el único Krischnas.

A esta reducción se procede de un modo más expreso en la siguiente descripción (Sec. VII, págs. 7 y sigs.) Habla Krischnas: «Yo soy el origen del mundo entero y su disolución. Nada hay más excelente que yo. De mí depende el universo como de un hilo la ristra de las perlas. Yo soy el gusto en las aguas, el esplendor en el sol y en la luna, el nombre místico en todos los libros sagrados, etc.; la vida en todos los vivientes, etc., el intelecto de los inteligentes, la fuerza de los fuertes, etc.» Añade después que a través de la malla (Schlegel, *Magia*)—la cual tampoco es nada independiente y pertenece

a él—, a través de las cualidades peculiares, el mundo engañado no le reconoce a él, el alto, el eterno, que esta malla es difícil de desgarrar; pero aquellos que participan de él la han superado, etc. La representación se resume luego en la simple expresión: «Al cabo de muchos renacimientos—dice Krischnas—el que fué dotado para la ciencia viene a mí: Vasudevas (es decir, Krischnas) es el todo; aquel que tiene tal convicción, ese hombre de alto sentido, es difícil de encontrar. Otros se dirigen a otros dioses, y yo los galardono, según su fe; pero el galardón de dichas gentes poco despiertas, es limitado. Los locos me tienen por visible; me tienen por visible, a mí, que soy el invisible, el eterno, etc.»

Este todo que Krischnas expresa como sí mismo, no es toda cosa, como no es toda cosa lo uno de los ecléticos ni la sustancia de Espinosa. Por el contrario, la toda cosa, la multiplicidad infinita y sensible de lo finito, es determinada en todas estas representaciones como lo accidental, que no es en sí y por sí, sino que tiene su verdad en la sustancia, en lo uno; lo cual diverso de aque-

llos accidentes, ello sólo es lo divino, ello sólo es Dios. La religión india procede, sin más, a la representación del Brahma, de la unidad pura del pensamiento en sí mismo, en que desaparece el todo empírico del mundo, y también aquellas más particulares sustancialidades, que se llaman Dios. Por esto Colebrook y muchos otros, han definido la religión india en su esencia como monoteísmo. Que esta definición no es inexacta, resulta de lo poco que hemos referido. Pero esta unidad del Dios y del Dios espiritual, es tan poco concreta en sí, y se puede decir, tan privada de fuerza, que la religión india es, además, con monstruosa confusión, el más desatado politeísmo. Pero la idolatría del mísero indio, cuando adora a los monos y a otros animales, no es aun aquella miserable representación del panteísmo, que toda cosa es Dios y que Dios es toda cosa. El monoteísmo indio es por lo demás, él mismo, un ejemplo de cuán poco se ha avanzado con el mero monoteísmo, si la idea de Dios no es determinada profundamente en sí misma. Puesto que aquella unidad en cuanto es abstracta en sí y por tanto vacía,

conduce incluso a poner fuera de ella, de un modo independiente, lo concreto como una multitud de dioses o también de individualidades empíricas y mundanas. Aquel panteísmo hasta se podría consiguientemente denominar, según la trivial representación que de él se tiene, un monoteísmo; puesto que si, según él, Dios es lo mismo que el mundo, de aquí se deduciría que hay un solo mundo, pero en este panteísmo también un solo Dios. Del mundo debe ser predicada la unidad numérica vacía—pero esta determinación abstracta no tiene ningún interés particular—; más bien esta unidad numérica consiste precisamente en ser en su contenido la multitud y variedad infinita de la finitud. Pero aquella ilusión de la unidad vacía es la que hace posible únicamente y produce la falsa representación de un panteísmo. Sólo la representación librada en el azul indeterminado del mundo como de una cosa, el todo, se podía considerar como coligable con Dios; sólo por este camino ha sido posible suponer que se haya creído nunca que Dios es el mundo; puesto que si el mundo fuese tomado como es, como todo, como

la multitud sin fin de las existencias empíricas, no se habría tenido tampoco como posible la existencia de un panteísmo que haya afirmado nunca que tal contenido es Dios.

