

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

# Filosofía de la Revelación

## I. Introducción o Fundamentación de la Filosofía positiva



EDICIÓN CASTELLANA: JUAN CRUZ CRUZ

Pamplona

1998

© Juan Cruz Cruz: Edición castellana de *F. W. J. Schelling, Filosofía de la Revelación*. Libro I: *Introducción*. 1998

Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 51  
ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona





## Índice

El puesto sistemático de la “Introducción a la Filosofía de la Revelación”. <i>Juan Cruz Cruz</i> .....	9
--	---

\* \* \*

### INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN. *FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING*

Prólogo del editor. <i>Karl Friedrich August Schelling</i> .....	19
LECCIÓN INAUGURAL EN BERLIN: <i>FILOSOFAR EN ALEMANIA</i> .....	31
LECCIÓN I. <i>EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA</i> .....	27
1. La filosofía como la ciencia más digna de ser apetecida.	
2. Problema de la finalidad de la naturaleza y del hombre.	
3. Problema del sentido de la historia.	
4. Preguntas radicales: ¿Por qué existe algo en absoluto? ¿Por qué no es la nada?	
5. Los tiempos actuales y la conciencia de la verdad .	
6. Necesidad de la filosofía, insustituible por la poesía.	
7. El problema del cambio de sistemas filosóficos.	
8. Las filosofías y el filosofar auténtico.	
LECCIÓN II. <i>FILOSOFÍA Y LIBERTAD</i> .....	39
1. Dificultad, claridad y oscuridad en filosofía.	
2. Sobre el modo de seguir las lecciones de filosofía.	
3. La juventud filosófica y el espíritu universitario.	
4. La libertad de pensar y de enseñar.	
5. Primacía universitaria de la metafísica.	
6. La relación universitaria entre maestro y discípulo.	
7. Formación de la juventud por las lecturas filosóficas.	
8. El papel especial de la filosofía crítica. Volver a Kant.	
LECCIÓN III. <i>EL ESTATUTO DE LA RAZÓN</i> .....	53
1. La metafísica antigua.	
2. La metafísica moderna. Descartes y el empirismo.	
3. El racionalismo y la necesidad de la existencia de los seres.	
4. Kant y el problema de la metafísica.	
5. Crítica a la teoría kantiana del conocimiento.	
6. La significación de Fichte.	
7. Límites y méritos de la filosofía de Fichte.	
LECCIÓN IV. <i>LA «CIENCIA DE LA RAZÓN»</i> .....	71
1. Influjo de Kant y Fichte en la pura <i>Ciencia de la razón</i> entendida como <i>Sistema de la identidad</i> . El <i>prius</i> común de sensibilidad, entendimiento y razón en Kant.	
2. La «Ciencia de la razón» ( <i>Vernunftwissenschaft</i> ) sólo se refiere al mero	

- «qué» (al concepto). Conocimiento *a priori* y experiencia de los entes.  
*Quid sit et quod sit*; esencia y existencia.
3. Discusión con Hegel sobre razón y experiencia.
  4. La «Ciencia de la razón» no se ocupa de la realidad (*Wirklichkeit*), sino de lo real (*Wirklichen*), en virtud de la identidad que hay entre el concepto y el ser, identidad que sólo puede referirse al contenido.
  5. Relación de la «Ciencia de la razón» con la experiencia.
  6. La «Ciencia de la razón» en su referencia al contenido inmediato de la razón que se hace objeto de sí misma. Conocimiento de la esencia y de la existencia de Dios.
  7. La infinita «potencialidad de ser», contenido inmediato de la razón.
  8. Diferencia entre la infinita «potencialidad de ser» y el *ens indeterminatum* de la Escolástica.
  9. El objeto inmediato de la razón no es lo permanente.
  10. Potencia originaria y voluntad.
  11. En el contenido inmediato de la razón reside una anfibología.
  12. Partiendo de lo contingente busca la razón un camino hacia el verdadero ente. El objeto último de la razón es el concepto negativo del verdadero ente.
  13. El problema del ente supremo en Kant y Hegel.

LECCIÓN V. *EL OBJETO DE LA RAZÓN* ..... 87

1. La infinita «potencialidad de ser» como objeto de la infinita «potencia cognoscitiva».
2. El verdadero ente como potencia de algo que él ya es, pero no de algo que él todavía no es.
3. Las tres determinaciones del verdadero ente: sujeto, objeto y relación indisoluble de ambos.
4. La *Filosofía positiva*: su objeto es el verdadero ente.
5. Distinción entre *Filosofía positiva* y *negativa*. Hegel y la *Filosofía negativa*.
6. Kant y Fichte ante la filosofía lógica.
7. Jacobi y la exigencia de la positividad: la razón, el sentimiento y la fe.
8. Posición simultánea de *Filosofía negativa* y *Filosofía positiva*.
9. Relación de la filosofía de Hegel con la de Schelling.
10. El hegelianismo y la filosofía como «sistema».
11. Relación de fundamentación entre *Filosofía negativa* y *positiva*.

LECCIÓN VI. *RAZÓN IDEAL Y RAZÓN REAL* ..... 105

1. La unidad de la filosofía y el sentido de dos filosofías (negativa y positiva).
2. La filosofía racional en los pensadores jonios.
3. Contrapeso de Sócrates: el saber que no sabe.
4. El paso a lo positivo en Platón y Aristóteles.
5. El vínculo entre la *Filosofía negativa* y la aristotélica.
6. Compatibilidad de la Filosofía racional con la experiencia.
7. El tema de Dios en la Metafísica aristotélica y en la *Filosofía positiva*.
8. La metafísica escolástica como racionalismo positivo.
9. Disolución de la metafísica escolástica en el racionalismo y en el empirismo.
10. Empirismo filosófico y *Filosofía positiva*.
11. La experiencia de lo suprasensible.

LECCIÓN VII. RAZÓN Y REVELACIÓN .....	123
1. Grados del empirismo filosófico.	
2. El empirismo de Jacobi.	
3. El empirismo del misticismo teosófico.	
4. Diferencia entre <i>Filosofía positiva</i> y <i>Teosofía</i> en el tema de la relación entre Dios y la criatura.	
5. Concordancia entre Böhme y Hegel.	
6. Grandeza y límites de Böhme.	
7. Coincidencias entre racionalismo y Teosofía.	
8. El punto de partida de la <i>Filosofía positiva</i> : ser empírico, ser pensado y ser trascendente.	
9. El ser trascendente como <i>prius</i> absoluto no es demostrado. Sólo se prueba la divinidad del <i>prius</i> .	
10. El papel de la experiencia en la <i>Filosofía positiva</i> y en la <i>negativa</i> .	
11. Inacabamiento permanente de la <i>Filosofía positiva</i> .	
12. Libertad y sistema.	
13. <i>Filosofía positiva</i> , revelación y religión.	
14. <i>Filosofía positiva</i> y cristianismo.	
15. <i>Filosofía positiva</i> y revelación.	
16. Dos conceptos de revelación: el auténtico y el histórico.	
17. Las antinomias kantianas y la distinción entre <i>Filosofía positiva</i> y <i>negativa</i> .	
LECCIÓN VIII. EL VERDADERO ENTE .....	151
1. La filosofía se da a sí misma su propio objeto.	
2. El objeto de la filosofía es el verdadero ente, en acto completo.	
3. <i>Filosofía negativa</i> como ciencia primera; <i>Filosofía positiva</i> como ciencia suprema.	
4. Precedencia relativa de la <i>Filosofía negativa</i> .	
5. El error de Kant, Jacobi y Hegel.	
6. El concepto último de la <i>Filosofía negativa</i> es la potencia originaria.	
7. El argumento ontológico. Discusión sobre él.	
8. Lo «necesariamente existente» resulta existente sin necesidad de pruebas.	
9. Partiendo del ente indubitable, se puede encontrar su divinidad.	
10. Dios es <i>a priori</i> «actus» y sólo subordinadamente es «potentia»; en él la «potentia» no precede al «actus».	
11. Lo «necesariamente existente» es la idea vuelta del revés, en la que la razón está puesta fuera de sí misma.	
12. Discusión de la prueba cosmológica de la existencia de Dios en la interpretación kantiana.	
13. A lo «necesariamente existente» en cuanto tal no pertenece una esencia.	
14. Paso de lo «necesariamente existente» a Dios como «esencia necesariamente existente».	
15. El concepto de trascendencia.	
16. La razón no puede saber el hecho de que las cosas existen, sino que debe someterse a la autoridad de los sentidos.	





EL PUESTO SISTEMÁTICO DE LA “INTRODUCCIÓN  
A LA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN”

*JUAN CRUZ CRUZ*

1. Se ofrecen aquí traducidas las ocho lecciones íntegras que abarcan toda la *Introducción a la Filosofía de la Revelación* de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, las cuales fueron editadas por su hijo en el volumen XIII (1-174) de sus escritos.

Se trata de una de las últimas obras del filósofo, básica para entender su pensamiento. Explica nítidamente la diferencia entre la dimensión existencial y esencial, positiva y negativa de la razón. La confusión de estos planos hizo, según Schelling, que la metafísica anterior pusiera “el ente necesario como *principio* o inicio, pero deduciendo luego sólo *lógicamente* las cosas realmente existentes”<sup>1</sup>. Forman parte del ciclo general de lecciones que, bajo el título de *Filosofía de la Mitología y de la Revelación*, diera varias veces Schelling en Berlín durante la última época de su vida.

Son precedidas aquí por la traducción de aquella hermosa *Primera Lección* que Schelling dio en la Universidad de Berlín, el 15 de noviembre de 1841, y que se halla al final del segundo tomo.

Dentro del texto va, entre corchetes, la paginación de la edición que hiciera el hijo de Schelling.

Asimismo, he puesto títulos –entre corchetes y en cursiva menor– a las muchas secuencias temáticas de las lecciones de Schelling, absolutamente compactas de principio a fin en el texto original.

Por último, para muchos lectores será útil repasar mi libro *Ontología de la razón en el último Schelling* (1998), ahora editado también en la web, donde ofrezco algunas claves fundamentales del pensamiento del último Schelling.

2. El todo de la *Filosofía positiva* viene constituido por el tema del ser en su historia esencial. En primer lugar, el ser comienza en el Absoluto; en segundo lugar, se despliega gradualmente, pero de manera que es perturbado por el hombre, dando lugar al reino de la Mitología, al que responde el acontecimiento de la Revelación. En síntesis se trata de la doctrina del Absoluto y de la posición del ser mundano. De modo que el

---

<sup>1</sup> PhO XIII, 85.

sistema de la filosofía se articularía en los pasos que el mismo Schelling enuncia en una carta del 29 de marzo de 1833:

- “1. Positive Philosophie (System der Weltalter).
2. Mythologische Vorlesungen;
3. Philosophie der Offenbarung”.

Si a estos enunciados añadimos la obligada *Introducción* que Schelling siempre antepone, obtendremos cuatro momentos de la exposición global:

1. Introducción histórica y sistemática;
2. Doctrina de Dios y de la Creación;
3. Filosofía de la Mitología;
4. Filosofía de la Revelación.

3. La *Introducción* tenía fundamentalmente dos partes. En la primera se explicaba la distinción fundamental entre filosofía lógica y filosofía histórica, o sea, entre *Filosofía negativa* y *positiva*, que comprende las ocho lecciones aquí traducidas, y cuya doctrina aparece, de otro modo, en la exposición sistemática llamada por Schelling *Darstellung des philosophischen Empirismus* (en *SW*, X, 225-286). En la segunda parte se examinaban histórica y críticamente los sistemas de la Edad Moderna (en *SW*, X, 4-200). Los temas de la *Introducción* se encuentran ya en la *Grundlegung der positive Philosophie* editada por Fuhrmans<sup>2</sup>. Además es preciso observar que el contenido de la *Introducción* fue explicado por Schelling en el semestre de invierno de 1827/28, bajo el título de *System der Weltalter*, estableciendo la oposición entre *Filosofía positiva* y *negativa*, y siguiendo con una introducción histórica y otra sistemática, para terminar indicando el comienzo de la *Filosofía positiva* (tema de las *Weltalter* de 1811 a 1821). En el semestre de verano de 1830, en el semestre de invierno de 1832/33 y en el semestre de invierno de 1837/38 repitió sustancialmente los temas de la *Introducción*.

4. La *Doctrina de Dios y de la Creación* –expuesta principalmente en las lecciones sobre Mitología, bajo la rúbrica de «Monoteísmo» (*SW*, XII, 3-131)– es el asunto nuclear de las explicaciones de las *Weltalter*,

---

<sup>2</sup> Fr. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie, Münchner Vorlesung SW 1832/33 und SS 1883*, editada por Horts Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, 493 págs. Según Fuhrmans, la escritura de esta obra de Schelling se debe a la pluma de un tal Helmes y coincide literalmente con lecciones dadas por el filósofo en 1827/28 y en 1836/37. Con frecuencia ofrece Fuhrmans, en vez del texto de Helmes, los pasajes correspondientes de las obras editadas por el hijo de Schelling. Entre estos pasajes destacan: una larga serie de páginas tomadas de las *Lecciones munitenses sobre la filosofía moderna* (1827) y el texto casi íntegro de la *Exposición del empirismo filosófico* (1836).

especialmente la de 1832/33<sup>3</sup>. En esta parte se destaca el ser en general, lo divino y el origen del ser mundano. De este modo Schelling permanece fiel al sentido del planteamiento de su anterior *Filosofía de la identidad*, donde el comienzo filosófico está en el Absoluto, pues sólo desde él es comprensible lo finito. Si la filosofía verdadera tiene que ser sistema, no cabe otra posibilidad que derivarlo todo del principio absoluto y según el orden con que es engendrado. El Absoluto se nos da inmediatamente; y la filosofía tiene que comenzar realmente con él. Dios es considerado como fundamento originario de todo ser; ese fundamento es creador, por lo que en la explicación de la originación del mundo debe quedar subrayada la libertad de Dios respecto de la posición del mundo. Es aquí donde su anterior *Filosofía de la Naturaleza* queda asumida y superada. No obstante, el esfuerzo de Schelling se concentra en explicar la relación del hombre con Dios, por cuanto el hombre puede levantarse contra Dios, lo cual acarrea una modificación de las estructuras fenoménicas.

5. La *Filosofía de la Mitología* narra, tras el hecho de que el hombre se levanta contra Dios, no el camino que el ser humano sigue hasta dar con el mal, sino el desgarramiento de la conciencia finita que aquel levantamiento provoca, de modo que la forma divina queda rota en el hombre, originándose la vía errabunda del mito, como forma divina quebrantada. La *Filosofía de la Mitología* muestra las sendas de una humanidad que ha perdido lo divino. Fue expuesta por vez primera en 1828-29. Nada tiene, pues, de extraño que en 1830 estuviera acabada y que incluso diera Schelling una parte al editor; posteriormente la retiró (1833), pretendiendo publicar más adelante toda la filosofía en su conjunto. La *Filosofía de la Mitología*, junto con la *Filosofía de la Revelación*, eran lo nuevo frente a las *Weltalter* que desde 1811 venía exponiendo: eran su ampliación y continuación. Muestra la *Filosofía de la Mitología* que los dioses mitológicos no son invenciones fantásticas, sino elementos de un proceso espiritual independiente de la voluntad humana, potencias del autodesenvolvimiento eterno.

6. La *Filosofía de la Revelación* fue expuesta por vez primera en 1831-32; trata de la redención del hombre. Dios, por libre voluntad, decide redimir al hombre, saliendo al encuentro de la caída de la creatura libre. Tanto la libertad divina, como la libertad humana –contingencia absoluta– son incomprensibles, impenetrables por la razón deductiva;

---

<sup>3</sup> Si la filosofía positiva comienza destacando el ascenso a lo divino y el descenso desde él, cumple decir que este tema constituye parte de lo que Schelling exponía en las sucesivas redacciones de la *Weltalter*, desde 1811 a 1821.

sólo cabe admitirlas como un *factum*, iluminable después por la razón que se pliega a las conexiones reales dadas en tal hecho. “Sólo Dios mismo puede romper la identidad absoluta de su ser y hacer de esta manera un ámbito para su Revelación”. La Mitología a lo sumo representa a Dios como voluntad inconsciente. La Revelación presenta a Dios como voluntad consciente y amorosa, como infinito señor del ser (*Herr des Seins*). Con el tránsito de la Mitología a la Revelación se pasa del proceso necesario al proceso libre, el cual culmina en Cristo, palabra revelada.

Y en este punto tiene su culminación la *filosofía positiva*. Su cometido es el que se explica pormenorizadamente en el libro I de la *Filosofía de la Revelación*, con el título de *Introducción a la Filosofía de la Revelación*, cuya edición castellana –ya publicada en *Cuadernos de Anuario Filosófico*– ofrezco ahora, revisada, en la web.

PROLOGO DEL EDITOR<sup>4</sup>

*Karl Friedrich August Schelling*

Con la *Filosofía de la Revelación* queda totalmente expuesto a la luz pública el sistema de Schelling.

Si echamos una mirada de conjunto sobre el material de este sistema, tal como se nos presenta ahora distribuido en cuatro volúmenes<sup>5</sup>, podemos observar lo siguiente sobre el plan global que aparece perfilado:

El *primer* tomo sirve como preparación a toda la labor emprendida. Y esta tarea consiste en comprender las religiones verdaderas, la Mitología y la Revelación; pero además, por medio de esta comprensión, en presentar lo que se denomina «religión filosófica». Lo cual significa que será posible comprender las religiones verdaderas única e inmediatamente desde el estudio de la Mitología misma por medio de una seria crítica histórico-filosófica. El resultado de este estudio es, sin embargo, de tal tenor que inmediatamente brota la cuestión de si en la *filosofía* al uso se encuentran los medios suficientes para poder cumplir satisfactoriamente esa tarea. Esto ofrece ocasión y motivo para pasar al terreno de la pura filosofía; y, así, se hace ver (en el libro segundo del primer volumen) que el punto culminante y supremo hasta donde la filosofía ha conducido y, más aún, a donde ella por su propia naturaleza –como meramente lógica o negativa– pudo haber llegado, es Dios en la idea, pero no el verdadero Dios, no el Dios existente realmente.

Sin embargo una filosofía correctamente realizada, una <sup>[VI]</sup> filosofía racional estricta y auténtica, exige este Dios, al menos en su momento último; pero no puede llevar a cumplimiento ni satisfacer esta exigencia suya (porque tiene más bien su meta y acaba precisamente en esta exigencia como en su meta final). Como resultado de la investigación que en esa parte se ofrece, puede constatarse que con esto se asume la tarea de comprender la verdadera religión, una tarea hasta el momento no realizada satisfactoriamente por la filosofía misma –la de la *Filosofía positiva*– y de este modo la tarea que hasta ahora era solamente histórico-filosófica se transforma al mismo tiempo en tarea universal y plenamente filosófica.

El *segundo* tomo procura llevar adelante el trabajo planteado; pero afronta este trabajo de tal modo que, desviándose en principio de la

---

<sup>4</sup> [N. del T. El editor de los manuscritos, Karl Friedrich August Schelling, es el hijo del autor].

<sup>5</sup> [N. del T. Los dos primeros dedicados a la *Filosofía de la Mitología* y los dos siguientes a la *Filosofía de la Revelación*].

exposición de la *Filosofía positiva*, pone de relieve un concepto de esta misma (ciertamente un concepto fundamental), el concepto del monoteísmo, y todo ello con objeto de penetrar mediante el análisis profundo de éste hasta los factores del proceso generador de la religión mitológica; es decir, quiere aclarar los factores explicativos de la Mitología en sus diferentes formas y estadios. Este estudio específico y privilegiado de la Mitología tiene la ventaja no sólo de asegurar seriamente con una investigación profunda el concepto capital del monoteísmo, sino también de asignar un puesto específicamente propio al enorme complejo material de la Mitología, de manera que en ese espacio pudiera ella desarrollarse.

Tanto el *tercer* volumen<sup>6</sup> como el *cuarto* están destinados a mostrar y fundamentar el sistema de la *Filosofía positiva* como *Filosofía de la revelación*; para lo cual se había señalado ya el camino en el primer volumen.

Pero antes de seguir, quiero hacer notar algo sobre esta relación indicada entre *Filosofía positiva* y *Filosofía de la Revelación* (confróntese lo dicho en la página 133 y ss. del tercer volumen con la página 174).

Ya a comienzos de la década que arranca del año 1820 Schelling expuso en sus lecciones el tema de la *Filosofía positiva*. En aquellas exposiciones (las cuales procedían de las *Weltalter*: véase más adelante la nota <sup>viii</sup> de la página 138) el desarrollo filosófico alcanzó entonces la línea de la revelación.