Si se quiere—para volver aun una vez a los hechos—ver la conciencia del uno, no ya en la división india, que por una parte pone la unidad indeterminada del pensamiento abstracto, por otra se pierde en la enfadosa exposición de lo particular, hecha a modo de letanía, sino en la más bella pureza y elevación, es preciso buscarla entre los mahometanos. Cuando, por ejemplo, y en particular, en el gran Dschelaleddin Rumi es puesta de relieve la unidad del alma con el uno, y también esta unidad como amor, dicha unidad espiritual es una evocación sobre lo finito y vulgar, una transfiguración de la naturalidad y de la espiritualidad, en la cual lo que hay de extrínseco y de transitorio en la naturaleza inmediata como en el espíritu empírico y terreno separado es absorbido.

Me abstengo de multiplicar los ejemplos de las representaciones religiosas y poéticas, que se acostumbra llamar panteísticas.

En cuanto a las filosofías a que precisamente se ha dado este nombre, por ejemplo, a la de los eclécticos y a la de Espinosa, ya se ha advertido más arriba (§ 50, observ.), que ellas están tan lejos de identificar a Dios con el mundo, que más bien en tales filosofías este todo es lo que no tiene verdad; pero más exactamente se hubiera debido llamar monoteísmo, y en relación con la representación del mundo, acosmismo. Pero serían designados más exactamente como sistemas que conciben lo absoluto sólo como sustancia. De las representaciones orientales, y especialmente mahometanas, se puede decir más: que lo absoluto aparece como el género absolutamente universal, que mora en las especies, en las existencias, pero de modo que a éstas no corresponde realidad efectiva. El defecto de todas estas representaciones y sistemas, es que no proceden a la determinación de la sustancia como sujeto y como espíritu.

Estas representaciones y sistemas parten de la única y común precisión de todas las filosofías como de todas las religiones: conquistar una representación de Dios, y luego

de la relación de Dios y del mundo. En la filosofía se conoce más particularmente que mediante la determinación de la naturaleza de Dios se determina su relación con el mundo. El intelecto reflejo comienza rechazando las representaciones y los sistemas del corazón, de la fantasía y de la especulación, que expresan la conexión de Dios y del mundo, y, para tenerle de un modo puro en la fe ó en la conciencia, Dios es separado como la esencia del fenómeno, lo infinito de lo finito. Lo que es que después de esta separación, se hace viva también la convicción de la relación del fenómeno con la esencia, de lo finito con lo infinito, y así sucesivamente; y con esto la cuestión meramente refleja sobre la naturaleza de esta relación. En la forma de la reflexión sobre ella está toda la dificultad de la cosa. Aquéllos que no quieren saber nada acerca de la naturaleza de Dios llaman a esta relación lo incomprendible. Al fin de la filosofía no es el lugar, ni en general en una consideración exotérica de gastar palabras respecto a lo que significa comprender; pero ya que del modo de concebir esta relación dependen el

modo de concebir la ciencia en general y todas las acusaciones contra ésta sobre tal asunto, puede recordarse que, teniendo la filosofía que dar ciertamente con la unidad en general, pero no con la identidad abstracta, con la mera identidad, y con lo absoluto vacío, sino con la unidad concreta (el concepto), y con ésta en todo su curso, todo grado del progreso es una determinación particular de la unidad concreta, y la más profunda, y la última de las determinaciones de la unidad es la del espíritu absoluto. De aquéllos, pues, que quieren juzgar de la filosofía y pronunciarse respecto a ella sería preciso esperar que descendieran al terreno de estas determinaciones de la unidad y se afanaran por conocerlas, o por lo menos supiesen que de estas determinaciones hay una gran multiplicidad, y que hay entre ellas una gran diversidad. Pero muestran tan escaso conocimiento de esto, y se afanan tan poco por ello, que más bien, cuando oyen hablar de unidad (y la relación es también unidad), están a la unidad del todo abstracta e indeterminada, y abstraen de aquello en que sólo recae todo el interés, esto es,