De modo que lo fundamental de lo expuesto en la parte general de la *Filosofía de la Revelación* se explicó ya antes. Pero cuando más adelante, al final de los años veinte, surgió también la parte especial, la *Filosofía de la Revelación* propia y específicamente tal, y se colocó junto a la *Filosofía de la Mitología* —plenamente desarrollada ya desde hacía muchos años—, mostrándose ella también mayor de edad, es decir llegada al mismo nivel de desarrollo pleno, desde ese momento preciso la *Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la Revelación* de Schelling se convirtieron en sus lecciones fundamentales. Pero la *Filosofía positiva* se identificó entonces con la *Filosofía de la Revelación*. Esta última no era en el fondo sino la realización o culminación de la primera. Sin embargo, de vez en vez expuso todavía Schelling el sistema de la *Filosofía positiva* por sí misma y bajo este preciso título —incluso posteriormente, por ejemplo en el año 1833— y en este caso tenía especial interés en unirle una *Introducción a la filosofía* de contenido histórico-filosófico.

También aquí a la *Filosofía de la Revelación* le precede una *Introducción*, la cual contiene una motivación o fundamentación más concreta

---

<sup>6</sup> [N. del T. El primero de la *Filosofía de la Revelación*, en donde se encuentra este Prólogo]

de la *Filosofía positiva*, exponiendo su origen, su carácter y esencia específica, su modo preciso de verificar y probar, su relación tanto con el racionalismo como con el empirismo y, naturalmente también, en su referencia a la Revelación.

Aquí todo el tema de la *Filosofía racional* y de su relación con la *Filosofía positiva* es planteado de nuevo; e incluso en algunos puntos avanza más en su exposición, mostrando absolutamente todo lo que la idea de la oposición entre *Filosofía negativa* y *positiva* es capaz de alumbrar desde el punto de vista histórico y filosófico. Por eso, tal *Introducción* sirve en parte muy bien para reorientar al lector, pues se hace realmente necesaria, considerando el desarrollo de la exposición y la interrupción hecha <sup>[VIII]</sup> por la *Filosofía de la Mitología*; y además esta *Introducción* puede ser considerada en parte como un suplemento a la exposición de la mera *Filosofía racional*.

Esta *Introducción* es precisamente la misma que Schelling antepuso a su exposición sobre *Filosofía de la Revelación*, presentada dos veces en Berlín (1841-1842 y 1844-1845). Los manuscritos de estas exposiciones de Schelling han sido utilizados aquí junto a un tercero, titulado asimismo por él *Fundamentación de la filosofía positiva*. Incluso la *Filosofía de la Revelación* proviene de un manuscrito dejado por el autor mismo con este título; se han utilizado además algunos otros manuscritos secundarios de Schelling sobre el tema. El desarrollo filosófico comienza aquí de nuevo totalmente desde el principio y es tan independiente y completo en sí mismo, que esta exposición (los libros segundo y tercero) podría muy bien leerse también por sí misma. Lo cual no deja de tener su motivo preciso: la *Filosofía de la revelación* había sido antes una exposición o lección en sí misma, con plena independencia de todo lo demás. Teniendo en su mente la publicación de la *Filosofía de la Revelación*, el autor mismo consideró los desarrollos y exposiciones previas (la *Exposición de la filosofía puramente racional* y el tratado sobre *La fuente de las verdades eternas*<sup>7</sup>), con la intención de utilizar al

---

<sup>7</sup> Debo hacer notar aquí que el punto de vista manifestado en el primer volumen, al tratar sobre *La fuente de las verdades eternas* y sobre el lugar que a este tratado allá se atribuye, de ningún modo se debe simplemente a intereses y finalidades de publicación, como el profesor Erdmann sospecha (en su escrito *Sobre Schelling, es decir sobre su filosofía negativa*). Por el contrario, el lugar que ocupa tiene como fundamento una indicación expresa del autor, repetida incluso varias veces en sus apuntes, y que yo, como es lógico, en mi labor de publicación me he limitado a respetar escrupulosamente. Así, por ejemplo, en otra versión totalmente similar a la que allá he dado a la luz literalmente, dice la última frase con la que se pasa inmediatamente a la exposición: “Hay un Señor del ser, el cual se hace reconocible a sí mismo en cuanto tal, pero esto en otra ciencia diferente. Así pues, con esto la ciencia racional no tiene nada que ver ya. Y sin embargo tiene que mostrar la posibilidad del «darse a conocer» o manifestarse. Este es su deber último. Pero esta posibilidad se fundamenta en que el existente ( $-A + A \pm A$ ) se sigue de  $A^0$ , depende de él—. Pero, ¿cómo así? En esta forma la cuestión parece nueva. Y sin embargo estaba ya dada — (Insértese aquí el tratado sobre *La fuente de las verdades eternas*)”.

comienzo <sup>[ix]</sup> una especie de resumen. En concreto, los principios constitutivos del «existente», que se convierten luego en potencias, no debían de nuevo volver a ser desarrollados ampliamente, puesto que estos “son los mismos en la *Filosofía negativa* y en la *positiva*, sólo que en aquélla por motivos <sup>[ix]</sup> de la ciencia son pensados previamente a lo que el existente es (al A<sup>0</sup>)” (Véase la nota de la página 248 del presente volumen). Pero esta repetida aclaración de los conceptos fundamentales seguramente no resultará excesiva ni superflua para el lector, quien la aceptará con agrado, sobre todo si capta que además tiene aquí algo de específico.

La idea de la personalidad absoluta de Dios que la filosofía positiva trata de encontrar ante todo, fué desarrollada por Schelling eminentemente de diferentes modos. Así, por ejemplo, disponemos de una explicación suya, en la cual esta personalidad absoluta de Dios es abarcada

Naturalmente si este tratado, como el profesor Erdmann también sostiene, respondiera única y exclusivamente a la misma pregunta que la lección doce y, por lo tanto, no tuviera en realidad ningún contenido más que esta lección, en tal caso no habría evidentemente ningún motivo interno que justificara su posición al final de la filosofía puramente racional. Sólo que las cosas no son precisamente así. En la lección doce (más propiamente en la lección trece, ya que la doce contiene solamente una deducción provisional) se deja bien claro cómo lo totalmente general, en cuanto incapaz de ser sí mismo (*Selbstseins*), tiene su sí-mismo (su *actus*) en lo individual. La relación entre lo general y lo (absolutamente) individual es aquí ante todo determinada solamente bajo el presupuesto de la prioridad de lo primero. La filosofía racional íntegra se basa en este presupuesto. En la filosofía positiva desaparece este presupuesto y lo individual es entonces el *prius*, mientras que lo general es lo *posterius*; y entonces emerge también una cuestión totalmente diferente, la cual no había tenido posibilidad de expresarse antes, mientras el camino iba desde lo general a lo particular individual; es decir emerge la siguiente pregunta: ¿cómo puede ser posible que lo general sea «lo com-portado» en lo individual, puesto que aquél no puede seguirse de éste?

La primera cuestión se refería al «no-ser-sí-mismo» de lo general o de la «idea»; toda la «ciencia de la razón» es una prueba desarrollada de este no-ser-sí-mismo de lo general; a este no-ser-sí-mismo corresponde como resultado último el absoluto ser-sí-mismo del ser singular (o que A<sup>0</sup> es *essentia actus*). Pero ahora –en la segunda pregunta planteada– no se trata ya del no-ser-sí-mismo de lo general; ni siquiera la cuestión es sobre el ser-sí-mismo de lo individual, sino que lo que interesa es cómo se puede llegar desde lo particular individual a lo general; o mejor aún, puesto que lo general de ninguna manera puede deducirse de lo (absolutamente) individual, ¿por medio de qué tipo de necesidad, por medio de qué ley, el ser individual absoluto es a la vez o eJpomevnrw” (consiguientemente) la “*potentia universalis*”?; pregunta ésta que tiene que ser resuelta y que aquel tratado pretende resolver por medio de la unidad del ser y del pensar.

Intentando hallar la solución necesaria, el tratado toca ciertamente de nuevo el tema de la lección doce, o mejor aún, de la lección trece. Pues también allí donde el ser singular es el *prius*, el «no ser-sí-mismo de la idea» expresa el modo y manera en que lo general está ligado a lo individual, o sea, si está puesto con él. Pero que lo general esté puesto con lo individual y según qué ley, esta es precisamente la cuestión o pregunta fundamental, a cuya solución definitiva los anteriores tratados no pudieron aportar en realidad nada y para la cual tampoco se encuentra sendero en el ideal de la razón de Kant.

Es totalmente seguro que Schelling concentró todo el peso sobre este contenido específico del tratado sobre *La fuente de las verdades eternas*. Su firme convicción era que únicamente de este modo podría solucionarse la pregunta decisiva y capital. La tarea emprendida en la filosofía positiva, la labor específica de esta filosofía, creía él que era exclusivamente el mostrar cómo Dios (es decir «el ser singular que lo es todo») puede también y de hecho hacerse reconocible, es decir cómo Dios se manifiesta realmente como Dios.



bajo el concepto «esencia existente» (*existente Wessens*). Otra deducción inmediata del concepto del incondicionalmente existente (del *necessario existens*) es la que emplea como engarce a la *Filosofía de la Revelación*, por el simple motivo de que Schelling se había servido ya de ella en su primera exposición en Berlín. (Por motivos parecidos también la *Primera lección* en Berlín ha sido imprimida de nuevo al final de la *Filosofía de la Revelación*, a la cual en realidad pertenece).

Ahora bien, con la *Filosofía de la Revelación* queda cumplida la tarea que, como motivo impulsor, estaba en la base de todo el desarrollo y ocasionaba la exposición del sistema de la filosofía misma, a saber, la tarea de comprender la verdadera religión. Pues al igual que antes había sucedido con la Mitología, así también ahora la Revelación queda comprendida filosóficamente; la Revelación se inserta en todo un contexto de relaciones que va mucho más lejos que los meros «principios del ser y devenir», en tanto que tales principios son pensados como meramente naturales o como impersonales. Además, por medio de este contexto o marco amplio de relaciones, la *Filosofía de la mitología* es superada ampliamente por la *Filosofía de la Revelación*, a la cual la otra históricamente antecede, llegando a ser comprensible por vez primera en su causa última o <sup>[xii]</sup> posibilidad última y, en esa misma medida, se convierte ella misma también en una parte de la *Filosofía de la Revelación*.

Ahora bien, una vez que se ha logrado comprender la Mitología y la Revelación, parece también logrado aquello para lo cual como finalidad última tenían que ser aquellas comprendidas, y que era en el fondo la intención última motora de todo el desarrollo, a saber, la idea de la religión filosófica; es decir, la idea de la religión que “tiene en sí los factores de la religión verdadera como ya comprendidos y entendidos” (así se expresa en la *Introducción a la Filosofía de la Mitología* p. 250); la cual, por un lado, es religión, es decir una relación real (e histórica) de la conciencia humana con Dios, reconocida en cuanto tal; y, por otro lado, al mismo tiempo es una religión «filosófica», es decir, posee esta relación real como mediada a través del conocimiento filosófico y por eso mismo como relación plenamente libre. No es que plantee las cosas como si el cristianismo no pensado ni comprendido de esta manera fuera una religión no libre, sino que, por el contrario, el cristianismo, por su misma naturaleza y ya en cuanto lo contrario y opuesto a lo no espiritual y no libre del paganismo y del judaísmo, es “la religión libre, la religión del espíritu, la cual sin embargo puede realizarse plenamente sólo como religión filosófica”.

En esta intención última del sistema reside al mismo tiempo su valor e impulso ético, el cual hay que buscarlo no tanto en una parte singular y concreta, sino más bien diluida en toda la construcción íntegra del mismo

(véanse las anotaciones finales a la *Filosofía de la Revelación*, tomo cuarto, p. 332, ss.). Desde este punto de vista (el ético) aparece algo especial y extraordinario, a saber, que la *Filosofía racional*, por un lado, y la *Filosofía de la Mitología* (incluidos los misterios), por otro lado, pueden ser contempladas también como dos desarrollos paralelos, siendo así que al mismo tiempo están situadas frente a la tercera.

Y es que la *Filosofía racional* muestra lo que el yo, separado de Dios, el supremo bien, puede llegar a alcanzar por sí mismo y por el camino de la pura razón.

La *Filosofía de la Mitología*, por su parte, hace ver hasta dónde pudo conducir el proceso real que, siendo <sup>[XIII]</sup> puramente religioso, es al mismo tiempo un proceso basado en el alejamiento o alienación de lo divino mismo, todo lo cual tomó cuerpo y expresión en la Mitología. Pero ambas filosofías –cada una a su modo naturalmente– tienen respecto a la tercera (la *Filosofía de la Revelación*) la relación de *paidagwiva ei* cristovn, relación ésta que el autor mismo sugiere cuando al final de la *Filosofía racional* dice que el paso a la *Filosofía positiva* es el mismo que el de la Ley al Evangelio.

*Esslingen, septiembre de 1858*

K. F. A. Schelling

LECCION INAUGURAL EN BERLIN<sup>8</sup>

15 de Noviembre de 1841

## [FILOSOFAR EN ALEMANIA]

Señores: Me doy perfecta cuenta de todo el significado y alcance de estos momentos; sé cual es la enorme tarea que ahora asumo; ¿cómo podría pasar desapercibido, ante mí mismo y ante ustedes, lo que ya mi mera presencia en este lugar expresa y declara? Ciertamente es, señores míos, que si no estuviera profundamente convencido de poder prestar con mi presencia aquí un servicio fundamental a la filosofía, más aún, un servicio mayor que cualquier otro prestado hasta este momento, no me encontraría ahora delante de ustedes. Esto es ciertamente lo que creo. Mas lejos de mí en estos momentos el pensar o esperar –y menos todavía exigir– que ésta misma fuera la opinión general sobre mi persona. Únicamente espero lograr que nadie me mire con envidia en este puesto; que se me otorgue con buena voluntad espacio y tiempo para poder responder cumplidamente a la pregunta famosa *Dic cur hic*, respuesta que estoy dispuesto a dar a lo largo de la serie de mis lecciones. ¡También yo he dejado espacio libre a los demás! ¡Y a nadie que haya estado a mi lado he impedido alcanzar la misma finalidad científica! ¡A nadie he obstaculizado para alcanzar la misma meta que yo en la ciencia! Si en la ciencia he logrado algo que es digno de ser públicamente presentado aquí y de atraer la atención de un público como el que hoy veo delante de mí, el camino estaba abierto para cualquiera, y nadie puede decir que lo he adelantado por mis prisas.

Hace ya ahora cuarenta años que logré abrir una hoja nueva en la historia de la filosofía; la primera plana de esa hoja está ya escrita del todo. Con gusto habría dejado a cualquier otro hacer la suma y sacar los resultados [II, 360] y volver así la hoja para comenzar una nueva plana.

Cuando yo les aseguro que me doy perfecta cuenta de la magnitud y de la dificultad de la tarea que he asumido y que a pesar de todo no he rechazado, ello no puede ser sino expresión de mi clara conciencia de una vocación bien precisa. Pero no soy yo mismo quien me he dado esta profesión, esta vocación, sino que es ella la que ha surgido en mí sin intervención mía; y puesto que ha surgido en mí, no puedo ni renegar de ella ni minusvalorarla. No soy yo quien se ha alzado como maestro de

---

<sup>8</sup> [N. del T. Se encuentra al final del segundo volumen de la *Filosofía de la Revelación*]

esta época; si lo fuera, sería la época misma la que me habría elevado y destinado a serlo; y, en todo caso, yo no debería vanagloriarme personalmente de ello enumerando méritos, porque lo que he hecho ha sido hecho solamente como consecuencia de una necesidad que me ha sido impuesta por mi propia naturaleza interior.

Las circunstancias me obligan a hablar en esta ocasión de mí mismo: sin embargo, bien lejos de mí está toda vanagloria y autoalabanza vanidosa. Me referiré a mí como a alguien que, después de haber hecho ya en favor de la filosofía cuanto le era posible, juzgó conveniente dejar que también otros diesen con plena libertad su aportación y se sometieran a sí mismos a la difícil prueba y verificación de su filosofía; alguien que, habiéndose retirado del escenario o de la arena, fué soportando en silencio todo juicio que sobre él se hizo sin atender a provocaciones para romper este silencio, ni siquiera por el abuso y tergiversación que de él se hacía empleando incluso falsificaciones del proceso histórico de la filosofía moderna; alguien que, a pesar de estar en posesión no ya de una filosofía incapaz de aclarar nada, sino bien al contrario, de una filosofía ardientemente deseada y capaz de ofrecer clarificaciones reales urgentemente ansiadas y pedidas, capaz de llevar a la conciencia humana más allá de sus confines actuales, dejó tranquilamente que sobre él dijeran que estaba del todo acabado y sobrepasado. Pero él no rompió su total silencio hasta que un deber ineludible le obligó a hacerlo, hasta que le pareció meridianamente claro que había llegado el momento de decir la palabra decisiva. Este hombre, señores, ha demostrado suficientemente que es capaz de abnegación, que no está roído por presunciones precipitadas, que lo que él presenta es algo bien diverso de una opinión pasajera, que no busca de ningún modo una fama fugaz, por lo demás fácilmente conseguible. <sup>[II, 361]</sup>

Debo resultar en parte incómodo y fastidioso, me doy perfecta cuenta de ello. Me habían ya situado, había sido catalogado, creían saber con exactitud total lo que yo era y tenía. Ahora resulta que no habrá más remedio que volver a comenzar desde el principio conmigo; y habrá que reconocer que en mí había realmente algo que no se conocía.

Parece que según el orden natural de las cosas, en vez de mí, debería estar ahora en este puesto un hombre más joven que yo y más apto para asumir esta tarea. ¡Que venga! Le dejaré el puesto con verdadero gozo. ¡Me he tenido que entristecer por tantos jóvenes talentos excelentes a los que veía fatigarse hasta el límite en todas partes, con unos medios y formas de los que yo sabía perfectamente que no conducirían a ninguna parte, que no se podía lograr realmente nada con ellos! ¡Con cuánta ilusión y alegría los hubiera atraído hacia mí, qué a gusto hubiera ayudado sinceramente a los que no querían ni oír hablar de mí! Necesariamente tuve que darme cuenta entonces que era preciso que yo

mismo tomara iniciativas, pues era necesario que se realizara lo que yo creía urgente y vital, estimulado por la época y por toda la historia de la filosofía; tuve que darme cuenta además de que yo estaba destinado a esta tarea. Por eso, cuando se me pidió enseñar en esta verdadera metrópoli de la filosofía alemana, aquí donde toda palabra profundamente pensada es pronunciada para toda Alemania, más aún, rebasa estos confines y va más allá de las fronteras de Alemania, debí darme cuenta de ello. Sí, cuando se me pidió venir aquí, donde únicamente era posible emprender una acción decisiva, donde en todo caso debe decidirse la suerte futura de la filosofía alemana, entonces, en un momento tan fundamental y significativo y, dado que Dios había prolongado tan generosamente mi vida, debí necesariamente reconocer como deber estricto e irrenunciable no dejar en la estacada y defraudar a la filosofía, la cual había sido fielmente el genio o espíritu tutelar de toda mi vida. Y únicamente este pensamiento, esta diáfana convicción, solamente esto, pudo hacer que yo me decidiera a venir aquí.

Evidentemente no niego que tenía otros grandes motivos que podían moverme.

Por ejemplo, servir, aunque fuera por breve tiempo, a un rey, cuyo trono glorioso no lo eleva más alto de cuanto lo elevan sus grandes dotes y virtudes de corazón y espíritu, y a quien yo había tributado sincera veneración desde hace mucho tiempo, antes incluso de que lo cubriese la púrpura real. También la nación y el pueblo, a cuya fuerza moral y política todo verdadero alemán está habituado a rendir homenaje desde la infancia y ahora, de nuevo, por medio de los recientes acontecimientos, <sup>iii</sup> dignos de ser perennemente recordados, ha aprendido a honrar.

Asimismo la ciudad, la cual siempre es nombrada en primer lugar cuando se habla en Alemania de cátedras de la ciencia y de la cultura, siempre en progreso, pues, semejante a un poderoso océano, no es ciertamente movida por cualquier débil viento, aunque a veces ha sufrido efectos retardatarios (recuerdo, por ejemplo, el tiempo en que la filosofía de Kant había encontrado ya amplia resonancia en toda Alemania, excepto precisamente en la capital de la patria); pero que asume con empeño y apoya con ímpetu cuanto reconoce que es noble y grande una vez que se ha convencido de ello. También este amplio círculo de hombres de ciencia, la aureola más noble y preciosa de esta ciudad, con muchos de los cuales me une gran amistad, en algunos casos incluso desde la niñez, mientras que de otros sabía que eran hombres de largo y enorme prestigio bien ganado; y, así, yo habría considerado en cualquier momento una inmensa suerte, una alegría incomparable el poder vivir con ellos y trabajar juntamente con ellos. Finalmente esta juventud, la cual, como es bien conocido, está habituada a seguir la llamada de las ciencias y, cuando se le presenta un objetivo verdaderamente digno y

noble, no tiene miedo alguno a las dificultades ni a los esfuerzos, sino que, en cuanto se le sugiere el sendero de la verdadera ciencia, se pone en camino alegremente y sin vacilaciones, superando incluso al mismo maestro. Todos estos, ¡oh señores!, eran motivos que me atraían con enorme, más aún, con irresistible fuerza casi. Pero todo esto, por muy importante que pudiera ser, habría tenido que ceder ante otras consideraciones, tan evidentes que no tengo necesidad de recordarlas. Así pues, única y exclusivamente cuando, sin que yo hubiera hecho nada por mi parte, en el requerimiento que se me hacía tuve que reconocer un auténtico mandato y un imperativo ineludible que no debía, que no podía desoir sin traicionar mi vocación última y más alta, solamente entonces, repito, me decidí del todo. Y, así, comparezco hoy ante ustedes, decidido y plenamente convencido de que si alguna vez he aportado algo, sea mucho o poco, a la filosofía, aquí y ahora voy a dar mi contribución más importante, si, como pretendo, logro reconducirla desde la posición indudablemente difícil en que ahora se encuentra, a una situación, que ahora no tiene, de movimiento libre y sin agobios, sin obstáculos por ningún lado. Es evidente que estas dificultades en que ahora se encuentra la filosofía están tan a plena luz que es imposible ocultarlas. [II, 363]

Jamás como en este momento se había levantado la vida misma contra la filosofía con una reacción tan fuerte. Ello demuestra que la filosofía ha penetrado en los problemas vitales ante los cuales resulta del todo imposible permanecer indiferente. Mientras la filosofía se mantiene en sus primeros inicios o en los primeros peldaños de su movimiento, nadie se preocupa seriamente de ella, excepto naturalmente quienes han hecho de la filosofía la ocupación fundamental de su propia vida. Todos los demás aguardan a la filosofía en su final; la filosofía adquiere importancia para el mundo únicamente por sus resultados.

Sin embargo, sólo por una profunda inexperiencia se podría pensar que el mundo estaría pronto y dispuesto a dejarse imponer indistintamente cualquier propuesta que se le presentase como el resultado de una ciencia fundamental y estrictamente tal. Si así fuera, el mundo se vería obligado, según los casos, a someterse por ejemplo también a una doctrina esencialmente inmoral o negadora de los fundamentos mismos de la moralidad. Pero nadie espera esto del mundo; y todavía no ha aparecido el filósofo que haya pretendido del mundo algo semejante. El mundo no se dejaría ofuscar y desviar por el hecho de no comprender los principios, el proceso artificioso y complicado de la demostración que se pondría delante; sino que, sin tener en cuenta tales demostraciones, seguiría afirmando que una filosofía que llega a tales resultados no puede ser justa tampoco en sus principios. Lo que un moralista romano dijo sobre lo útil: *nihil utile nisi quod honestum*, puede también decirse con propiedad de la verdad. Ahora bien, lo que cualquiera admite respecto a

la moralidad, debe valer también respecto a todas las demás convicciones que dan coherencia a la vida humana y, por lo tanto, particularmente respecto a las convicciones religiosas. Ninguna filosofía que se considere a sí misma con algo de valor admitirá haber llegado a la irreligión. Pero ahora resulta que en estos momentos la filosofía se halla precisamente en una situación tal que, mientras por un lado asegura ser religiosa, en sus resultados finales no aparece así, y particularmente las deducciones sobre los dogmas cristianos acaban presentándose como meros espejismos. Esto es lo que dicen algunos de los fieles o infieles discípulos de tal filosofía. Les resulta de momento indiferente que todo esto se pueda justificar y mantener; lo que les importa y les basta es que surja la sospecha, que se cree esa opinión. <sup>[II, 364]</sup>

Pero la vida siempre tiene al final razón y, por eso, el peligro que amenaza a la filosofía viene realmente al fin y al cabo por este lado. Ya están dispuestos quienes pretenden atacar con pasión solamente una determinada filosofía, aunque en el fondo están pensando en la filosofía en general; y están diciendo en su fondo más íntimo: ya no debe haber absolutamente ninguna filosofía. Tampoco me puedo sentir extraño ante esto, ya que el primer impulso de esta filosofía, que ahora tan generalmente es mal vista a causa de sus resultados religiosos, partió, según se dice, de mí. Ahora bien, ¿como tendré que comportarme yo? Cierto es que no atacaré ninguna filosofía por el lado de sus resultados últimos; cosa que, por lo demás, difícilmente podrá hacer ningún filósofo capaz de valorar los conceptos primeros y fundamentales. A este respecto, creo que es suficientemente conocido que yo personalmente me declaré inmediatamente, desde los primeros inicios, poco contento y en ningún modo de acuerdo con los inicios mismos de aquella filosofía. Según esto, alguno podría pensar que mi preocupación fundamental será la de contestar o rebatir aquel sistema, cuyos resultados han producido una tal apasionada excitación contra la filosofía misma. Pero no es ese mi propósito, señores míos. Si yo no fuera capaz de hacer algo más que eso, ciertamente no estaría hoy aquí; no tengo una concepción tan estrecha de mi vocación. Dejo gustosamente a otros una tarea tan desagradable. Digo desagradable, porque realmente es bien triste ver cómo se disuelve por sí mismo algo que había sido levantado con especial energía. El mundo espiritual y moral está en sí mismo tan disgregado, tan proclive a la anarquía, que es preciso alegrarse cuando se ofrece de cualquier modo un punto de unificación, aunque sea solo por un momento. Pero todavía más triste resulta destruir algo cuando no se tiene nada con qué sustituirlo. ¡Hazlo tú mejor!, se dice con justicia a quien solamente se dedica a reprochar; y, así, tenía razón también un hombre a quien mucho siento no haber encontrado aquí ya, el cual decía con franqueza digna de todo elogio: “es preciso tener un sistema; y un sistema puede ser contradicho

solamente por un sistema diferente; mientras al sistema existente no se contraponga otro sistema consistente, se está permitiendo a aquél seguir existiendo y es preciso permitir que la gente lo siga teniendo”<sup>9</sup>.

En lo que dice sobre un sistema, le doy razón. <sup>[II, 365]</sup> De cosas aisladas o de detalles no tiene ya sentido ocuparse; nada puede ser conocido realmente (de esto todos están bien convencidos) en su singularidad aislada. Y tampoco le faltaba razón a este hombre cuando exteriorizaba su asombro por el hecho de que el autor de la filosofía de la identidad, según se dice, desviándose de lo que le era característico y distintivo, de su principio específico, buscó en una “fe científicamente impenetrable” un asilo bajo el que poder meter su nueva filosofía, en el que ésta pudiese refugiarse. Sólo que a este respecto yo, a mi vez, debería también maravillarme de que ese hombre, otras veces de aguda inteligencia y de visión amplísima, antes de pasar a asombrarse, no se hubiera informado suficientemente para ver si las cosas eran realmente tal como se venía diciendo, y si lo que se rumoreaba tenía o no justificación. Si este hombre todavía hoy viviese, podría darse cuenta, a lo largo de estas lecciones que hoy comenzamos, de hasta qué punto las cosas son en realidad diversamente de cómo a él se le había hecho creer.

Así pues, lo que normalmente se suele llamar polémica, no aparecerá nunca como finalidad de mis lecciones; a lo sumo a veces estará presente como mero elemento marginal. Pero evidentemente este curso que emprendemos no sería tan instructivo y provechoso como lo deseo, si yo no mirase hacia atrás también a todo el pasado y si no hiciese ver todo el proceso del desarrollo hasta el presente. Mas en este intento me esforzaré menos en mostrar en dónde se ha equivocado éste o aquél, que en examinar dónde y en qué hemos fallado y donde nos hemos equivocado nosotros, qué es lo que nos falta para poder entrar en la tierra prometida de la filosofía. Si uno se ha equivocado más, quiere decir que también ha sido más osado; si se ha extraviado y se ha alejado del objetivo final, quiere ello decir que ha seguido un camino que sus predecesores no lo habían cerrado.

No he venido aquí con intención de elevarme a mí mismo por encima de otro, sino únicamente para llevar a cumplimiento hasta el final la vocación de mi vida.

Reconocer la verdad con plena convicción es un bien tan grande, que frente a ello no vale nada lo que se suele llamar reputación, opinión de los demás y toda banalidad terrena.

Tampoco quiero abrir heridas, sino, por el contrario, curar las que la ciencia alemana ha sufrido en una larga y noble batalla; no quiero con

---

<sup>9</sup> Gans: “Prólogo” a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, p. XIV.



malsano regusto descubrir los daños presentes, sino hacerlos olvidar en la medida de lo posible. No quiero excitar, sino <sup>[II, 366]</sup> reconciliar, presentándome, en tanto en cuanto ello sea posible, como mensajero de paz en este mundo tan lacerado en todas direcciones. No he venido aquí para destruir, sino para construir, para levantar en profundos cimientos una fortaleza en la que, a partir de ahora, la filosofía pueda vivir segura. Pero quiero construir sobre el fundamento que fué ya puesto con el enorme esfuerzo pasado. No he de echar por la borda nada de cuanto a partir de Kant ha sido adquirido para la verdadera ciencia. ¿Cómo podría renunciar precisamente a esa filosofía que yo mismo he fundamentado antes y que fué el hallazgo de mi juventud? Mi intención profunda y mi tarea ahora no ha de ser poner, en lugar de aquella filosofía, otra diversa, sino añadirle una ciencia nueva que hasta ahora se creía imposible, para, de este modo, reforzarla sobre sus verdaderos y profundos cimientos, devolviéndole la consistencia que había ido perdiendo por haber salido precisamente de sus límites naturales (propiamente porque algunos han querido hacer un todo de algo que tenía que ser solamente fragmento de un todo superior).

Es una gran cosa que en nuestra época la filosofía se haya convertido en un hecho general y en asunto de gran interés. La excitación misma a que he hecho referencia, esta conmoción de los ánimos que he podido percibir en torno a mi comparecencia aquí, todo esto demuestra que la filosofía ha dejado de ser un mero asunto de escuela y se ha convertido en tema que interesa a toda la nación. La historia de la filosofía alemana está entrelazada desde el comienzo con la historia misma del pueblo alemán. Cuando con la Reforma el pueblo alemán realizó la gran gesta de la liberación, este pueblo se prometió a sí mismo no descansar hasta que los supremos objetos que hasta aquel momento habían sido conocidos sólo ciegamente, encontraran su lugar justo, una vez asumidos en un conocimiento plenamente libre y racional. Durante la época de la profunda humillación, la filosofía alemana supo mantenerse erguida y firme; hombres de gran temple mantuvieron alzada la bandera de la ciencia alemana sobre las ruinas de la soberanía perdida y en torno a la filosofía se fué agrupando lo mejor de nuestra juventud. En las escuelas de los grandes filósofos –¿quién no piensa aquí en Fichte o Schleiermacher?– muchos encontraron decisión y firmeza, en las luchas en torno a la filosofía adquirieron valor, coraje y templanza <sup>[III, 367]</sup> que supieron luego verificar y demostrar cumplidamente en campos de batalla bien diferentes. También más adelante la filosofía siguió siendo gloria y herencia de los alemanes. ¿Tendría ahora todo este gran movimiento, tan lleno de gloria, que acabar en un deshonoroso naufragio, con la destrucción de todas las grandes y profundas convicciones, y, por lo tanto, con el derrumbamiento de la filosofía misma? ¡Jamás! Porque

yo también soy alemán, porque he sufrido y he gozado en lo profundo de mi corazón tanto los males y dolores como las alegrías y el bien de Alemania, por ese motivo fundamental estoy hoy aquí: pues, en realidad, en la ciencia está la salvación del pueblo alemán.

Con esta disposición de ánimo he venido aquí, sin más armas que la verdad, sin pretender otra defensa sino la exclusiva fuerza de la verdad misma, sin pedir para mí ningún derecho que no sea el que auguro a todos, el derecho a la investigación libre y a la comunicación sin trabas ni obstáculos de lo que uno ha hallado en su búsqueda. Con esta disposición de ánimo me presento ante ustedes. Vengo con toda la sinceridad de mi espíritu y de mi corazón y con todo mi serio empeño. Por mi parte, se trata de algo que emprendo con suma seriedad y responsabilidad ¡Ojalá la tengan en igual medida quienes me escuchen! Con verdadero afecto les saludo yo hoy a todos ustedes. ¡Ojalá también ustedes me acojan con afecto!. Un maestro puede hacer mucho, pero no puede nada sin los alumnos. No soy absolutamente nada sin ustedes, no soy nada sin su aceptación y si ustedes no me salen al encuentro con buena voluntad y sin prejuicios o predisposiciones en contra. De este modo, me consagro a la vocación que he aceptado y que asumo con todo empeño; viviré para ustedes, trabajaré para ustedes y no me cansaré de hacerlo mientras me quede un respiro y mientras me conceda hacerlo Aquél sin cuya voluntad no cae ni siquiera un cabello de nuestra cabeza y tanto menos puede perderse una palabra profunda, un verdadero producto de nuestra propia interioridad, un pensamiento luminoso de nuestro espíritu que lucha por la verdad y la libertad.

## LECCIÓN PRIMERA

## [EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA ]

*[1. La filosofía como la ciencia más digna de ser apetecida]*

No parecerá fuera de lugar, ni a nadie disgustará, el hecho de que yo prelude las consideraciones que sobre el objeto especial de esta lección quisiera hacer, con algunas palabras generales acerca de la filosofía misma. Probablemente ninguno de *ustedes* ha venido aquí sin alguna idea o al menos sin algún presentimiento sobre la filosofía.

*Aquí* –dirá seguramente el principiante– aquí se me deben responder las preguntas, para las cuales no hay respuesta alguna en todas las demás ciencias y que, tarde o temprano, pero inevitablemente, inquietan a todo espíritu honrado; aquí debe ser descorrido el velo que hasta ahora me ha ocultado no objetos singulares, pero sí ese *todo* mismo del cual me siento como un miembro y que, cuanto más trataba yo de saber sobre lo particular, tanto más incomprendible se me ha convertido. Aquí, incontestablemente, deben adquirirse las grandes convicciones que mantienen en pie la conciencia humana y sin las cuales la vida carece de objeto y queda, por tanto, privada de toda dignidad y consistencia.

Todas las ciencias de las que hasta ahora me he ocupado se apoyan en presupuestos que en ellas mismas no son justificados.

Las disciplinas matemáticas se desenvuelven por sí mismas sin mayor dificultad; pero la matemática no se comprende a sí misma, puesto que no da justificación alguna de sí misma, de su misma posibilidad, y en cuanto tratara <sup>[4]</sup> de fundamentarse a sí misma, debería por ello mismo salir de sí misma, debería abandonar el terreno sobre el cual solamente puede lograr sus propios resultados. Fuera de la matemática, me ha atareado hasta ahora especialmente el estudio de las lenguas antiguas. A ello debo el ejercicio formal del espíritu que me hace capaz, más que toda abstracta lógica o retórica, de percibir y expresar las más sutiles gradaciones o diferencias de todo pensamiento. A tal estudio debo la ventaja inestimable de poder llegar inmediatamente hasta las grandes obras de la antigüedad y de poderme elevar y refrescar con el espíritu de que están impregnadas.

Pero cuanto más profundamente he logrado aferrar estas lenguas modelo y he investigado sobre su estructura, tanto más he sentido la

necesidad de penetrar en la naturaleza misma de tan maravilloso instrumento, de un instrumento tal que, convenientemente utilizado, expresa con seguridad infalible el *pensamiento* y que, por lo que al *sentimiento* se refiere, es lo suficientemente delicado para expresar el más suave suspiro y lo bastante fuerte para dar expresión a la tremenda tempestad de las pasiones más violentas.

¿De dónde surgió el lenguaje? ¿cómo se formó, como brotó en los hombres? ¿De dónde surge la fuerza que este instrumento crea no antes de su empleo, sino inmediatamente en el uso mismo, instrumento de tal naturaleza que yo utilizo no con las manos ni con los órganos exteriores, sino inmediatamente con el espíritu mismo, en el que realmente habito, que yo animo, en el que me muevo libre y sin obstáculos?

[2. Problema de la finalidad de la naturaleza y del hombre]

En primer lugar, he echado también una mirada a los objetos de la naturaleza que están fuera de mí y que me rodean. He conocido los principios elementales de la física, he adquirido las intuiciones primeras y los conceptos iniciales de los fenómenos más universales de la naturaleza, he aprendido las leyes de la gravedad, de la presión, de la materia, he visto los efectos de la luz, del calor, del magnetismo y de la electricidad. También he escuchado explicaciones de todos estos fenómenos. Para algunos de ellos, como la gravedad, se encontraron causas inmateriales y otros se atribuyeron a elementos, como se dice, sutiles e imponderables. Pero si yo concedo todas estas fuerzas y elementos materiales, si incluso concedo –de lo que yo<sup>[5]</sup> en modo alguno me siento persuadido desde todo punto de vista– que estos elementos y estas fuerzas explican efectivamente los fenómenos, siempre me brota todavía una pregunta: ¿de donde y por qué surgen estas fuerzas y estos elementos, qué necesidad de existir tienen, por qué se dan tales fuerzas y elementos? Concedo que la luz se forme o consista en vibraciones del éter. Pero este éter que se encuentra derramado en el universo, ¿sé yo decir tal vez qué fundamento de existencia tiene? Él es para mí algo tan contingente, que no lo comprendo; y, por consiguiente, ningún fenómeno puede resultarme realmente explicado por él.

También me he preocupado de observar la historia natural; y si esta multiplicidad inexaurible de colores, formas e imágenes, con la cual la naturaleza orgánica parece jugar, conmovió ya mi sensibilidad de niño, si más tarde creí poder presentir una ley estable que pudiera guiar mi espíritu a través de este laberinto e indicarme el sendero seguido por la naturaleza creadora, me quedó siempre insatisfecha una pregunta: ¿por qué de todos modos existen estos seres?, ¿por qué existen plantas, por

qué hay animales? Me dicen: son solamente peldaños sobre los que la naturaleza se va elevando hasta llegar al hombre.

Así, pues, en el hombre encontraré la respuesta a todas las preguntas y la solución de todo enigma; y ya por ello mismo me inclinaré a asentir con quienes hace tiempo dijeron que el objeto único de la ciencia última, capaz de responder a toda pregunta, el objeto único de la filosofía es el hombre. Pero si el hombre es innegablemente el punto de llegada y por eso la *meta* de todo devenir y de toda creación, ¿me es permitido por ello proclamar al hombre como el último fin? Podría hacerlo si fuera capaz de mostrar lo que aquel Ser, que ha pasado como causa agente a través de todos los peldaños del devenir, ha *querido* realizar con él. Pero ¿puedo mostrarlo? Podría pensar ese Ser como algo originariamente ciego, luchando a través de los peldaños del devenir para llegar a la conciencia de sí mismo; y el hombre sería, consecuentemente, aquel momento, aquel punto en el que la naturaleza, hasta este momento ciega, habría llegado a la autoconciencia. Pero precisamente<sup>(6)</sup> esto no puede ser. La conciencia de nosotros mismos no es en modo alguno la conciencia de la naturaleza que ha ido transcurriendo por todo; es precisamente solo *nuestra* conciencia y no incluye en modo alguno en sí una ciencia de todo el devenir. Este devenir universal nos es siempre tan extraño e impenetrable como si jamás hubiera tenido relación con nosotros. Por tanto, si en este devenir se logra algún fin, ello ocurre a través del hombre, pero no *para* el hombre; puesto que la conciencia del hombre no es *igual* que la conciencia de la naturaleza. Pero, se contesta, ciertamente el fin último y más alto no reside en la facultad cognoscitiva humana. Si la naturaleza le resulta al hombre impenetrable y si, a su vez, el hombre es extraño para la naturaleza –la cual va más allá del hombre y de sus obras y para la que el hombre mismo no tiene por tanto ningún significado– el motivo de todo ello está precisamente en el hecho de que el hombre se ha *desligado* de la naturaleza y de que él, como la experiencia nos enseña, no había sido determinado a ser la meta o fin de un proceso independiente de él mismo, sino más bien está ordenado a ser el iniciador y autor de un proceso nuevo, de un segundo mundo que se levanta sobre el primero. El fin específico del hombre se encuentra precisamente en aquello que él debe ser, a través de la libertad de su voluntad, en este otro mundo. El hombre era meta de la naturaleza solamente en la medida que estaba destinado a *superarla* en sí mismo, a ir más lejos y a iniciar una nueva serie de acontecimientos para sí mismo.