del modo de la determinación de la unidad. Así no saben decidir nada sobre la filosofía, fuera de que la árida identidad es su principio y resultado y de que la filosofía es el sistema de la identidad. Ateniéndose a este pensamiento privado de concepto de la identidad, no perciben de la unidad concreta, del concepto y del contenido de la filosofía nada, o, más bien, se aferran a su contrario. Y proceden en este campo como los físicos en el suyo, los cuales saben también perfectamente que tienen ante sí varias propiedades y materias sensibles, o de ordinario, solamente materias (puesto que las propiedades se cambien a su modo de ver también en materias), y que tales materias están en relación las unas con las otras. Ahora bien: la cuestión es de qué clase es esta relación, y la peculiaridad y la total diferencia de todas las cosas naturales, inorgánicas y vivientes, reposa solamente en la diversa determinación de esta unidad. Pero en lugar de conocer tal unidad en sus diversas determinaciones, la física ordinaria (incluso la química) toma una sola, la más extrínseca y la peor, esto es, la composición; aplica

esta sola en toda la serie de las cosas naturales, y se hace así imposible comprender una cualquiera de ellas. Aquel insulso panteísmo nace inmediatamente de aquella insulsa identidad: aquéllos que emplean éste su propio producto para acusar a la filosofía, deducen de la consideración de Dios la relación de Dios con el mundo, que de esta categoría, relación, la identidad es sólo un único momento, esto es, el momento de la indeterminación. Permanecen en esta concepción a medias, y afirman con falsedad de hecho que la filosofía atestigua la identidad de Dios y del mundo; y ya que para ellos, todos y Dios a la vez, Dios y el mundo tienen una sola sustancialidad, deducen de aquí que en la idea filosófica Dios es compuesto de Dios y del mundo; y esta es entonces la representación que se forman del panteísmo y que atribuyen a la filosofía. Aquéllos que en su pensamiento y en su modo de concebir los pensamientos, no van más allá de tales categorías, y las introducen en la filosofía donde no las hay, y comunican a la filosofía la roña para después poderse la raer, evitan pronto y fácilmente to-

das las dificultades que surgen al concebir la relación entre Dios y el mundo, confesando que esta relación contiene para ellos una contradicción, de la cual no comprenden nada; por esto deben contentarse con la representación completamente indeterminada de tal relación, y también de sus modos más particulares, por ejemplo, de la omnipresencia de la providencia, etc. Fe significa en este sentido nada más que no proceder a una representación determinada, no querer-se meter en aquel contenido. Que individuos y clases de intelecto inculto se satisfagan con representaciones indeterminadas, es un hecho perfectamente lógico; pero cuando intelectos cultos y espíritus preparados para la consideración reflexiva quieren contentarse, en lo que es reconocido como interés superior y aun sumo, con representaciones indeterminadas, es difícil distinguir si el espíritu, en tal contenido, procede realmente en serio. Si aquellos que se atienen al mencionado árido intelectualismo, por ejemplo, a la afirmación de la omnipresencia de Dios, pensarán en serio, en el sentido de que tuviesen presente aquella fe en representacio-

nes determinadas, ¿en qué dificultades no se encontraría la fe que tienen en la realidad verdadera de las cosas sensibles? No querrían que Dios habitase, como quería Epicuro, en los intersticios de las cosas, esto es, en los poros de los físicos; los cuales poros son lo negativo que debe estar junto a lo que es real materialmente. Ya en este «junto» tendrían ellos su panteísmo de la especialidad, su todo, determinado como la exterioridad recíproca de las partes del espacio. Pero como atribuirían a Dios una eficacia sobre y en el espacio lleno de este modo, sobre y en el mundo, en su relación con el mundo, aquéllos tendrían el infinito fraccionamiento de la realidad divina en la materialidad infinita, tendrían la falsa representación que llaman panteísmo o doctrina del uno—todo, en el hecho solamente como la consecuencia exacta y necesaria de su falsa representación de Dios y del mundo—. Pero cargar a la filosofía de cosas como la unidad o la identidad de que tanto se habla, es tan grande falta de justicia y de verdad, que sólo por la dificultad de proporcio-narse con el cerebro pensamientos y concep-

tos—esto es, no la unidad abstracta, sino las maneras variamente configuradas de su determinación—podría ser hecha comprensible. Cuando se sientan afirmaciones de hecho—y los hechos son pensamientos y conceptos—es indispensable comprenderlos. Pero también la realización de esta exigencia se ha hecho superflua por haber llegado a ser una convicción indiscutible, que la filosofía es panteísmo, sistema de la identidad, doctrina del uno—todo; de modo que quien no supiese este hecho, sería tratado o solamente como ignorante respecto de una cosa notoria, o como tal que para cualquier fin buscase escapatoria—. Con motivo de este coro ensordecedor, he creído deber declararme de un modo amplio y exotérico, sobre la falsedad interna y externa de tal pretendido hecho; puesto que sobre la aprehensión extrínseca de conceptos como meros hechos—por la cual precisamente los conceptos son convertidos en su contrario—se puede discutir primero exotéricamente. Pero la consideración exotérica de Dios y de la identidad, como del conocimiento y de los conceptos, es la filosofía misma.