[3. Problema del sentido de la historia]

Pero la libertad de la voluntad que acabo de atribuir al hombre, en la esperanza de ir más allá, desplazando el fin último, y poder llegar al fundamento *verdadero* del mundo, y de la cual debería ahora esperar la solución del gran enigma, se convierte ahora ella misma en un nuevo y mucho mayor enigma y arroja al hombre de nuevo, si ello es posible, en una ignorancia mayor de la que se encontraba en relación con la simple naturaleza. Pues si considero en su conjunto las actividades y los efectos de esta libertad –ya que también he echado una mirada general sobre la historia, antes de dedicarme al estudio de la filosofía–, este mundo de la *historia* presenta un espectáculo tan desolador, que <sup>[7]</sup> me hace desesperar de lograr descubrir un fin y, con mayor razón, una verdadera razón del mundo. Realmente, si todo otro ser de la naturaleza es en su lugar o en su peldaño aquello que debe ser, y consiguientemente realiza su fin, no ocurre lo mismo con el hombre. El hombre, puesto que puede realizar aquello que debe ser únicamente con conciencia y libertad, sería un ser sin sentido ni fin (al menos para sí mismo), mientras, inconsciente de su propio fin, fuese arrastrado –hacia una meta que no conoce– por este devenir prodigioso e ininterrumpido que llamamos historia; y, puesto que él debería ser el fin de todos los demás seres, entonces todos los demás seres se convertirían, a través del hombre, en seres sin un fin.

[4. Preguntas radicales: ¿Por qué existe algo en absoluto? ¿Por qué no es la nada?]

La naturaleza entera se fatiga y está empeñada en un trabajo incesante. Por su parte, tampoco el hombre reposa. Como un viejo libro dice, no hay nada bajo el sol que no esté cargado de fatiga y de trabajo, y no se entrevé que algo que se intenta realmente sea conseguido del todo, es decir, algo en que uno pueda permanecer plenamente satisfecho. Una generación desaparece y le sigue otra, la cual a su vez desaparece también. En vano esperamos que ocurra algo nuevo en que nuestra inquietud encuentre finalmente su meta final. Todo lo que ocurre solamente acontece para que de nuevo pueda ocurrir otra cosa, la cual, a su vez, caminando hacia otra, se convierte inmediatamente en pasado. En el fondo, pues, acontece todo en vano y en toda acción, en toda fatiga y trabajo del hombre no hay más que vanidad: *todo* es vano, porque es vano todo lo que no tiene un verdadero fin. Lejos, por tanto, de ser el hombre y su obrar lo que hace comprensible el mundo. El hombre mismo es el ser más incomprensible; y me constriñe inevitablemente a convencerme de la infelicidad de todos los seres, convicción expresada

desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días por tantas voces dolorosas. Precisamente él, el hombre, me empuja a la suprema pregunta llena de desesperación: ¿por qué realmente existe algo?, ¿por qué no es la nada?

Que ahora exista una ciencia capaz de responder a estas preguntas y nos arranque de la desesperación es indudablemente una aspiración urgente, más aún necesaria, aspiración no de este o aquel individuo, sino de la naturaleza humana misma. ¿Y qué otra ciencia debería ser capaz de dar tal respuesta, <sup>[8]</sup>sino la filosofía? Pues todas las demás ciencias que los hombres conocen y que ellos han cultivado o inventado tienen cada una su tarea precisa y ninguna da respuesta a esta pregunta suprema y universal. No habría, pues, acerca de ello duda alguna: la filosofía es la ciencia en sí misma y en todo tiempo más digna de interés, porque por medio de ella todo otro saber alcanza su cumbre suprema y su mayor consistencia.

Si yo no soy capaz de responder a aquella pregunta última, entonces todo lo demás cae para mí en el abismo de un nada sin fondo. Esta pregunta no ha surgido únicamente ahora en nuestro tiempo por primera vez; y la necesidad de la filosofía tampoco es sólo de hoy.

[5. *Los tiempos actuales y la conciencia de la verdad*]

Lo que Horacio dice de los héroes: *Fuere fortes ante Agamemnona*, vale también para los buscadores de la sabiduría. No solo bajo los plátanos del Iliso, también bajo palmeras y a lo largo del Ganges y del Nilo han caminado espíritus filosóficos, aunque de allí ninguna palabra clara y decisiva nos haya llegado, a lo sumo voces confusas. Pero ya los filósofos griegos, desde los más antiguos hasta los más recientes, Pitágoras como Platón, conocieron preguntas por las que creyeron valía la pena ir hasta los confines de la tierra conocida para obtener respuestas; así como Sócrates moribundo urgía a sus discípulos a ir a preguntar sobre la sabiduría incluso entre los bárbaros. ¡Y cuántos siglos y qué llenos de rico contenido han transcurrido desde entonces para el espíritu humano! El oriente y el occidente, primero a través del cristianismo transplantado a Europa y luego, en tiempos más recientes, por medio de lazos mundiales ilimitadamente ensanchados, no solamente han logrado entrar en contacto, sino que se han visto casi obligados a compenetrarse en una misma conciencia, una conciencia que sólo ya por esta razón debía ser ensanchada a conciencia mundial!

¡Cuánto no ha hecho el solo espíritu alemán por la filosofía desde la Edad Media hasta hoy! Y sin embargo, hemos de admitir que quizá no ha habido un tiempo, como precisamente es el nuestro, en que se haya

sentido tan fuerte y urgente la exigencia de una filosofía que comprenda realmente los grandes objetos, sin contentarse con meras fórmulas; un tiempo, como lo es precisamente este tiempo nuestro, en el que nosotros podamos aparecer tan conscientes de la meta específica de la filosofía.<sup>[9]</sup> Cuando por largo tiempo las cosas del hombre se han mantenido en el marco de una cierta uniformidad, entonces las convicciones necesarias para la vida, las cuales precisamente por su necesidad se hacen valer independientemente de toda filosofía, se convierten en una especie de dulce costumbre; y por eso, en tales tiempos, no hay demasiada preocupación por un examen de principios. Y cuando las doctrinas y principios mantenidos largo tiempo han perdido consistencia, más aún, han perdido fundamentalmente su fuerza originaria, entonces todo esto es tratado como misterio. Por temor a destruir el cómodo estado de cosas se evita ir a las raíces de las cosas o decir abiertamente que las fuerzas morales y espirituales –por las que el mundo, aunque sea sólo de modo rutinario, ha seguido manteniéndose en pie– han sido ya hace tiempo enterradas por el progreso de la ciencia. Una tal situación puede a menudo durar un tiempo increíblemente largo, tal vez precisamente por el hecho de que la inconsistencia de la fe anterior (según los conceptos precedentes) es *tan* evidente, que los espíritus más fuertes no creen que valga la pena ponerlo al descubierto y abandonan a las cabezas más débiles, incapaces de crear cualquier cosa, la tarea de manifestar claramente lo que ya no era misterio desde hacía tiempo para los buscadores profundos, a saber, que para estas verdades consideradas como intocables no es ya posible encontrar un puesto en la conciencia del tiempo actual.

Así la mayoría de las veces se produce gran clamor, no tanto sobre la cosa misma que desde hacía tiempo no se podía ocultar y que ahora tampoco se puede negar, cuanto sobre el indecoroso descaro con que es expresada. Pero el que sabe mirar más profundamente reconocerá en todo esto solamente una verdadera necesidad, la exigencia de llegar a ser consciente, de modo nuevo, de los principios que mantienen en pie la vida del hombre. No tanto aquellas verdades, cuanto la conciencia en la que ellas, como se dice, no encuentran ya un puesto es lo que ha quedado anticuado y debe dejar el puesto a una conciencia nueva y más comprensiva. El cambio a esta nueva conciencia no *puede* sin embargo efectuarse sin perturbación, más aún, sin un abandono momentáneo de la posición anterior. En esta conmoción general no existirá durante largo tiempo<sup>[10]</sup> ya nada estable, a donde uno pueda aferrarse y sobre lo cual uno pueda construir. Las bellas y felices ilusiones de un tiempo pasado desaparecen ante la verdad inexorable. Verdad, *pura* verdad es lo que el hombre exige y lo que sólo ansía en todas las situaciones y estructuras de la vida; y solamente alegría puede causar si llega un tiempo nuevo en el



que abiertamente se declara la guerra a toda mentira y engaño, en el que se establece como principio básico que la verdad debe ser pretendida a *cualquier* precio por doloroso que sea. El espíritu alemán, desde hace más de medio siglo, con la *Crítica de la razón pura* de Kant ha aportado una búsqueda metódica sobre los fundamentos de todo saber, más aún, de todo principio de la existencia y de la vida humana misma y, con ello, ha librado una batalla con tal ardor e insistencia, de escenas tan cambiantes, con fuego tan nutrido, como jamás batalla alguna fue librada. Lejos de nosotros sin embargo lamentarnos de ello; quisiéramos sólo animar a los alemanes a seguir luchando esta ardua batalla, sin desanimarse, hasta no haber conseguido el gran triunfo. Pues cuanto más evidentes aparecen la discordia, las divisiones, el desenlace de síntomas amenazadores para nuestro tiempo, tanto más seguramente el hombre verdaderamente preparado puede reconocer en todo ello el pronóstico de una creación nueva, de una gran regeneración sólida, que no era de ningún modo posible sin dolorosos lamentos y a la que debía preceder la destrucción de todo lo que se había podrido y era ya dañino y ruinoso.

Pero esta lucha debe tener un término, porque no puede darse, como muchos piensan, un progreso indefinido, es decir sin meta, término y sentido. La humanidad no va adelante indefinidamente, sino que *tiene* una meta. Por lo que es preciso esperar un cierto punto en el que el esfuerzo por saber *encuentre* su meta tan largamente buscada, donde la inquietud muchas veces milenaria del espíritu humano alcance su paz, donde el hombre finalmente llegue a ser el dueño del órgano específico de sus conocimientos y de su saber, donde sobre todas las regiones del saber humano, que hasta ahora están divididas y se excluyen las unas a las otras, el espíritu de reconciliación universal se extienda como un bálsamo capaz de curar todas las heridas que <sup>[1]</sup>el espíritu humano se ha hecho a sí mismo en su lucha apasionada por la luz y la verdad, heridas por las que nuestro tiempo en parte todavía está sangrando.

“Es prometerse demasiado de la filosofía –puede tal vez alguien objetar ante nuestras últimas afirmaciones– si se cree posible una regeneración de nuestra época por medio de ella; la filosofía más bien ha caído en descrédito; por ninguna parte se aprecia aquella participación general y aquel entusiasmo por la filosofía que ella conoció en tiempos antiguos”.

Puede ser que, favorecido por circunstancias casuales, se haya impuesto en el pasado por largo tiempo un modo de filosofar que ha podido ocasionar en algunos hombres sinceros una cierta aversión contra la filosofía. Probablemente deriva de tal tiempo toda una clase de sabios respetables que creen poder pasar sin ninguna filosofía y abiertamente lo pregonan. Pero en estos caso, a menos que no añadan como compensación del mero saber histórico una sensibilidad clásica-antigua,

se nota bien pronto el defecto de una formación más profunda. Pero si yo veo en la filosofía el medio de salvación para la ruina de nuestro tiempo, no pretendo con ello, naturalmente, una filosofía enclenque, ni un mero artefacto, sino que quiero expresar una filosofía fuerte, una filosofía tal que sea capaz de confrontarse con la vida y que, lejos de sentirse impotente ante la vida y su realidad prodigiosa y lejos de ocuparse del triste servilismo de meras negaciones y destrucciones, saque de la realidad misma su fuerza y por lo tanto produzca a su vez algo operante y consistente.

*[6. Necesidad de la filosofía, insustituible por la poesía]*

Es fácil sin embargo que alguien diga: ninguna ciencia y por tanto tampoco la filosofía tiene poder para armonizar de nuevo las estridencias hirientes de este nuestro tiempo ¿No habría que esperar más bien de la poesía la salvación y la recomposición de nuestro tiempo? Pero la historia nos demuestra palmariamente que un tiempo feliz, pacificado por sí mismo y satisfecho, es el que por sí mismo se expresa manando de la poesía, que al mismo tiempo la poesía es el producto natural de un tal tiempo de paz y respeto a todos sus intereses esenciales. Pero <sup>[12]</sup> la historia nunca nos muestra el ejemplo de que una época profundamente desgarrada y falta de toda confianza y seguridad en sí misma haya podido ser curada o rehecha, por medio de la poesía. El misterio es para los felices, dice Schiller. Podría bien decirse que la poesía es también para los felices. Pero ¿dónde están estos felices en un tiempo que con su pasado y su presente se derrumba y que no sabe encontrar el camino hacia otro tiempo, hacia un verdadero futuro? Si en un tiempo así existe realmente un verdadero poeta, será alguien que, como lord Byron, sepa aunar en su espíritu todo lo inarmónico de su tiempo y enracimarlo en un gran todo artístico, pero extremadamente subjetivo. Los espíritus más modestos se verán obligados a afrontar lo materialmente horrible, incluso lo repugnante, para que la poesía parezca ser algo ante la realidad.

Pero, sobre todo esto no es necesario que yo me pronuncie ahora; el juicio sobre nuestra época acerca de la poesía, al menos en lo que atañe a Alemania, ha sido ya formulado por otro, el cual, no apreciando demasiado la filosofía, espera únicamente que por revoluciones políticas surja una poesía fresca y sana. Puede quedarse con *su* opinión, sobre la que yo no tengo motivo de profundizar. Pero una pregunta general sí que quisiera hacer: ¿cómo puede alguien que no presta atención alguna a un elemento tan esencial de la literatura alemana como es la filosofía arrogarse la pretensión de profetizar sobre el futuro de la literatura alemana misma? Realmente la filosofía ha penetrado tan profundamente

en todos los recovecos del tiempo y de la literatura y, en concreto, ha desarrollado una relación tan profunda e íntima con la poesía, que en adelante ambas pueden tener sólo un mismo destino; y así como antes la poesía precedió a la filosofía, teniendo en relación a ella, particularmente en Goethe, una relación profética, ahora la filosofía que renace está destinada a hacer brotar una nueva época para la poesía; y ello ya en cuanto que la filosofía restituye a la poesía como fundamentos necesarios los grandes objetos en los que nuestra época había perdido su fe, puesto que antes ya había perdido la posibilidad de comprenderlos. <sup>[13]</sup>

*[7. El problema del cambio de sistemas filosóficos]*

Ahora bien, un verdadero maestro de la filosofía no ha de aguardar a recoger las objeciones de otros contra la eficacia que espera de ella, sino que es su propio deber, si ha indicado los aspectos sublimes de la filosofía, mostrar también el lado oscuro y decepcionante de la misma, para que nadie se engañe. Materia suficiente para consideraciones melancólicas sobre la filosofía nos la da ya una mirada a lo que hasta ahora ha sido su propia historia: y consiste en la circunstancia misma de que hasta ahora ningún modo de filosofar o, como ahora se dice, ningún sistema filosófico ha podido imponerse y mantenerse con largo alcance. Afirmando que es deber del maestro decir que hay un aspecto de la filosofía que asusta más que atrae.

Pues quien considere cuántos han naufragado en este mar lleno de escollos; cómo algunos desprovistos de verdadera vocación para la filosofía han destrozado el meollo de su vida en un esfuerzo inútil y equivocado y han vaciado su propio interior; quien además, dejando incluso de lado los templos de la sabiduría de escuelas filosóficas de otros tiempos que han quedado desiertos, camine entre dispersas lápidas fúnebres de sistemas pasados; quien en tiempos más cercanos se dé cuenta de cómo la Escolástica, sometida durante toda la Edad Media a un poder celoso, y todavía favorecida en la época de la Reforma por jefes y maestros de ambas Iglesias, ha debido sucumbir más tarde en el siglo diecisiete sin grandes resistencias frente a la filosofía de Descartes —que todavía era, frente a aquella, como menor de edad—, si no en las escuelas, sí en el sentir general y en modo tan rápido y radical que se llegó incluso uno a sentir ingrato frente a ella y fue necesaria nada menos que la autoridad de Leibniz para darle en algún modo de nuevo honor; quien considere cómo el ingenioso sistema de Leibniz ha dominado las escuelas alemanas por largo tiempo bajo la interpretación dada por Christian Wolff y que, sin embargo, en cierto modo había desaparecido y contaba ya solo pocos seguidores dispersos cuando la *Crítica de la razón*

*pura* kantiana le dio el golpe científico final; y cómo antes ya había debido incluso ceder el puesto la filosofía que acabamos de recordar a una vulgar filosofía popular sin principios básicos y sin estrella orientadora; <sup>[14]</sup> cómo luego todavía el así llamado *criticismo* que acabamos de nombrar, que por mucho tiempo gozó de autoridad verdaderamente ilimitada –podría decirse incluso tiránica–, hoy día es apenas conocido por muchos que se glorían de estudios y conocimientos filosóficos, y todavía menos llega hoy a ser comprendido, habiendo llegado a perder toda influencia real en relación a los grandes interrogantes de la vida.

Cómo el imponente Fichte, autor del idealismo trascendental, cuya aparición llegó como rayo que por un momento tiró por tierra los polos del pensamiento y que también como un rayo desapareció de nuevo, apenas encontraría en el pensamiento alemán *contemporáneo* el lugar sobre el que él mismo fundó su sistema, tanto que uno encuentra dificultad en hacer conocer los pensamientos fundamentales de su doctrina. Quien luego se dé cuenta de cómo después de un cierto tiempo de desarrollo feliz, donde con la lograda superación de la oposición entre mundo real e ideal todos los límites del saber anterior resultaron liquidados y se había logrado al fin una ley unitaria para el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu y cómo entonces al mismo tiempo la naturaleza misma parecía venir al encuentro del nuevo conocimiento a través de aquella serie de descubrimientos brillantes y deslumbrantes que siguió al primer descubrimiento del galvanismo; cómo entonces, digo, utilizando una expresión de Goethe, pareció que había descendido un verdadero firmamento de saber. Quien note, sin embargo, cómo después de tal época ha venido una nueva oscuridad, de manera que lo que comenzó siendo majestuoso ha acabado minúsculo; quien sea capaz de reconocer todo esto y medite realmente, ese tal podría quedar invadido de melancolía ante la vanidad de todos los esfuerzos de los hombres por lograr aquel altísimo saber que la filosofía pretende y podría encontrar una profunda y amarga verdad en las palabras que Goethe pone en el Fausto en boca del espíritu de negación:

“Oh, créeme a mí, que por muchos milenios  
he mordido este duro alimento:  
Desde la cuna hasta la fosa  
no hay hombre que digiera la antigua levadura. <sup>[15]</sup>  
Cree a uno de los nuestros: todo esto  
ha sido hecho solamente para un Dios.  
El se encuentra en un esplendor eterno,  
mientras que a nosotros nos ha dejado en las tinieblas  
y para vosotros surge sólo día y noche”.

Esta variedad, este cambio de sistemas que no son solamente diferentes, sino opuestos entre sí, es un fenómeno que en todo caso descubre

la naturaleza del todo particular de la filosofía. Ahora bien, si no queremos renunciar a reconocer plenamente este carácter especial, hemos de tomar en seria consideración este fenómeno y, si es posible, comprenderlo a partir de la naturaleza de la filosofía misma.

[8. *Las filosofías y el filosofar auténtico*]

No puede uno dejar de lado el hecho de tal variedad de sistemas filosóficos, diciendo que toda filosofía al fin y al cabo siempre es filosofía, como toda especie de fruta es fruta; pues ¿no resultaría extraño rechazar un racimo de uva u otra especie de fruta porque alguien desea solo fruta, no esta fruta? Yo no creo que la objeción que brota contra la filosofía desde la observación de la variedad de sistemas filosóficos se pueda esquivar sólo con esta especie de comparación. Ante todo, no está claro que uno que desea fruta deba aceptar todo tipo de fruta; puesto que si alguien bajo esta denominación le pone delante peras salvajes comestibles solamente después de cocidas, tendría aquél razón para decir que esto no es fruta, mientras que él había pedido fruta, es decir algo que fuese realmente apetecible. Del mismo modo un sediento que pide agua no está por ello obligado a aceptar agua fuerte; puesto que él había pedido algo bebible, no algo solo física y mecánicamente bebible, sino algo aceptable como bebible por su gusto, algo *potable*.

En segundo lugar no es cierto que aspiremos simplemente a la filosofía *genéricamente*. Podría darse esto tal vez en la mente de aquellos padres o tutores que recomiendan a quienes están bajo su tutela escuchar en la universidad también algo de filosofía, una cualquiera, ya que ello es parte de la educación necesaria o porque además así <sup>[16]</sup> podrán adquirir una cierta práctica en saber argumentar lógicamente y dialécticamente o, como suele a veces decirse, para estructurar con un cierto orden la cabeza. Realmente todos quieren saber algo de filosofía y algunos que se dan aires de despreciar la filosofía y no les sabría malo si alguien les dijera que no saben componer una marcha o hacer versos latinos, se sentirían sin embargo profundamente ofendidos si alguien les dice que tienen una cabeza no filosófica.

Pero precisamente *si* alguien dijera que él no quiere o no piensa proponer filosofía genéricamente, sino *la* filosofía auténtica, la filosofía que realmente *es* tal y que por tanto perdura, seguramente ese tal sería el primero en estar dispuesto a rendir justicia a los desarrollos anteriores, todos los cuales deben encontrar su meta en la filosofía verdadera. Este será quien sienta mayor miedo precisamente a levantar la sospecha de que pretende que sus oyentes se dejen cultivar únicamente por un solo sistema y que permanezcan en la ignorancia respecto a los demás puntos

de vista fuera de aquello, a lo sumo, que sean informados de tales puntos de vista diferentes sólo parcial y tendenciosamente. Nada sublevaría tanto a un espíritu joven y apasionado por la verdad como la intención de su propio maestro de querer cultivar a sus oyentes únicamente para un único y especial sistema y de arrebatárles la libertad de la búsqueda a base de embaucarlos. Por ello yo he hecho preceder a todas mis anteriores exposiciones sobre filosofía un estudio del desarrollo genético de los sistemas filosóficos desde Descartes hasta los tiempos recientes y desde entonces se han propuesto y escrito muchos estudios similares de este tipo. Es una pena, sin embargo, que en muchos de ellos haya prevalecido el espíritu parcial demasiado evidentemente. Desgraciadamente en muchos ambientes la filosofía poco a poco se ha ido convirtiendo en asunto partidista y, en ese caso, ya ni interesa la verdad misma, sino la defensa de una opinión. Por esta vez voy a limitarme a partir de Kant o, mejor, puesto que en el fondo de la filosofía kantiana se encuentra la antigua metafísica, la cual no era propiamente un sistema en el sentido en que a partir de Descartes se habla de sistema, partiré de esta última. <sup>[17]</sup> La metafísica precedente era más bien, en cierto modo, la filosofía común alemana dominante en las escuelas –igual que en Alemania se puede hablar de un derecho común germánico–, la cual se mantuvo todavía después de la aparición de los sistemas mencionados, puesto que jamás los sistemas completos, el kantiano por ejemplo, sino sólo a lo sumo partes de los mismos, fueron acogidos en la filosofía común.

Por este motivo yo partiré de la precedente metafísica, para hacer ver cómo a consecuencia de los desarrollos necesarios, debía llegar al punto de distinguirse en *positiva* y *negativa*; pero, al mismo tiempo, para reconocer que en la confluencia de estos dos lados se encuentra su realización más plena y desde todos los puntos de vista satisfactoria.

Se dan ustedes cuenta que recojo de nuevo aquí un punto de vista ya elaborado en una exposición precedente donde he tratado de la exposición de la *Filosofía positiva* misma. Este punto de vista pretendo fundamentarlo y explicarlo más extensamente ahora. Pero, puesto que esta vez la *Filosofía negativa* o *racional* encontrará aquí expresión solamente en lo referente a sus fundamentos generales, su idea y método, sin ser ampliamente desarrollada, entonces a este propósito intentaré otra deducción de esta ciencia, probablemente más comprensible para muchos de ustedes. <sup>[18]</sup>

## LECCIÓN SEGUNDA

### [FILOSOFÍA Y LIBERTAD]

*[1. Dificultad, claridad y oscuridad en filosofía]*

Antes de comenzar el desarrollo propiamente dicho quiero todavía hacer algunas indicaciones generales sobre el modo de escuchar las disertaciones filosóficas. Nada es tan corriente, a propósito de disertaciones filosóficas, como oír lamentarse de su ininteligibilidad. Se es injusto con más de un maestro, cuando se imagina que la culpa está en su incapacidad personal de expresarse claramente, que lo que ocurre es solamente que le falta el don de discutir con claridad; mientras que la culpa reside más bien precisamente en la cosa misma. Pues donde el contenido es *en sí* mismo incomprensible y confuso, en tal caso ningún arte para exponer las cosas podría hacerlo comprensible. En primer lugar, se debería preocupar uno por la comprensibilidad del asunto mismo y luego se daría por sí misma la comprensibilidad de la exposición. A este propósito es válido también lo que Goethe dice:

“La inteligencia y el sentido justo se presentan a sí mismos sin necesidad de mucho arte”.

Lo verdadero no es de tal naturaleza que pueda encontrarse solamente con esfuerzos innaturales o que tenga que ser expresado con palabras y fórmulas innaturales. La mayor parte de la gente echa a perder su primer encuentro con la filosofía a causa de la tensión innatural que ponen por creer que esta es la postura justa de entrar en contacto con ella. A muchos les ha ocurrido con la filosofía algo semejante a lo acaecido a algunos hombres que estaban ya acostumbrados <sup>[19]</sup> a convivir exclusivamente con personas de su mismo sentir y pensar y cuando luego tienen que tratar con personas de nivel más elevado o comparecer ante uno de los llamados grandes de este mundo, se comportan de manera inadecuada, torpe e innatural.

Realmente se cree que a la esencia de la filosofía pertenece un modo tal de comportarse, que en última instancia se juzga el nivel de dominio científico por el grado de revueltas y contorsiones innaturales en el que una filosofía cae. Sin embargo, por el contrario, es necesario que todos se persuadan de que todo lo que hay que expresar solamente de modo complicado y oscuro, por ello mismo ya no puede ser lo verdadero y

justo. Un antiguo dice: lo verdadero es fácil. No quiere ello decir que nos venga al encuentro sin esfuerzo alguno por nuestra parte, puesto que precisamente encontrar esto fácil y sencillo es lo más difícil y muchos resultan incomprensibles precisamente por no haber encontrado esta simplicidad. La mayoría cree que lo verdadero, para ser tal, debe ser difícil; pero cuando lo verdadero es encontrado resulta que tiene siempre en sí algo del huevo de Colón. Una obra de arte perfecta, un cuadro de Rafael, se presentan como algo realizado sin fatiga, como si hubiera surgido espontáneamente y todos piensan que el cuadro no podría ser de otra manera; pero sólo el artista sabe cuánto debió arrojar para lograr este punto de claridad luminosa y de comprensibilidad.

La diferencia entre el mero amanuense y el verdadero artista consiste en el hecho de que el primero se queda bloqueado justamente en el umbral del arte y de la ciencia sin entrar propiamente nunca en ellas, mientras que el segundo, habiendo penetrado y yendo más allá, llega a la libertad y se desenvuelve con dominio en un arte libre.

Ármense ustedes de valor para la filosofía; la filosofía no tiene nada que ver con algo que fuera una carga o un yugo pesado impuesto sobre el espíritu humano; su carga debe ser ligera y su yugo suave. Platón no se crucifica a sí mismo, como algunos filósofos actuales; de él se puede decir lo que se dijo de Orfeo, que sólo con los sencillos sonidos de su música logró mover rocas y fue capaz de domesticar con la filosofía los monstruos más salvajes.

Así, pues, el esfuerzo primero debe ponerse en favor de la inteligibilidad *objetiva* y de la claridad del asunto mismo; ya que la inteligibilidad *subjetiva* admite muchos grados diferentes y si lo verdadero sólo puede ser aquello <sup>[20]</sup> que es comprensible en sí mismo, no se sigue de ahí lo contrario, que lo inteligible por el mero hecho de serlo sea lo verdadero.

Lo banal y cotidiano es evidentemente lo inteligible para todos; y en la filosofía se da una inteligibilidad que, por el contrario, a los principiantes y precisamente a las cabezas mejores los lleva al desconcierto. Yo sé por ejemplo de uno a quien un maestro bien intencionado, cuando creyó llegado el tiempo de hacerle ocuparse de filosofía, le puso entre las manos una obra importante de la filosofía popular del tiempo, la lógica y metafísica de Feder. Tal libro lo sumió en el más profundo pesar, porque creía no comprenderlo, ya que lo que entendía le parecía demasiado banal para poder ser el contenido verdadero del libro; y así, a causa de la excesiva claridad del libro, acabó renunciando a comprender jamás algo de filosofía. Pero cuando más tarde el mismo maestro le puso en las manos los aforismos de Leibniz, conocidos bajo el nombre de *Theses in gratiam principis Eugenii*, (escritos para el ilustre duque Eugenio de Savoya y que contienen los fundamentos de la *Monadología*) aquella



misma persona se armó nuevamente de valor y pensó que tal vez era realmente posible comprender algo de filosofía. Es cierto que no se puede determinar un nivel general de inteligibilidad al que todos tengan acceso; y quienes llegan a tratar la filosofía de manera forzada son precisamente los que luego encuentran difícil lo sencillo y lo no enredado. Es como si uno estuviera a lo largo del día caminando en el interior de una rueda giratoria y al atardecer ya no sabe adaptarse al movimiento habitual y natural. A un individuo así deshabituado habría que tratarlo como Sócrates a los alumnos que le llegaban de la escuela de los sofistas y a los que él, con preguntas sencillas, quitándoles humos de la cabeza, trataba de habituarlos de nuevo a lo sencillo y sano. Pero en el planteamiento de nuestras instituciones universitarias no hay nadie que se preocupe hasta ahora de un tratamiento semejante.

Si la filosofía en general lleva fama de una cierta incomprendibilidad, entonces es tal vez más importante tener en cuenta los medios habituales de apoyo y explicación <sup>[21]</sup> que se utilizan para hacerse más comprensible en una disertación. También sobre esto quisiera yo decir algo.

*[2. Sobre el modo de seguir las lecciones de filosofía]*

Como medios auxiliares de la disertación oral preferentemente se utilizan manuales escritos –escritos por uno mismo o por otros– que el disertante utiliza como fundamento y comenta o aclara. Ahora bien, como fundamento de mis disertaciones, al menos de las presentes, no puedo yo poner un libro ni ajeno, ni propio. El contenido mismo de estas disertaciones no es apto para recibir la forma de un manual escrito; no consiste en una serie de tesis o axiomas ya elaborados, fijos y organizados en determinado orden; sus resultados brotan en un constante proceso hacia adelante, siempre muy libre y vivo, y en movimiento incesante, cuyos momentos no es posible encerrar y fijar en la memoria, sino en el espíritu. Las disertaciones completas se deberían imprimir cuando fueran puramente científicas; esto es lo que ocurre realmente aquí: yo debo dejar decidir a mis señores oyentes, si después de esta aclaración desean todavía servirse del otro medio habitual o si tal vez lo creen inútil: me refiero al método tan usado de tomar apuntes, justificado por muchos especialmente por el hecho de que da la posibilidad de detenerse en cualquier punto concreto según uno lo vea necesario y de poder volver a recorrer siempre de nuevo el proceso entero de desarrollo de los diversos momentos. Por ello, faltando además un libro de texto, no tengo nada que objetar, sino que comprendo el hecho de coger apuntes, especialmente si ello sirve realmente para la repetición y todo el trabajo no se reduce a una simple transcripción. Por otro lado, no puedo negar

que el tomar apuntes de disertaciones filosóficas lo he podido aprobar sólo limitadamente siempre, bajo muchas condiciones, no por causa del mal uso posible, sino sobre todo por considerar la protección de que deben gozar arte y ciencia, estando la ciencia detrás del arte.

Pues si en esta metrópoli de la cultura alemana, como he denominado plenamente convencido a Berlín, se colocara en una plaza pública una obra de arte plástica, no habría nadie, incluso entre la clase de la plebe más baja, <sup>[22]</sup> capaz de estropear, ensuciar o cubrir de fango tal obra de arte, inmediatamente después de su inauguración –tanto ha adelantado ya desde hace tiempo la cultura y educación general–; y no sería ya necesaria ni la ley, ni la previsible indignación general para impedir tal ultraje.

Pero si una obra de arte científica es propuesta en disertaciones públicas, entonces parece que una sucia y andrajosa manera de hacer libros, deformante y contaminante, no tiene que temer ni una manifestación de indignación ni la aplicación de leyes existentes. Mas, como he dicho, no por posibles abusos de tal especie, sino del todo independiente de esto, la transcripción de disertaciones filosóficas me ha parecido siempre un medio equívoco de asegurarse la comprensión de un desarrollo científico. En una transcripción meramente mecánica hay que preocuparse de que mientras uno piensa solamente en captar la palabra del maestro, pueda perderse por ello mismo la síntesis y el conjunto del pensamiento mismo, y luego resulte inútil esforzarse en recuperarlo de nuevo a partir de un cuaderno defectuoso de apuntes. Una vez preguntaron al conocido filósofo Antístenes, uno de los más importantes de la escuela cínica, qué era necesario para poder frecuentar sus lecciones. El filósofo respondió al alumno que preguntaba: que era necesario un *Bibliariou kainou`*, un *grafeivo kainou`* y un *pivnako" kainou`*, un librito nuevo (probablemente para copiar), un estilete nuevo y una tablilla nueva (probablemente para transcribir); así habría que entender tales palabras; y el estudiante, si nos lo imaginamos como aquél del Fausto, pudo quedar por el momento feliz de oír de boca del filósofo reflejada su propia opinión de que para la comprensión de una disertación filosófica era necesario solamente un nuevo estilete y una tablilla nueva. Pero el serio cínico era un pícaro como Mefistófeles y, a pesar de no ser francés, era un experto en hacer *calembours*; pues si se toma la palabra *kainou`* como dos palabras, entonces estaba diciendo al estudiante: que necesitaba un librito e inteligencia, un estilete e inteligencia, una tablilla e inteligencia y por lo tanto, en el fondo, <sup>[23]</sup> solamente inteligencia y que todo lo demás no tenía importancia alguna; que lo principal es el propio pensamiento espontáneo, la propia inteligencia, que es lo que uno debe usar.

Es el mismo asunto que el del célebre general Montecuculi, el cual respondió al emperador que le preguntaba sobre qué era lo necesario para la guerra: “Ante todo son necesarias tres clases de cosas, primero dinero, segundo dinero, tercero dinero”. El mismo Antístenes respondió a un alumno que se lamentaba de haber perdido los cuadernos de sus lecciones: debías haberlas escrito en tu espíritu, no en hojas.

Se tendría la transcripción más provechosa si se anotaran, selectiva y críticamente, sólo los puntos más esenciales y los puntos de conexión, los miembros de unión de toda la investigación y luego se intentase, siguiendo estos apuntes, reelaborar el todo; lo cual es posible llevar a cabo sólo si queda un día libre después de cada lección. (Me he dado cuenta de que con esta estructuración de las lecciones se aprovecha más que con lecciones que se siguen ininterrumpidamente y que no dan lugar a asimilar todo lo que se ha oído). Si alguien intenta reproducir para sí mismo de esta manera la disertación entera, ésta se convierte en algo nacido desde dentro de uno mismo; y este esfuerzo es además ventajoso para lograr una comprensión más crítica y penetrante de la disertación. Así, cada uno va aprendiendo a prestar atención a lo que en el desarrollo progresivo posibilita la síntesis del conjunto y en lo que son los pilares de la investigación emprendida. Mejor aún, si varios hacen esto mismo en colaboración, el uno ayuda al otro, lo complementa y así en un trabajo de colaboración es reproducido de nuevo todo el conjunto. De este modo, el todo se hará vivo de nuevo en cada uno y el contenido logrado a través de una fatiga común, profundizado en la conversación común, se convertirá a la vez en el lazo de unión de una verdadera amistad espiritual. Este es en efecto el atractivo mayor de la vida académica o, por lo menos, este debiera ser: ese estar junto con otros, con los que uno permanece unido por un fin común; pues es el caso que los hombres, al correr de la vida, difícilmente estarán ya tan unidos.

*[3. La juventud filosófica y el espíritu universitario]*

Las cosas van bien en una universidad sólo si muchos, si al menos <sup>[24]</sup> todos los mejores y los más dotados están de acuerdo sobre aquello que en la ciencia es ante todo digno de búsqueda y de interés, de manea que se forme una especie de espíritu común científico y ante todo se forma una juventud llena de carácter, que no se tambalee en la incertidumbre, sino que se aleje con decisión de lo vulgar, en cualquier forma que ello se presente. Ya hay bastantes mayores a quienes Lutero llamaba veletas, los cuales vuelven el manto hacia todas partes para saber por donde sopla el viento y que, según palabras de Lutero, primero quieren ver si tiene razón Cristo o Belial. La juventud se adhiere a lo justo, a lo que ella reconoce

como tal y tiene miedo de que se pierda en el vacío su mejor sentimiento. El mayor talento se hace noble asimismo sólo por su carácter; pero un carácter se va formando sólo en la lucha y defensa, en el esfuerzo común, ante todo, por lograr una meta. Precisamente este mútuo animarse y entusiasmarse de unos a otros por la ciencia es la verdadera raíz de la vida académica y sin ello toda otra alegría, en tal convivencia, se hace pronto insípida.

Si la vida académica alemana se mantiene todavía en el recuerdo de muchos como un valor permanente, si el rostro de los más ancianos todavía se ilumina con el recuerdo de la universidad y de la vida allí transcurrida, ello no ocurre ciertamente por la rememoración de diversiones sensuales, sino de modo particular por la conciencia, ligada a aquel recuerdo, de un esfuerzo común, viril, por una formación espiritual y por una ciencia más elevada. No ha gozado de la vida académica aquel para quien ésta no transcurrió en ligazón íntima con compañeros de igual sentir, en común esfuerzo por encontrar convicciones y luz en los asuntos supremos de la vida.

Es propio también de una juventud noble, después de un alegre bullicio a la luz del sol y sin preocupaciones ni pensamientos serios –a lo que en cierto modo tiene derecho– el buscar también las oscuras sombras de lo serio y es esencial que en este asunto serio, sobre su especie y objeto, no se equivoque. No es amigo real de la juventud quien trata de llenarla de la tensión y preocupación del discurrir mundano <sup>[25]</sup> o de la marcha de la gestión del Estado, mientras que la juventud debe adquirir la fuerza de sentimientos y convicciones que la guíen.

#### *[4. La libertad de pensar y de enseñar]*

Igualmente la mayor parte de las veces es sólo un abuso para fines extraños y una torpeza utilizar a la juventud, como se dice, para manifestaciones en favor de la libertad de pensamiento y enseñanza. Digo que es un abuso para fines extraños, puesto que uno puede quedar perplejo, al constatar cómo precisamente aquellos que hablan constantemente de la libertad de pensamiento están dispuestos a conceder sólo tal libertad de pensamiento que pretenden a las propias convicciones del momento, mientras que ellos mismos se creen con derecho a acosar con todos los medios de que disponen los puntos de vista que son diferentes u opuestos a los suyos. Y por lo que se refiere a la libertad de enseñanza, uno ve cómo quienes hablan de ella encuentran tan normal que uno se deje colocar en un puesto y nutrir por una iglesia cuyos fundamentos él secretamente trata de minar en sus disertaciones y, sin embargo, no admiten una libertad ilimitada de enseñanza, ya que por ejemplo, estarían

difícilmente dispuestos a permitir apelar a la libertad de enseñanza a un profesor de teología en una facultad protestante, el cual con inteligencia y entusiasmo, como sería perfectamente posible, pretendiera sostener la necesidad de un jefe visible en la iglesia, de un juez superior e infalible en las cosas de fe, u otros principios de la iglesia romana.

Que el pensamiento y la investigación, que la ciencia y también la enseñanza (al menos dentro de los límites de lo conveniente y decente) deben ser libres se comprende ya tan perfectamente por sí mismo, que tales lugares comunes pueden tener solamente el fin de dar a *entender*, sin correr riesgos, que la libertad de pensamiento y de enseñanza están en peligro aquí o allá y, así, a poco costo conquistar fama de especial sinceridad y coraje. Indudablemente es preciso también entusiasmar a la juventud por el bien tan estimable y a tan alto precio logrado por Alemania –¡y quiera el Cielo y el buen sentido de nuestros príncipes que este bien no se pierda jamás por un uso inepto del mismo!–; pero se la debe entusiasmar solo a fin de que se esfuerce con empeño mayor por conquistar la capacidad espiritual y científica necesaria para hacer digno uso <sup>[26]</sup> de esta libertad y para realizar aquello por lo que valió la pena conquistarla; pues para lo cotidiano y trivial no se necesita libertad de pensamiento.