§ 574

Este concepto de la filosofía es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe (§ 236), la logicidad, con el significado de que esa es la universalidad convalidada por el contenido concreto como por su realidad. La ciencia es, por tal modo, vuelta a su comienzo; y la logicidad es su resultado como espiritualidad: de juicio presuponente en que el concepto era solo en sí y el comienzo algo de inmediato, y por consiguiente de la apariencia que tenía con esto, la espiritualidad se ha elevado a su puro principio como a su elemento.

§ 575

Este aparecer es lo que funda primeramente el desarrollo ulterior. La primera apariencia está constituida por el silogismo, que tiene por base como punto de partida la logicidad; y la naturaleza por término medio que une el espíritu con sí mismo. La logicidad se hace naturaleza, y la naturaleza espíritu. La naturaleza que está entre el

espíritu y su esencia, no se extingue en extremos de abstracción finita ni se separa de ellos haciéndose algo de independiente, que une a los otros solamente como otros; puesto que el silogismo está en la idea y la naturaleza es esencialmente determinada como punto de paso y momento negativo y es en sí la idea, pero la mediación del concepto tiene la forma extrínseca del paso más allá, y la ciencia la de la marcha necesaria, así como la libertad, el concepto es puesto solamente en uno de los extremos como su unirse con sí mismo.

§ 576

Esta apariencia es suprimida en el segundo silogismo, en cuanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, supone la naturaleza y la une con la logicidad. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo, cuyo fin es la libertad, y él mismo es el camino para producirla.

§ 577

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal: término medio que se dualiza en espíritu y naturaleza, hace de aquél el supuesto como proceso de la actividad subjetiva de la idea, y de ésta el extremo universal en cuanto proceso de la idea que es en sí y objetivamente. El autojuicio de la idea en las dos apariencias (§ 575-6) determina éstas como sus manifestaciones (manifestaciones de la razón que se sabe a sí misma); y se reúne en ella de modo que es la naturaleza de la cosa, el concepto, lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad del conocer. La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto.

DE LA "ΜΕΤΑΦΙΣΙΚΑ" DE ARISTÓTELES, XI, 7

Ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν, τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Ἄυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μεταλήψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεταί τιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων· ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον εἶναι· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστὸν καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ Ζωὴ δὲ γε ἐνυπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, Ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτήν, ἐκείνου Ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον, ἄριστον· ὥστε Ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
INTRODUCCIÓN.....	5
<i>Concepto del espíritu</i>	10
División.....	13
PRIMERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU. <i>El espíritu subjetivo</i>	17
A. <i>Antropología</i> . El alma.....	20
a) <i>El alma natural</i>	25
a') Cualidades naturales.....	26
b') Variaciones naturales.....	29
g') Sensación.....	36
b) <i>El alma sensitiva</i>	44
a') El alma sensitiva en su inmediati- dad.....	49
b') Sentimiento de sí.....	63
a) El hábito.....	68
c) <i>El alma real</i>	78
B. <i>Materia y movimiento</i> . La conciencia. 81	
A. <i>La conciencia como tal</i> . a') La con- ciencia sensible.....	87
b') El percibir.....	89
g') El intelecto.....	91
B. <i>La autoconciencia</i>	93