Una revolución total de la visión que el hombre tenía del mundo, como la ocurrida con el sistema copernicano, pudo dar lugar a que los que tenían el poder espiritual de una época pasada apresaran a un Galileo y le obligaran a retractarse. El descubrimiento que Ehrenberg hizo de un mundo de animales perfectamente formados y organizados, que se revela al ojo humano únicamente a través de enormes aumentos, hubiera podido parecer, en una época anterior limitada, algo extrañamente peligroso, como si se manejaran cosas irreales. Son descubrimientos por medio de los cuales el pensamiento humano se libera y se enriquece quedando situado realmente en un peldaño más elevado. Pero si hay que leer en un autor latino *declarabat* o *declamabat* no interesa ni gana con ello nada el mundo. Si la deducción de las categorías, como desde Aristóteles hasta los últimos tiempos era costumbre y es algo que tenía su buen fundamento, hay que comenzarla con la categoría de la cantidad o con la de la cualidad, –como una lógica nueva ha preferido, probablemente sólo porque no sabía comenzar con la cantidad–, todo esto es tal vez para la escuela algo que no deja de tener importancia, pero en el mundo no cambia por ello la más mínima cosa. Por otra parte, es preciso ser ecuanímes y conceder a los poderes públicos la posibilidad de no quedar del todo indiferentes frente a los resultados del pensamiento y en concreto al menos de la filosofía.

*[5. Primacía universitaria de la metafísica]*

Pues si alguna vez pudiera ocurrir que prevaleciera una doctrina según la cual lo mejor y más inteligente para los hombres fuera simplemente el comer y el beber y cosas por el estilo, —es decir una doctrina según la cual sería absolutamente rechazado de las convicciones humanas lo metafísico—, si fuera posible alguna vez que una tal doctrina prevaleciera (lo que yo sin embargo creo tan imposible como que la especie animal de los monos se apodere y domine sobre la especie humana y que los hombres desaparezcan para siempre de la superficie de la tierra y que los monos se conviertan así en amos del mundo) si se supone que una tal doctrina llegara a prevalecer, entonces el Estado <sup>[27]</sup> no podría hacer más que esperar con ciega resignación su ocaso, como asistiendo a él con brazos caídos.

La entera construcción de las cosas humanas es comparable a la imagen que en sueños vio el rey de Babilonia: su cabeza era de oro fino, su pecho y sus espaldas eran de plata, su vientre y costados eran de bronce, sus piernas eran de hierro, mas sus pies eran en parte de hierro y en parte de arcilla. Pero como los pies se rompieron en trozos, entonces cayeron derrumbándose a pedazos hierro, barro, bronce, plata y oro, siendo como paja en la era que el viento dispersó, de modo que ya no se pudieron encontrar. Si alguna vez se pudiera quitar del Estado y de la vida pública todo lo que en ella hay de metafísico, estas realidades se derrumbarían de la misma manera. Verdadera metafísica es el honor, es la virtud; verdadera metafísica no es solamente la religión, sino también el respeto de la ley y el amor a la patria.

¿Cuál sería el fin y el resultado de una filosofía como la que antes hemos descrito, si es que una cosa de tal género se puede llamar filosofía? Esta es la respuesta: la moral de Fallstaff en el célebre monólogo antes de la batalla:

“El honor me impulsa a marchar hacia adelante. Sí, pero si el honor, haciéndome ir hacia adelante, me empuja a la muerte, ¿entonces qué? ¿El honor puede devolverme una pierna perdida? No. ¿O un brazo? No. ¿O hacer desaparecer el dolor de una herida? No. ¿Entiende el honor de cirugía? No. ¿Qué es el honor? Una palabra ¿Qué es una palabra?. Aire. Por lo tanto el honor es aire. ¿Quién lo tiene? El que ha muerto en el combate. ¿Pero este lo palpa? No. ¿Lo siente? No. No es pues sensible. Para el que ha muerto no lo es. Pero ¿acaso vive el honor con el que sobrevive? No. ¿Por qué no? La calumnia no lo permite. Entonces yo no lo deseo. Honor es sólo una piedra sepulcral, y así termina mi catecismo”.

Con esta moral de Fallstaff debería acabar también el catecismo de aquella doctrina, si todo elemento metafísico fuera barrido del mundo y de la fe del hombre. Ni con la matemática, con la física, con la historia natural (y yo respeto altamente estas ciencias), ni con la poesía o con el arte mismo se pueden gobernar las cosas humanas. La verdadera comprensión del mundo la da sólo <sup>[28]</sup> la correcta metafísica y precisamente por ello ha sido siempre denominada la reina de las ciencias.

Precisamente por lo que algunos reniegan de las universidades, por el motivo de mantener a los jóvenes en situación de excesiva abstracción frente al mundo —como si estos realmente no tuvieran necesidad de ello, de que se les garantice en forma serena y sin turbaciones el desarrollo y la formación de sus capacidades espirituales— precisamente por esto nuestras universidades son instituciones serias, preciosas y dignas de gloria. En las horas sanas de esta edad feliz se toman las grandes decisiones y son concebidas las ideas que luego se han de convertir en realidad: aquí cada uno debe llegar a conocer cuál es la misión de su vida.

Que nadie crea que más adelante van a brotar en él cosas de las que no haya puesto aquí los fundamentos o que le pueda ser posible llevar a cabo con éxito una obra que él quisiera que fuese la obra de su vida sin haberse ya aquí confrontado con ella, al menos como presentimiento, en el fondo de su alma. Los sueños mismos de la juventud —aunque se queden en sueños— no carecen de significado, si hacen a uno en la vida posterior impermeable a lo vulgar, si se les puede aplicar lo que Schiller hace decir al infeliz don Carlos:

“Díganle  
que debe prestar atención a los sueños de su juventud,  
si quiere ser hombre;  
no debe abrir al mortífero insecto  
de la celebrada razón superior el corazón  
de las tiernas flores divinas. Díganle que no debe turbarse  
si la entusiástica sabiduría del polvo insulta a las hijas del cielo”.

*[6. La relación universitaria entre maestro y discípulo]*

Esto podría pues valer también para el futuro de *ustedes*. No se extrañen si en este semestre les hablo en tono más personal que en el anterior; ello se debe al hecho de que se ha decidido ya mi permanencia aquí. Por ello he asumido el deber de ser para ustedes no sólo un maestro, sino también amigo y consejero en lo que pueda: mi vocación a ello tiene su origen tanto en la ciencia que yo enseño, la única que abarca todo el hombre desde sus fundamentos, la filosofía, como en el hecho de que yo, aunque los años me hayan podido <sup>[29]</sup> alejar de ustedes, sin embargo en

algún tiempo sentí lo mismo que ahora ustedes sienten e incluso ahora no he perdido la capacidad de sentir como se siente en los años de ustedes.

Si el planteamiento de las relaciones sociales, en el ámbito de las cuales se da la ciencia entre nosotros, no permite al maestro impartir su enseñanza a la manera de los antiguos filósofos, si la relación maestro-discípulo ya no puede ser, al menos en general, una relación de vida, como en tiempos de Sócrates y Platón, quisiera uno al menos intentar acercarse en lo posible a tal modelo de relación, preocupándose de que la compenetración entre maestro y discípulo no sea unilateral, sino recíproca. Nadie pone en duda que es ventajoso para el oyente si puede expresar su opinión ante el maestro, si puede exponerle sus dudas, urgir aclaraciones sobre lo que pudo quedar oscuro y, por medio de preguntas, asegurarse de si ha comprendido —y en qué medida lo ha logrado— el sentido que el maestro pretendía expresar. Incluso para el maestro mejor intencionado y escrupuloso no puede serle indiferente saber si ha sido bien comprendido; más aún, él puede ir adelante con tranquilidad en su exposición solamente si puede estar persuadido de que lo que precede, de lo cual depende lo que sigue, ha sido correctamente comprendido.

No es raro que el maestro caiga en la cuenta por primera vez, mientras dialoga con sus oyentes, de algún equívoco, en el que hasta ahora no había pensado (pues, ¿quién es capaz de pensar en todos los posibles equívocos?) y probablemente puede con una palabra deshacer un error que hubiera producido oscuridad y desconcierto en el desarrollo siguiente. Semejante comunicación mútua la he tratado yo de hacer posible otras veces por medio de un diálogo unido a las lecciones, donde cada uno pudiera hacer sus preguntas, exponer sus dudas y repetir sintéticamente lo que se ha escuchado para poder consolidarlo, rectificarlo si era el caso, o completarlo. Tal vez en las lecciones sucesivas se pueda organizar aquí también algo parecido. Entre tanto podríamos hacer como en el invierno pasado; todo aquel que le ha quedado algo dudoso u oscuro y que se vea incapaz de resolver sus dudas por sí mismo se puede dirigir a mí por escrito en una hoja firmada, bien dejándola <sup>[30]</sup> en la cátedra o enviándola a mi casa.

A lo que así me llegue responderé oportunamente, bien sobre la marcha e inmediatamente, si el conjunto de la exposición no se ve con ello demasiado afectado, bien en el punto adecuado. Supongo que entre mis oyentes no habrá ninguno que por esto pueda deducir que ha venido aquí solamente para hacer objeciones y no al contrario, sobre todo, para aprender. Supongo sencillamente, como es razonable, que no habrá aquí ninguno que no tenga la intención real y honesta de aprender de mí, por poco o mucho que pueda ser, pero en todo caso de aprender algo. Si alguien cree que él comprende mejor que yo las cosas de que aquí se trata, hágamelo saber, para que yo trate de aprender de él lo más



rápidamente posible. Como es natural, puede hablarse de interrogantes, dificultades y objeciones sólo si un tema ha sido antes convenientemente expuesto, si el maestro se ha expresado antes plenamente sobre él. Hay algunos que, sin educación alguna, apenas oyen algo que antes jamás habían escuchado, se sienten urgidos por el prurito de comenzar a objetar. Cierto es naturalmente que no quiero provocar algo por el estilo, pero estoy al mismo tiempo convencido de que no deberé preocuparme de cosas de este género. Hasta un cierto punto, el sereno silencio pitagórico debe ser como una ley para todo alumno, hasta que la cuestión no haya sido plenamente expuesta.

[7. Formación de la juventud por las lecturas filosóficas]

He ido enumerando los diferentes medios subsidiarios de la disertación oral, manuales, apuntes, mútuo intercambio entre maestro y discípulo. Ahora quiero mencionar todavía otro, que en determinadas circunstancias puede ser uno de los medios auxiliares más importantes en el estudio de toda ciencia, incluso claro está para la comprensión de una disertación filosófica: me refiero a la *lectura*, al estudio de las obras maestras y fundamentales, que en toda ciencia han sido ya escritas y señalan un momento significativo en su progreso y formación.

Hablando de obras *capitales*, sugerí ya de paso suficientemente que no considero provechoso para los estudios científicos las lecturas del día; mucho menos todavía naturalmente las habladurías del día, que hoy se oyen y mañana se olvidan sin dejar rastro <sup>[31]</sup> en nuestro interior.

Pero incluso entre obras por otra parte serias y científicas existe todavía una diferencia: no todas han brotado del mismo modo de las fuentes, no todas son igualmente originales. Si uno no se ve obligado a recurrir a estas fuentes secundarias para la comprensión de las que son absolutamente más elevadas, hará bien en ocuparse exclusivamente de las originales y dedicar a ellas todo el tiempo y esfuerzo posibles. Un sólo diálogo de Platón, por ejemplo el Sofista o el Filebo, si se agota en toda su profundidad y hasta el límite, comportará a cualquiera seguramente resultados más relevantes que un ejército entero de comentarios. De las obras auténticamente originales siempre nos viene al encuentro un espíritu realmente original y vivificador, el cual estimula con fuerza nuestras propias capacidades productivas, mientras que con las demás obras siguen adormecidas.

Incluso desde el punto de vista moral no es en absoluto indiferente lo que uno lee. En la vida no siempre depende de nosotros la decisión sobre a quien queremos dar paso a nuestro interior. Por ello habría que preocuparse muy concretamente de las lecturas, para habituarse ya pronto

a lo que es eterno, permanente y duradero y aprender a despreciar lo que es sólo de ayer y que mañana ya no ha de existir. Debiendo ahora indicar lo que ante todo es recomendable en relación a las disertaciones que seguirán o para el estudio de la filosofía en general, me resultará inevitable precisar lo siguiente.

[8. *El papel especial de la filosofía crítica. Volver a Kant*]

Todavía hoy, desde el gran movimiento aportado por Kant, se debe afrontar constantemente no esta o aquella filosofía, *sino la filosofía misma*, como la crítica kantiana la afrontó. *De capite dimicatur*, se trata del asunto fundamental; está en juego, pues, la filosofía misma. Tiene que ser seguramente desagradable para quienes tal vez pudieron creer garantizado por unas circunstancias eventuales que hubiera llegado el tiempo en que era posible entronizar su vaciedad, la negación absoluta de toda metafísica en la ciencia y en la humanidad; debe ser para tales personas muy desagradable escuchar <sup>[32]</sup> que hay que volver una vez más a buscar los fundamentos y, para expresarnos históricamente, volver a Kant.

Por eso se esforzarán al máximo para levantar la sospecha en torno a tal empresa, ya que no pueden impedirla y tratarán de hacer ver, por ejemplo, que con ella se trata meramente de religión, que la lucha es de tipo religioso, que se quiere sólo restaurar la religión en sentido antiguo, particularmente la religión positiva, etc., porque con ello se cree ya desacreditar de una vez por todas aquel esfuerzo. Pero las cosas no son así. Se trata, y muy seriamente, una vez más –aunque sea la última– del significado de la filosofía misma.

En el punto de partida, por tanto, no admitimos absolutamente ninguna filosofía, ni una filosofía religiosa, ni una que se vanaglorie de ser irreligiosa. Por ahora en ambas cuestiones dejamos la cuestión abierta, pues sobre lo que es derivado no se puede razonar, antes de estar seguros en los puntos fundamentales: aquí en concreto sobre la filosofía misma. Desde la *Crítica de la razón pura* de Kant la filosofía se encontró en un devenir progresivo y ahora precisamente está, tal vez, en su crisis última. Si el resultado necesario de esta crisis ya se puede ahora entrever, no se puede sin embargo exponer, al menos por ahora y hasta que este resultado no llegue a ser universalmente reconocido, de modo independiente del proceso histórico del que el mismo resultado es la conclusión. Es decir, nosotros nos vemos obligados a recorrer el camino entero desde la filosofía de Kant hasta nuestros días.

Debo oponerme rotunda y nítidamente a la opinión de que cualquier cosa pueda surgir de manera plenamente independiente y sin relación al

pensamiento de Kant. Esto lo evidenciaría ya meramente el examen del resultado a que se ha llegado cuando se ha tratado de eliminar tal relación, de elevarse por encima de ella: aunque tal propósito ha costado muchos esfuerzos y mucha agudeza de ingenio, apenas si ha sido capaz de granjearse en círculos reducidos una cierta consideración, pero jamás una consideración general. Nombro como ejemplo solamente lo que se ha dado en llamar la filosofía herbartiana.

Una filosofía comprendida precisamente como filosofía en devenir, aunque sea incluso en el estadio último de su devenir, en la elaboración de sus resultados finales, <sup>[34]</sup> no se puede exponer por lo pronto, al menos de manera instructiva, formativa y universalmente persuasiva, sin retornar, como referente, a Kant.

Viéndome, pues, urgido a aconsejar para el comienzo de estas disertaciones algún estudio, no sabría indicar nada tan instructivo y eficaz como el estudio de la obra kantiana *Crítica de la razón pura*, con la que tanto más es preciso comenzar, cuanto que ella es contemporáneamente la fuente precisa de la mayor parte del caudal del actual lenguaje filosófico. Quien hace de la filosofía su estudio específico, ha de comenzar con Kant. No todos se encuentran en esta situación; pero incluso quienes dedican a la filosofía sólo parte de su tiempo no deberían descuidar el estudio del breve, pero valioso, compendio aprobado por Kant mismo de la *Crítica de la razón pura*, cuyo autor, Johannes Schulze, ha escrito además aclaraciones a la obra.

De nuevo, pues, he retornado a Kant, punto que al principio indiqué como comienzo de nuestro propio desarrollo. <sup>[34]</sup>



## LECCIÓN TERCERA

### [EL ESTATUTO DE LA RAZÓN]

#### [1. La metafísica antigua]

Kant presupone la metafísica antigua. Su *Crítica* se refiere inmediatamente a aquélla. Nosotros también debemos partir de ella. Tal metafísica tiene su origen en la Escolástica, la cual fue, durante toda la Edad Media, la filosofía universalmente imperante. Las diferencias que tuvieron lugar dentro de la Escolástica misma no fueron nunca diferencias esenciales, por medio de las cuales pudiera el núcleo fundamental haber sufrido modificaciones. Desde el ocaso de la Escolástica ya no ha vuelto a haber en la filosofía una paz tan duradera. La filosofía propiamente tal, la ciencia filosófica más elevada, fue para la Escolástica la *Metafísica*, palabra cuyo origen es tan incierto como inseguro es si el título que ahora lleva el libro de Aristóteles denominado “Metafísica” se debe al autor mismo del libro. Según el significado literal, la Metafísica sería la ciencia que se interesa por aquellos objetos que sobresalen por encima de lo que es simplemente físico y natural. En este sentido podría ser considerada como la ciencia que de modo especial se ocupa de lo supranatural y ultrasensible. De hecho éste fue el objeto fundamental de la Metafísica de aquel tiempo. Dios en sí mismo y en su relación con el mundo, el mundo mismo –que en su totalidad y pensado como un todo no es ya el objeto de una mera representación o conocimiento físico–, el origen y la meta final del mundo, el hombre como lazo de unión entre un mundo físico y otro superior, la libertad de la voluntad humana, <sup>[35]</sup> la distinción entre el bien y el mal y el origen de esta distinción, el origen del mal en general, la espiritualidad del alma humana, la supervivencia de ésta frente a la muerte: todo esto formaba el contenido fundamental de la Metafísica.

Sin embargo, no hay que considerar todos los objetos citados como los objetos únicos y exclusivos de la Metafísica. Tampoco era *hiperfísica*, sino metafísica; pues, por ejemplo, la naturaleza visible no se agota toda en ser sólo objeto de una investigación meramente física: también la naturaleza física tiene su lado metafísico.

Más aún, si incluso lo absolutamente suprasensible, Dios, era la *meta* de todos los esfuerzos metafísicos, se trataba incluso entonces de encontrar los *medios* espirituales para conocer esto suprasensible. La

Metafísica encontró estos medios en los tres diferentes *modos* del conocimiento, los cuales han de ser por tanto considerados como tres fuentes de nuestro conocimiento; y es necesario conocerlos con precisión, para penetrar en el espíritu de la Metafísica antigua, ya que de hecho aquélla era posible sólo mediante la conjunción y utilización simultánea de estas tres fuentes del conocimiento humano.

La primera de estas fuentes era el entendimiento (*Verstand*), *intellectus*, comprendido como capacidad de conceptos generales, los cuales, aplicados a la experiencia, se convierten en principios generales.

Como se observa que en el uso común y en el uso científico del entendimiento se emplean ya, como quien dice, instintivamente determinadas formas de juicio o razonamiento y que las mismas se repiten constantemente –y se cae en la cuenta de que esas formas, utilizadas independientemente de la materia a que se aplican y en toda su pureza o abstracción, se convierten en contenido de la llamada *lógica* general o formal–; en tal caso, digo, es fácil constatar que en la base de todos nuestros juicios y razonamientos están presentes ciertos conceptos últimos universales, sin los cuales *todo* pensar –no sólo el filosófico– sería imposible.

Quien no tuviera concepto alguno de sustancia y accidente, de causa y efecto, no podría pensar sobre nada. El químico, cuando demuestra el principio experimental de que el fenómeno de la combustión consiste en una unión del oxígeno del aire atmosférico con el cuerpo que arde, –más finamente todavía, en el aumento de peso del cuerpo ardiente, por ejemplo <sup>[36]</sup> de un metal en combustión, y en una correspondiente pérdida de peso del aire restante–, ¿qué presupone tácitamente, tal vez sin darse él cuenta de ello explícitamente? Nada menos que el principio de que las modalidades contingentes de aparecer un cuerpo pueden cambiar sin que su sustancia sufra aumento o disminución.