	<u>Páginas</u>
a') El apetito.....	94
b') La autoconciencia reconocitiva....	97
g') La autoconciencia universal.....	101
c) <i>La razón</i>	103
C. <i>Psicología</i>	105
A. <i>El espíritu teórico</i>	114
a') Intuición.....	120
b) La representación.....	125
1) El recordar.....	126
2) La imaginación.....	130
3) Memoria.....	151
a') El pensamiento.....	159
b) El espíritu práctico.....	162
a') El sentimiento práctico.....	165
b') Los impulsos y el arbitrio.....	170
g') La felicidad.....	177
C. <i>El espíritu libre</i>	179
SEGUNDA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL	
ESPÍRITU. <i>El espíritu objetivo</i>	185
División.....	190
A. <i>El Derecho</i> . a) La propiedad.....	192
B. <i>La moralidad</i>	203
a) El propósito.....	205
b) La intención y el bienestar.....	206
c) El bien y el mal.....	208
C. <i>La eticidad</i>	214
a) La familia.....	218
b) La sociedad civil.....	220
a') El sistema de las necesidades.....	221
b') La administración de justicia.....	225
g') La policía y la corporación.....	235
c) El Estado.....	236

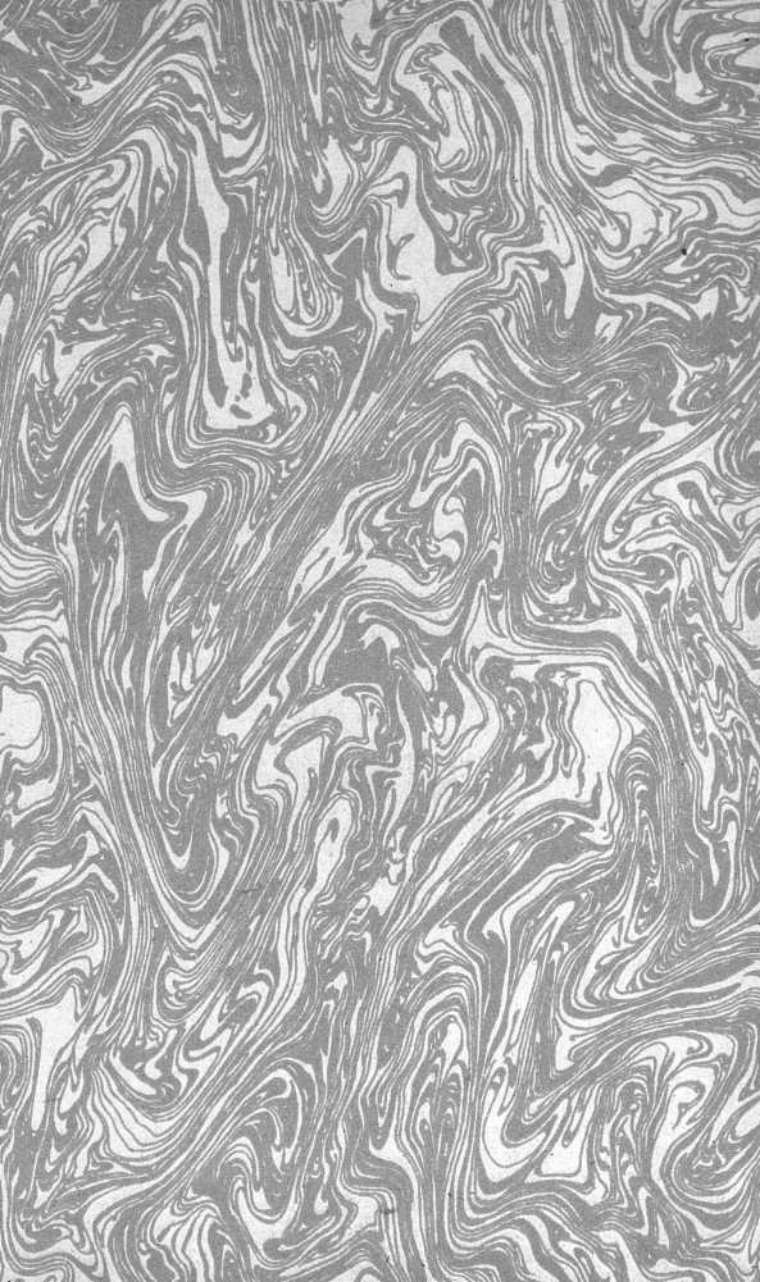
	<u>Páginas</u>
<i>α'</i>) Derecho interno del Estado.....	238
<i>b'</i>) El Derecho externo del Estado.....	266
<i>g'</i>) La historia universal.	267
TERCERA SECCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL	
ESPIRITU. <i>El espíritu absoluto</i>	301
A. <i>El Arte</i>	303
B. <i>La religión revelada</i>	314
C. <i>La filosofía</i>	324
DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES.....	351