Es decir, por lo menos distingue en los cuerpos la sustancia y los accidentes; por lo que distingue ya en general sustancia y accidente.

Igualmente cuando un fenómeno nuevo llama la atención del investigador de la naturaleza y éste se siente llamado a buscar la causa de tal fenómeno, está ya presuponiendo –sin darse a sí mismo mayores justificaciones de ello– como algo evidente de suyo, tanto los conceptos de causa y efecto, como también la ley de que ningún efecto en el ámbito de la naturaleza es posible sin una causa determinante.

Dado que sólo en virtud de estos conceptos y principios generales es posible todo pensar y toda salida más allá de la mera representación sensible; dado que eliminando estos principios y conceptos se eliminaría *el pensamiento mismo*; por todo ello se supuso que tales conceptos y principios eran connaturales y estaban dados con la naturaleza misma del

pensamiento o, como luego se dijo, eran innatos o nacidos con el pensamiento mismo: se supuso que no era necesario adquirirlos de la experiencia: ésta proporcionaría tan sólo la materia para su aplicación, pero ellos mismos se darían ya con el entendimiento humano antes incluso de toda experiencia, en relación a la cual se les llamó consecuentemente conceptos y leyes *a priori*.

La Metafísica antigua puso, pues, la primera fuente del conocimiento en el entendimiento puro, el cual quedó determinado como la fuente o facultad de todos aquellos conceptos y leyes, los cuales quedan revestidos para nosotros con el carácter de la universalidad y la necesidad. Pero tales conceptos y leyes permanecerían sin aplicación alguna si la experiencia no les viniera al encuentro.

De modo que como segunda fuente de los conocimientos logrables en la Metafísica se reconoció la *experiencia (Erfahrung)*, la cual fue luego dividida en interna y externa, según que nos informara de fenómenos o situaciones fuera de nosotros o de nuestro propio interior.<sup>[37]</sup>

La experiencia no nos revela lo universal, necesario y permanente, sino solamente lo particular, contingente y transitorio de las cosas.

Pero precisamente esto particular y contingente en las cosas es el punto preciso de apoyo propio de la ciencia, aquello sobre lo cual se apoya la *producción* del conocimiento y de la ciencia; pues siempre se ha supuesto que la Metafísica no es una ciencia ya dada y existente sin nuestra activa colaboración, sino, por el contrario, una ciencia que es preciso producir. En aquellos conceptos y en aquellas leyes universales del entendimiento no existe ninguna actividad productiva: ellos, por sí mismos, no producirían nada, ni en sí mismos tendrían un saber real. Ya Aristóteles dice estas palabras significativas: *scire est agere, intelligere est pati*. Nosotros aparecemos más bien como pasivos frente a la necesidad que esos principios y conceptos confieren a nuestro pensamiento. Igualmente, aquello que sacamos inmediatamente de la experiencia es algo que *recibimos*, pero no producimos.

La actividad productiva, como puede ser ya llamada la filosófica –a través de la cual se nos da la Metafísica– tiene solamente sus presupuestos en aquellas dos fuentes primeras del conocimiento, en el entendimiento y en la experiencia.

Sin embargo, la facultad que se sirve de estos presupuestos como puntos de apoyo para alcanzar por su medio lo que no nos es dado inmediatamente ni por el puro entendimiento –el cual no nos da en general nada concreto existente y, por lo tanto, mucho menos algo personal–, ni por la experiencia –lo que no nos es dado ni por el entendimiento puro, ni por la experiencia pura es precisamente lo absolutamente suprasensible–, esa facultad que nos sitúa en condiciones de pasar desde aquellos dos

presupuestos al conocimiento de lo suprasensible, (un conocimiento que obviamente sólo puede ser, en cualquier caso, un conocimiento mediato), es una tercera fuente del conocimiento, la fuente inmediata de los conocimientos libremente producidos. Es la *ratio*, la *razón* (*Vernunft*), como facultad de *deducir*. Esta facultad de deducir consiste totalmente en la aplicación de los principios universales, dados con el entendimiento mismo, a lo contingente ofrecido en la experiencia. <sup>[38]</sup>

Así somos conducidos a un tercer elemento, el cual supera los dos anteriores, pero que al mismo tiempo debe tener algo en común con cada uno de ellos. Tal elemento nuevo: o bien aúna los dos anteriores en lo absolutamente universal que, en cuanto tal, es al mismo tiempo algo concreto; o bien los aúna en lo absolutamente concreto, el cual precisamente por ser tal es también lo absolutamente universal, en Dios, como en la verdadera causa *universal* que precisamente en cuanto tal (como causa universal) es al mismo tiempo también una realidad personal y, por lo mismo, particular. La Metafísica creyó alcanzar esto simplemente por medio de la razón, de la capacidad de deducir. Al recoger yo los fenómenos dados por medio de la experiencia bajo el concepto de *mundo* y determinar este mismo mundo como lo *contingente* (que puede también no ser), pero que sin embargo existe, y al aplicar luego a este contingente la ley universal del entendimiento, –según la cual todo lo que se comporta como simple efecto, es decir, como algo que puede también no ser (éste es en realidad el verdadero concepto de efecto) puede ser determinado a la existencia no ya sin una *causa*, sino justamente por una causa determinada–, entonces me elevo precisamente con esto mismo, por una parte, al *concepto* de una causa absoluta, por medio de la cual el mundo (es decir, el complejo de todas las causas y de todos los efectos especiales y meramente relativos) es determinado a ser y, por otra parte, me elevo al conocimiento de la *existencia* de esta causa primordial absoluta, la cual fue reconocida como la meta última y más alta de toda Metafísica.

En general la Metafísica antigua se apoya en el postulado de que con la aplicación de conceptos y principios a lo que nos es dado en la experiencia sería posible ir hasta lo que está por encima de toda experiencia. En tiempos recientes ha sido llamada esta Metafísica de modo despectivo “metafísica del entendimiento”. Verdaderamente sería deseable que pudiera decirse de toda filosofía esto mismo, es decir, que en ella hay realmente entendimiento (*Verstand*).



[2. La metafísica moderna. Descartes y el empirismo]

Después de haber aclarado los fundamentos de esta Metafísica, no hay dificultad alguna para entender cómo *tenía que* llegar el momento en que resultara ya imposible la supervivencia de esta Metafísica <sup>[39]</sup> y de que la filosofía se viera obligada a alejarse siempre cada vez más de ella.

Llama realmente la atención que tal Metafísica acepte y presuponga sin justificación ulterior las fuentes desde las que logra su saber, las tres facultades –experiencia, entendimiento y razón–. Pero estas tres fuentes no podían por menos de ser, con el correr del tiempo, objeto de duda o al menos de crítica; y en cuanto esto llegara a ocurrir debía cambiar también la forma de la filosofía.

*Descartes* fue el primero que formuló una duda decisiva frente a la experiencia exterior y sensible y así superó tal experiencia como *principio* del conocimiento, haciendo de ella ahora *objeto*. La duda no podía referirse al hecho de que nos representemos necesariamente las cosas externas; sino que la cuestión era si así no éramos tal vez engañados, quizá por un Dios que produjera en nosotros tales representaciones de las cosas externas, sin que éstas existiesen realmente fuera de nosotros. Tal opinión la extremó Malebranche, defendiendo que vemos todas las cosas solamente en Dios, y más tarde Berkeley. Con esto se impuso ya la necesidad de explicar la necesidad de las cosas mismas.

En primer lugar, pues, fue puesta en duda la experiencia como fuente segura de conocimiento y así fue atacada.

Ahora bien, ya antes de Descartes el célebre *Bacon de Verulán* había declarado lo contrario, a saber, que la experiencia era la única fuente válida, legítima y originaria de todo conocimiento y, habiéndose cansado de los silogismos de la Metafísica escolástica, levantó la desconfianza general contra todo ese modo de proceder, contra todos los géneros de conceptos universales y de conclusiones construidas sobre ellos. La inducción, la combinación, la analogía debían ser los medios para llegar primeramente a lo concordante, a lo igual, a lo idéntico en todos los fenómenos y para sobrepasar así finalmente los fenómenos particulares y elevarse hasta lo universal en los mismos. El material de los conocimientos humanos tenía que agradecer su enriquecimiento a este reenvío de la ciencia a la experiencia inmediata como fuente exclusiva; en confrontación con él los principios de la Metafísica, alcanzados con fatiga y artificio por vía silogística, <sup>[40]</sup> aparecen modestos y pobres.

Todo quedó referido a esta fuente inmediata de conocimiento y se alejó de la que había sido todavía para la Metafísica fuente especial e independiente, el entendimiento puro. Por influjo de *John Locke* y más tarde de *David Hume* aquella segunda fuente, el *intellectus purus*, perdió

completamente su autoridad o significado independiente de la experiencia; ya que Locke, como es sabido, a los conceptos generales y principios fundamentales, conseguidos con la ayuda de la reflexión sobre la experiencia –sacados incluso sólo de la experiencia– los revistió de modo puramente *subjetivo* del carácter de universalidad y necesidad. Pero tan pronto como se rompió aquella fuerza y autoridad independiente de toda experiencia que estos conceptos y principios *a priori* tenían, se cercenó también el nervio de la auténtica Metafísica. *Leibniz* se dio perfecta cuenta de ello y desde entonces la cuestión fundamental para la filosofía fue precisamente si existen conceptos independientes de la experiencia, es decir, innatos. Obra capital de Leibniz contra Locke fue su *Essai sur l'entendement humain*, el cual sin embargo logró tan poco como otros esfuerzos llevados a cabo por Leibniz para detener fuera de Alemania el empirismo que se extendía por todas partes.

Desde este momento ya no hubo para la Metafísica dos principios diferentes, sino solamente uno homogéneo: la experiencia. Entonces incluso los conceptos y leyes considerados en el pasado como necesarios y como inherentes *a priori* en el entendimiento, vinieron a ser ahora meros resultados de la experiencia, bien de una experiencia convertida en costumbre por la constante repetición, bien de una experiencia elevada por la reflexión. Pero de lo que es meramente homogéneo no se puede ya deducir nada; «A» y «A» no pueden ofrecer posibilidad alguna de silogismo. Lo que anteriormente había tenido comúnmente valor en sí, es decir, independientemente de toda experiencia, perdió este carácter y quedó reducido a lo singular, a lo particular o a una bien dudosa generalidad. Pero por tales caminos, –como ya el siguiente principio lógico nos hace ver: *ex puris particularibus nihil sequitur*– ya no era posible filosofía silogística alguna. La antigua Metafísica, que por mucho tiempo había conservado solamente un valor convencional (continuó existiendo en las escuelas <sup>[41]</sup> solamente por un acuerdo tácito); en el fondo ya se había derrumbado con anterioridad a Kant.

La tarea propia de Kant fue solamente hacerle un proceso, el cual se llevó a cabo regularmente según todas las formalidades debidas y todas las posibles instancias. Si se hubieran mantenido los ojos abiertos después de tal derrumbamiento de la Metafísica antigua, observando el cambio de sistemas que sucedió a la Metafísica, con el desasosiego que consiguientemente invadió a todas las ciencias, en particular a los estudios académicos, se hubiera podido entonces lamentar el abandono de la estable situación en que la filosofía se encontraba hasta entonces. El hecho es, sin embargo, que ya no quedaban medios para conservarla, si es que no se quería forzar el espíritu humano al silencio total. A la larga este espíritu humano no podía quedar satisfecho con aquella forma de conocimientos filosóficos, puesto que el conocimiento logrado de aquella

manera seguía siendo siempre meramente artificial, en cuanto que la conexión que lograba era tan sólo una conexión en nuestro pensamiento, pero no en las cosas mismas.

[3. *El racionalismo y la necesidad de la existencia de los seres*]

Por el camino del saber meramente silogístico sólo se alcanzó en general que la proposición que manifestaba un cierto contenido fuera considerada como necesaria, pero no así el contenido mismo. Se llegaba a sacar desde el principio de sustancialidad la conclusión de que –como fundamento de los fenómenos y movimientos de nuestro propio interior– existe una sustancia llamada alma (*generalmente* los objetos fueron tomados de la experiencia o de las creencias comunes, como, por ejemplo, precisamente el concepto de alma humana; los objetos estaban *dados* y se trataba ya simplemente de encontrar los predicados que les fueran apropiados). El saber referente al alma humana se reducía a considerarla como sustancia, la cual debía además ser determinada consiguientemente, por medio de nuevos razonamientos, como algo incorpóreo, inmaterial y por ello inextinguible e indestructible. Se creyó así estar en posesión de la verdad universal: existen seres inmateriales, incorpóreos, almas que son indestructibles. Pero no se encontraba ninguna respuesta a la pregunta de por qué existen tales seres; la necesidad de la existencia de estos seres no era examinada.

El gran cambio de la época posterior <sup>[42]</sup> consistió precisamente en que ya no interesó solamente la cuestión de los predicados, sino que se intentó asegurarse de los *objetos* mismos. Sobre la filosofía todavía hoy tienen algunos la opinión de que en ella se opera con principios y expresiones que uno puede llevarse lo mismo que se cobra una presa. Pero las cosas ya no son así. La filosofía actual consiste en una derivación de los objetos mismos, los cuales en la Metafísica antigua eran simplemente presupuestos a partir de la pura experiencia o de la conciencia común. Por ello, este contenido quedó siempre como exterior a la razón. Incluso admitido el ser, seguía siendo incomprensible la naturaleza, la esencia de un tal objeto de la razón, de modo que no se tenía nada en el ser. Se podía tal vez creer que estaba probado el *principio* siguiente: «es necesario, como consecuencia del manifiesto orden teleológico del mundo, presuponer un autor libre e inteligente de éste». Pero con ello la naturaleza, la esencia de este autor inteligente del mundo no había sido comprendida; para la filosofía seguía siendo algo externo; y el lazo entre él y el mundo era simplemente *nominal* (en el fondo no se pensaba nada sobre este autor) y no algo real, al cual fuera unida una comprensión efectiva. Pues si yo no puedo *conocer*, del modo que sea, un ser pensable

*fuera* del mundo, elevado por encima de éste y que pueda producir un mundo distinto de él y exterior a él, entonces tal presupuesto podrá ser para mí objeto de una fe y tener influjo sobre mi vida, pero mi intelección no ganará sino puras palabras sin significado. Incluso a propósito del *hombre*, la intelección de que éste es un ser capaz de libre querer y obrar no nos daría ningún concepto efectivo, si con este pensamiento no estuviera unido en nuestra representación simultáneamente un conocimiento de los medios y de los instrumentos de su obrar libre, un conocimiento de la *posibilidad* física de este obrar. Pero este tipo de saber tenía, antes o después, que aparecer como insuficiente al espíritu humano, el cual debía o bien abandonar toda Metafísica –es decir, todo conocimiento de lo que se encuentra fuera y por encima de la experiencia–, o bien buscar otro camino para llegar a ella. <sup>[43]</sup>

[4. Kant y el problema de la metafísica]

El puente por el que la Metafísica trataba de llegar desde el mundo sensible a lo suprasensible lo constituían los principios racionales universales, especialmente el principio de causalidad. Si tales principios se negaban como universal y absolutamente válidos, entonces aquel puente quedaba destruido. Pero con ello se privaba a la Metafísica de su más alta y última dirección. Si la Metafísica no puede ir más allá del puro mundo sensible, viene entonces a faltar lo único que le puede conferir valor y significado. Y fue especialmente el ataque de David *Hume* (cuyos escritos han sido traducidos más de una vez al alemán) el que despertaría en *Kant* de nuevo el espíritu de la metafísica antigua, igual que *Locke* lo había despertado en *Leibniz*. En realidad no iba menos en interés de la experiencia y de las ciencias empíricas el hecho de que el carácter de validez independiente de la experiencia, –validez que más bien *condiciona* esta misma experiencia–, se mantuviera firme también para las leyes generales del entendimiento, en particular para la ley de causa y efecto. Pues si las leyes generales del entendimiento –sobre las cuales se apoya toda conexión en la experiencia y toda posibilidad de una ciencia empírica– son simplemente el resultado de una costumbre casual, entonces estamos incluso ante el fin de toda ciencia empírica. De hecho esto constituyó la preocupación fundamental que animó a *Kant*. El quería salvar al menos la *ciencia* empírica, ya que no se le podía ocultar que si aquellos principios se aplicaban a los objetos de la experiencia –y consiguientemente con mayor seguridad dentro del mundo de la experiencia–, la aplicación *silogística* de esos mismos principios a objetos existentes fuera de toda experiencia permitía una conexión sumamente insegura y frágil. La inseguridad de tales deducciones

silogísticas se pone de manifiesto también cuando las enderezamos a objetos que, no por su propia naturaleza, sino sólo contingentemente, se encuentran hasta el momento más allá de nuestra experiencia inmediata.

Así, antes del descubrimiento de Urano se creyó tener razones suficientes para deducir la existencia de un planeta más allá de Saturno y, después, la existencia de un planeta entre Marte y Júpiter, en razón de la excesiva distancia entre los dos.

Pero especialmente en este último caso se estimó que podíamos apoyarnos ciegamente en la progresión aritmética que se pretendía haber descubierto <sup>[44]</sup> en el mutuo alejamiento de los planetas; y hubo gran felicidad luego, cuando la experiencia, sobrepasando la exigencia de la ciencia, mostró en aquel espacio efectivamente no ya un planeta, sino cuatro, sí cuatro planetas, los cuales tuvieron entonces que ser considerados como el equivalente de uno. Por eso, tanto menos se podía esconder todo esto con respecto a los objetos que hay más allá de la experiencia; y ya por ello se comprende que Kant haya defendido realmente la autoridad de las leyes generales del entendimiento –autoridad independiente de toda impresión sensible– para el ámbito de la experiencia, pero también solamente para este ámbito de la experiencia. Si la metafísica precedente se dirigía incluso a objetos que están más allá de toda experiencia, Kant creía haber indicado ciertamente la posibilidad de una experiencia auténtica, de un conocimiento objetivo *a priori* de las cosas sensibles.

A Kant hay que considerarlo todavía en una perspectiva doble: primero en su postura frente a la metafísica antigua y, en segundo lugar, en su postura frente a la filosofía en general, en la medida en que su *Crítica* se refería no a la materia de la filosofía precedente, sino especialmente a los fundamentos de la metafísica antigua. Esto no podía llevarse a cabo sin que expusiera al mismo tiempo una teoría del conocimiento humano, con la que ha llegado a convertirse en el autor de un giro totalmente nuevo de la filosofía.

Por lo que se refiere, pues, a la postura crítica de Kant, éste la había aplicado en primer lugar a la filosofía inmediatamente anterior, la de Leibniz y Wolff. Él mismo provenía de esta filosofía y, lógicamente, desde este punto de vista su crítica no podía tener validez universal, ya que aquel tipo de filosofía jamás se había impuesto universalmente; al menos tal crítica no podía ser la que decidiera sobre la existencia de la metafísica. Ahora bien, en cuanto que esta crítica se refería al resultado último de toda metafísica, a aquello en cuyo nombre únicamente se debe específicamente una metafísica, en tal medida la crítica de Kant era decisiva para el futuro entero de la metafísica. <sup>[45]</sup>

Como es sabido, la metafísica anterior se había estructurado en cuatro ciencias diferentes. La primera era la *Ontología*, que recibía tal nombre por el hecho de que debía contener las determinaciones primeras y más universales del ente, los conceptos que hay que deducir del más alto concepto del *ente en general* (del *Ens*). En el lenguaje introducido por Kant ésta era la ciencia de los conceptos universales del entendimiento (*Verstand*) o categorías. A la Ontología seguían la *Cosmología* racional y la *Psicología*. Pero la corona de estas diferentes ciencias era la llamada *Teología* natural o racional, la cual tomaba el *concepto* de Dios simplemente de la experiencia o de la tradición, proponiéndose, sin embargo, como tarea fundamental probar la *existencia* de Dios. No se puede decir que Kant, en su crítica de las llamadas «pruebas de la existencia de Dios», haya tocado el punto justo. Concretamente en el llamado argumento ontológico (sobre el que hablaremos pormenorizadamente) Kant no descubrió, en mi opinión, el error específico del razonamiento. En la crítica kantiana de la Teología racional el resultado positivo es en general más importante que el negativo. Lo positivo era que Dios es el contenido *necesario* y no meramente contingente de la última y más elevada idea de la razón. Esta no era precisamente la afirmación de la Metafísica inmediatamente anterior, ni siquiera de la Metafísica en general, a no ser que retornemos a Platón y Aristóteles, para el cual Dios era incluso el fin necesario. En la Metafísica posterior el concepto de Dios era en el fondo tan contingente como todos los demás.