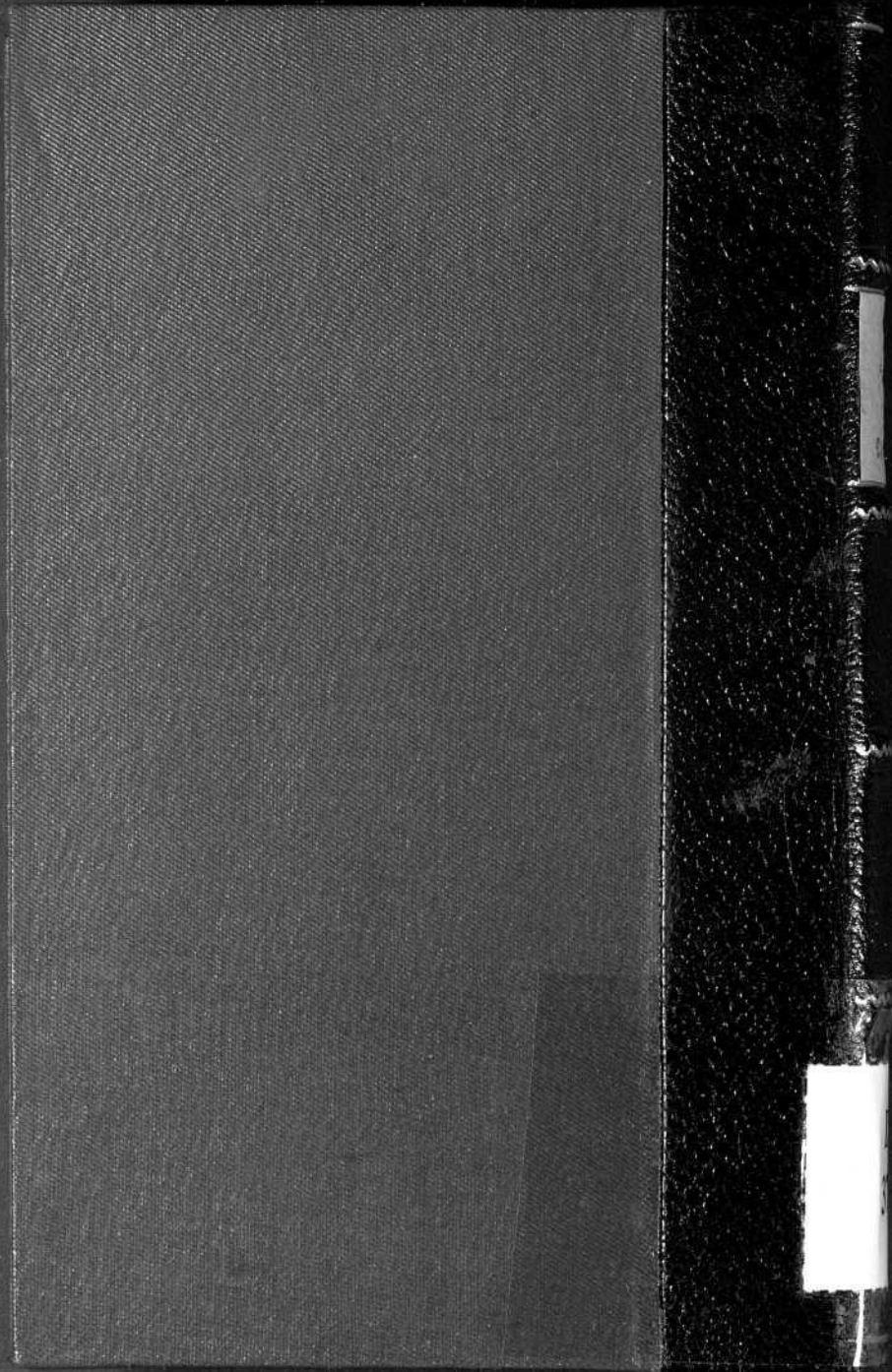
B.P. de Soria



61172376
DR 3723







HEGEL
—
FILOSOFIA
DEL
ESPIRITO

DR
3723