Junto a lo positivo había, sin embargo, un resultado negativo: que la razón no es capaz de llegar a conocer el efectivo ser de Dios; que, por tanto, Dios quedaba meramente como la idea suprema y, por ello también, sólo como *fin* que nunca puede convertirse en *comienzo*, en principio de una ciencia. Él mismo dice que esta idea es siempre sólo de uso regulativo, pero jamás constitutivo. O sea, la razón necesariamente tiende hacia él, trata de conducir todo a esta idea suprema —esto es precisamente lo que encierra el concepto de un principio regulador—, pero no puede <sup>[46]</sup> *comenzar* nada con esta idea, la cual no llega de ningún modo a ser comienzo de un saber.

Teóricamente con este resultado negativo quedaba liquidada fundamentalmente toda efectiva Religión. Pues toda Religión efectiva se fundamenta solamente en el Dios real, y solamente sobre él en cuanto *señor* de la realidad (*Herrn der Wirklichkeit*). Pues un ser que no sea como éste no puede jamás convertirse en objeto de una Religión y ni siquiera tampoco de una superstición. Pero según el resultado negativo de la crítica kantiana, no podía ser éste el caso jamás: pues si Dios fuera cognoscible como *señor* de la realidad, entonces habría una ciencia para

la cual él sería *principio*, en la cual la realidad de Dios podría ser deducida. Pero esto lo negaba Kant.

Todavía menos posible resultaba una relación de la Teología natural con la Religión *revelada*. La Religión revelada presupone un Dios que se revela y, por tanto, operante y efectivo Dios. De un Dios probado como existente, tal como la Metafísica antigua creía haberlo conseguido, era posible el paso a un Dios que se revela. De un Dios que es solamente la idea suprema de la razón, se podía decir sólo en sentido totalmente impropio que se revela a la conciencia, es decir de modo totalmente diverso de cómo el creyente en la revelación habla de la revelación.

[5. *Crítica a la teoría kantiana del conocimiento*]

Pero al destruir la Metafísica antigua Kant se convirtió al mismo tiempo en autor de una ciencia totalmente nueva, puesto que creyó haber suministrado, bajo el modesto nombre de la *Crítica de la razón pura*, toda una teoría completa y exhaustiva de la facultad del conocimiento humano.

En su teoría del conocimiento Kant acepta las diversas facultades sólo desde la experiencia –en el fondo, pues, contingentemente– y comienza por la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), la cual, dice él, suministra la materia primera de todas nuestras representaciones; éstas se refieren o bien a cosas fuera de nosotros o bien a los acontecimientos que se dan en nosotros, en nuestra propia conciencia: percibimos aquéllas por los sentidos externos; y éstos por un sentido interno. Pero en estas representaciones sensibles se descubren dos formas, las cuales, como *condiciones* de todas las intuiciones sensibles, no pueden ser producidas por estas últimas.<sup>[47]</sup>

Consiguientemente, en virtud de la estructura primitiva de nuestra facultad cognoscitiva, deben estar preformadas en nosotros *a priori*, *antes de* la intuición efectiva, si bien alcanzan su aplicación real sólo en la intuición efectiva. Estas dos formas son: para el sentido externo el espacio, para el interno el tiempo. Todo lo exterior lo intuimos en el espacio y todo lo que se produce en nosotros (incluso la *representación* de los objetos externos) lo intuimos en el tiempo.

De la sensibilidad pasa Kant a la segunda fuente del conocimiento, al entendimiento (*Verstand*), que se comporta frente a la sensibilidad lo mismo que la espontaneidad frente a la receptividad. Por medio de la primera (así se expresa él) nos es *dado* un objeto; por medio de la segunda este objeto es *pensado* según conceptos, los cuales se refieren *a priori* a los objetos, sin que los hayamos adquirido de los objetos mismos. En todo lo cual no hay que pasar por alto que es imposible que el

*objeto* pueda dárse nos a través de la mera receptividad: puesto que por muy indeterminada y genéricamente que podamos pensar el concepto de objeto, al pensarlo nos encontramos ya con determinaciones del entendimiento, al menos con *la determinación* de que el objeto es una existencia (*Seyendes*), algo real (*ein Wirkliches*). Kant enumera este concepto entre las categorías. Lo que debe aparecer como objeto no puede ser dado solamente por medio de la receptividad; el objeto *como tal* presupone, según la propia teoría kantiana, una aplicación de las categorías, al menos de la más general, la de existencia (*Seyenden*). Lo que es dado por medio de la sensibilidad no puede ser aún el objeto, sino solamente la *impresión sensible*.

De todas maneras, el paso de la sensación, de la impresión sensible, a la representación de un objeto en nuestra conciencia es tan rápido e inmediato que se podría creer que la segunda está dada ya con la primera, con la impresión sensible. Pero que las cosas no son así puedo verlo determinando el objeto no concretamente sino sólo como objeto en general. Si en la oscuridad choco contra algo, digo: aquí hay algo, es decir un ente, un objeto en general. Pero un ente en general no puede ser dado, ni ahora ni nunca, a través de la sensación; <sup>[48]</sup> es un concepto claro y puede ser pensado solamente en el entendimiento.

Si, por lo tanto, Kant afirma que el objeto es dado ya a través de la sensación o de la receptividad, ofrece al menos una expresión inexacta. Por otro lado, Kant admite de modo muy preciso que la impresión sensible se convierte en representación y en conocimiento objetivo sólo por medio de los conceptos que él reconoce como *existentes* en nosotros independientemente de la impresión sensible, *a priori*, oriundos de la *naturaleza* misma de nuestra facultad cognoscitiva. No quiero decir nada sobre el modo en que Kant obtiene estos conceptos, ni sobre el modo por el que cree haberse asegurado la enumeración completa de ellos. La tabla kantiana de las doce categorías mantuvo por un período de diez a veinte años una autoridad en la filosofía alemana apenas inferior a la tabla de los diez mandamientos, y todos creyeron deber afrontar todo según esta tabla; aunque en realidad podría haber sido sometida, con un preciso tratamiento, a una reducción importante. Pero todo esto debería ser objeto de un juicio específico sobre la doctrina kantiana; pero ésta ha de ser afrontada aquí solamente según su significado *general* y no según su contenido específico y concreto.

Al atribuir Kant a los conceptos universales del entendimiento una raíz en la *facultad* cognoscitiva, independiente del conocimiento real *efectivo* y anterior a éste, elimina del todo el origen meramente *a posteriori* que habíanles atribuido Locke, Hume y toda la escuela sensualista, desarrollada a partir de ambos. Pero esto no lo llevó a cabo sin rebajar al mismo tiempo tales conceptos a formas meramente subjetivas de la



facultad cognoscitiva, a las cuales corresponde algo en los objetos en cuanto objetos de nuestra experiencia, pero no en los objetos *en sí* mismos e independientemente de la experiencia. Pero si aceptamos los conceptos necesarios, inmanentes originariamente en la facultad cognoscitiva, con cuya aplicación la mera impresión sensible se eleva a experiencia real –a conocimiento objetivo– entonces las cosas que se encuentran en la experiencia real se componen, según esta teoría, de dos elementos.

En cada cosa tenemos que distinguir las determinaciones de la facultad <sup>[49]</sup> cognoscitiva. La más universal es la siguiente: que una cosa es precisamente una cosa, un objeto, es decir en general un ente, una cosa real (esto lo debe ser ya independientemente de las categorías). Otra determinación más concreta es que la cosa es en el espacio y en el tiempo (tampoco esta determinación, según Kant, se deriva del entendimiento, aunque sí de la facultad cognoscitiva). Y todavía otra: que el objeto es sustancia o accidente, causa o efecto. En toda cosa que conocemos hay: 1º) lo que le ha atribuido la facultad cognoscitiva, 2º) lo que en ella queda como *independiente de la facultad cognoscitiva*. Sin embargo este segundo elemento es el desconocido, igual a una X matemática, como el mismo Kant lo denomina, que no podemos eliminar, que está en la impresión, del cual –querámoslo o no– debemos *derivar* la impresión misma. Pero ¿cómo podría este elemento –esta X que pensamos necesariamente en relación causal con la impresión– ser algo que precede a todas las categorías, sin ser determinable por las categorías mismas, desde el momento en que, querámoslo o no, lo tenemos que pensar como un ente, como una cosa real y, por lo mismo, bajo una categoría (pues para esto mismo no tenemos realmente otro concepto que el de existencia)? *Este* elemento al menos queda firme, aunque eliminemos todas las demás determinaciones: tal X debe ser al fin y al cabo siempre un ente. ¿Cómo podría estar libre de todas las determinaciones este elemento, al que nosotros, querámoslo o no, aplicamos el concepto de causa?

Aquí tenemos una contradicción manifiesta; puesto que, por un lado, eso no conocido, esa X, debe preceder a la aplicación de las categorías (y esto lo debe hacer porque mediatiza o provoca la aplicación de las mismas a la impresión sensible) y, por otro lado, no podemos por menos de atribuir a esto desconocido una relación a la facultad cognoscitiva, por ejemplo, determinándolo como causa de la impresión sensible. Debemos aplicar las categorías de ente, de causa, etc., a lo que, según lo presupuesto, está fuera de toda categoría, a lo que Kant mismo denomina «cosa en sí» y que lo presenta como cosa antes y fuera de la facultad cognoscitiva.

Ustedes se dan cuenta de que con esta teoría estamos en un callejón sin salida. No es necesario siquiera proponer la cuestión de cómo esa cosa <sup>[50]</sup>—que en sí no existe ni en el espacio ni en el tiempo y no es determinable por medio de categoría alguna— se apropia en nuestra facultad representativa, a pesar de todo, de las formas de ésta; y cómo recibe las determinaciones de nuestra facultad cognoscitiva, las cuales sólo tienen su fundamento en nuestro propio sujeto.

La pregunta fundamental quedaba abierta: ¿qué es esta «cosa en sí»? Sólo si yo hubiera sabido *esto*, creería saber aquello que realmente es digno de ser sabido. Esta «cosa en sí» era pues la piedra de escándalo que la *Crítica de la razón pura* kantiana no podía superar y frente a la cual tenía que acabar naufragando como ciencia autónoma.

Al comienzo se hizo cierta presión sobre ella para que o bien arrojara por la borda esta «cosa en sí» y se definiera así como idealismo pleno — que transforma el mundo entero en un mundo de puras representaciones necesarias—, o bien reconociera que en este punto el pensamiento se disuelve, que no es posible en absoluto pensar juntos estos diversos elementos.

Kant mismo pareció dudar. Se encuentran algunas expresiones suyas que pueden conectar sólo con un idealismo pleno (prefiero remitirles a *ustedes* a la síntesis que pueden encontrar en la obra de Jacobi llamada *David Hume o Dialogo sobre el idealismo y el realismo*).

Lo cierto es, sin embargo, que frente a estas afirmaciones hay otras que mantienen fuertemente la «cosa en sí». Más aún, Kant insertó en la segunda edición de su *Crítica* una refutación explícita del idealismo. Así, Kant queda en realidad atrapado en una contradicción que le resulta insuperable. Pero es claro que el desarrollo científico no podía quedarse parado en esta teoría. Kant defendió que existía un conocimiento *a priori* de las cosas, pero excluyó de este conocimiento *a priori* la cosa más importante, a saber el ente mismo, lo en sí, el ser de las cosas, lo que en ellas propiamente *es*. Lo que aparece en las cosas en virtud de las determinaciones de nuestra facultad cognoscitiva no *es* propiamente en ellas. Pero entonces, ¿qué es lo que, independientemente de las pretendidas determinaciones de nuestra facultad cognoscitiva, es en ellas? Aquí Kant no supo dar respuesta alguna.

[6. La significación de Fichte]

El siguiente paso inevitable era, <sup>[51]</sup> por consiguiente, pensar que si se da verdaderamente un conocimiento *a priori* de las cosas, entonces también el *existente mismo* se debe conocer *a priori* y la materia y la forma de las cosas deben deducirse conjuntamente de la misma fuente.

Este pensamiento fue desarrollado por *Fichte*, cuyo mérito enorme e inolvidable será siempre el haber concebido por primera vez la idea de una ciencia *totalmente a priori*. A pesar de que él en realidad no desarrolló después esta perspectiva, dejó sin embargo a la filosofía una gran herencia, a saber, el concepto de una filosofía absoluta, que no presupone nada, en la cual nada debe ser aceptado como *dado* por *otras* fuentes, sino que todo ha de ser deducido –en una sucesión conforme con leyes del entendimiento–, de un *prius* universal, o sea, de lo que únicamente puede ser puesto de modo inmediato. Así Kant, estableciendo como contenido específico de la filosofía la crítica de la facultad cognoscitiva, había dado a la filosofía la dirección hacia el sujeto.

Fichte encontró este *prius* único universal –como era lógico, supuesta ya esta dirección–, en el Yo, y concretamente en el Yo de la conciencia humana. Su sistema era ya idealismo *completo*, un sistema para el cual el mundo entero llamado objetivo no tiene ninguna consistencia real objetiva, sino que existe solamente en las representaciones necesarias del Yo. Con el acto trascendental, es decir supraempírico, cuya expresión es “*Yo soy*”, con la autoconciencia, es ofrecido a todo hombre un sistema entero de existencias.

La fuente, el fundamento primero de toda existencia está en el Yo, o, mejor dicho, en el *Yo soy* en cuanto acto atemporal, sólo a cuyo través todo ser racional llega a la conciencia. Con este acto atemporal es dado a todo individuo, como de golpe, el sistema entero de las existencias externas. Consiguientemente, en el fondo existe tan sólo el género humano, como lo expresó abiertamente Fichte en uno de sus tardíos escritos populares; todo lo demás existe sólo en las representaciones necesarias del Yo.

Habría valido realmente la pena deducir de la naturaleza del Yo un tal sistema de representaciones necesarias que correspondiera al mundo objetivo <sup>[52]</sup> existente en la experiencia.

Fichte se creyó dispensado de hacerlo. La energía subjetiva o individual con la que mantuvo su principio «Todo es solamente por medio del Yo y para el Yo» y las contradicciones en las que Kant se había enredado con la «cosa en sí» le parecieron fundamento suficiente. Especialmente la naturaleza, para él, no existe autónomamente, sino sólo en el Yo, como su límite. Si el Yo desapareciera, aquélla no tendría ningún sentido, pues está solamente para limitar el Yo: no es en sí misma algo que se configura también como Yo y en cuanto tal algo sustancial, sino exactamente puro No-Yo, propiamente un no-existente que el Yo, en el acto originario de autoposición, se contrapone de manera incomprensible, solo para tener algo contra lo que dirigir su propio esfuerzo, para superarlo siempre, contra lo que el Yo o su conciencia siempre pueda ensancharse.

Fichte trata sobre la naturaleza en la filosofía práctica, más especialmente a propósito del *Derecho Natural*. Cuando se ve urgido a pensar varios Yo en interacción, Fichte deduce que todo ser racional tiene que situarse o mirarse a sí mismo o a los otros seres racionales con un cuerpo, el cual necesariamente consta de una materia rígida y de otra materia modificable. Entonces, entre otras cosas, se deducen, como condiciones de la coexistencia de los seres racionales –y así mediatamente de la autoconciencia individual– dos medios, a cuyo través los seres racionales tienen relaciones los unos con los otros: un medio es el aire, el cual permite que se puedan escuchar y desarrollar entre ellos discursos racionales; el otro medio es la luz, gracias a la cual pueden también verse mientras hablan. Fichte no sabe asignar otro significado a estos dos grandes elementos de la naturaleza.

[7. Límites y méritos de la filosofía de Fichte]

Es fácil darse cuenta que una ciencia filosófica de la naturaleza, caso de que Fichte realmente pensara una, debía ser para él a lo sumo una deducción teleológica de la naturaleza, donde él dedujera la naturaleza entera y todas sus determinaciones sólo como condiciones de la autoconciencia de los individuos racionales. Únicamente de este modo lograba conectar la naturaleza a la autoconciencia y justo como presupuesto <sup>[53]</sup> de esta última; pero sin que, por otra parte, entre la naturaleza –como presupuesto– y la autoconciencia –como *meta* o fin– hubiera otro vínculo real, otro lazo que no fuera la representación necesaria. Habría probado en el fondo solamente que el Yo debe representarse tal mundo con tales determinaciones y con tales grados de desarrollo.

Quien quiera conocer a Fichte en toda la energía de su espíritu debe acudir a su obra básica: *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* (la *Doctrina de la ciencia* era para él la filosofía y así la filosofía se convertía propiamente también en ciencia de todas las ciencias; determinación ésta cuya importancia se hará patente a continuación). Pues bien, incluso quien se dedique expresamente al estudio de los últimos avatares de la filosofía, no logrará hoy día sin gran dificultad avanzar y orientarse en el terreno en que se desenvuelve esta obra, si bien en su tiempo no faltaron admiradores de tal modo de filosofar que veían en ella el *non plus ultra* del arte dialéctico, una insuperable obra de arte, como ocurrió más tarde con otra filosofía [la hegeliana], por cierto muchísimo menos genial y mucho más mecánica. Una parte ciertamente considerable de Alemania se ha instalado en algo tan pedante que ahora ya no quiere la

harina, usando una comparación de J. Möser, sino que se conforma y se alegra sólo con oír los chirridos del molino.

En escritos posteriores, por ejemplo, en las lecciones tenidas aquí en Berlín bajo el título *Introducción a la vida feliz* –un escrito que muchos podrían leer, ya que es más comprensible– y también ya antes en las primeras clarificaciones que siguieron al *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* (aparecida en 1794-95), Fichte reelaboró sus ideas en modos siempre más populares y así publicó un escrito con el título: *Información clara como el sol o intento para inclinar al público a comprender la Doctrina de la Ciencia*. Aquí ya el asunto se hizo bastante comprensible, pero en igualmente insatisfactorio para quienes antes habían conocido algo más elevado en la *Doctrina de la Ciencia*. En escritos todavía más posteriores trató Fichte de relacionar con sus propias ideas originarias algunas otras que en principio le eran extrañas.<sup>[54]</sup>

Pero ¿cómo era posible aunar con el ser absoluto divino, del cual ahora enseñaba que era lo único *real*, aquel idealismo cuyo fundamento había sido que el Yo es la sustancia única de cada ser? Fichte hubiera hecho mejor en realidad seguir siendo puramente él mismo, puesto que con aquel sincretismo su filosofía se perdía en lo indeterminado; de tener su propio carácter plenamente definido, pasaba a ser algo sin carácter propio.

El verdadero significado de Fichte es haber sido la verdadera antítesis de Espinosa, en cuanto que para éste la sustancia absoluta era solamente objeto muerto, inmóvil. Este paso, el haber determinado la sustancia infinita como un Yo y, por lo tanto, como sujeto-objeto (el Yo es solamente lo que es sujeto y objeto de sí mismo), este paso es en sí tan significativo que se olvida luego en qué se convirtió en manos de Fichte. En el Yo está dado el principio de un movimiento *necesario* (sustancial); el Yo no es algo en quieto reposo, sino algo que necesariamente se autodetermina siempre. Pero Fichte no supo sacar partido de esto. No es que él pensara que el Yo se mueve a sí mismo a través de todos los peldaños del proceso necesario por el que llega a la autoconciencia, es decir, en el proceso que recorre toda la naturaleza, para que así la naturaleza sea situada como verdadera en el Yo. No es el Yo el que se mueve a sí mismo, porque todo es más bien, según él, enlazado con el Yo extrínsecamente por la reflexión subjetiva, por la reflexión del filósofo, y no es adquirido por evolución interior del Yo, ni tampoco por movimiento del objeto mismo. Aquel enlace subjetivo con el principio ocurre por medio de un simple razonamiento de tal arbitrariedad y contingencia que, como se suele decir, cuesta mucho trabajo encontrar el hilo conductor que recorre todo el conjunto.<sup>[55]</sup>



## LECCIÓN IV

### [LA «CIENCIA DE LA RAZÓN»]

[1. Influjo de Kant y Fichte en la pura “Ciencia de la razón” (en el “Sistema de la identidad”). El *prius* común de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón en Kant]

En dos aspectos fue Fichte determinante en el desarrollo posterior de la filosofía:

1) En la forma limitada que otorga al principio –limitada en cuanto que tal principio fue formulado *solamente* como Yo, y, además, como Yo de la conciencia humana–. *A pesar de todo* en esta forma limitada se encontraba, en su materia o esencia, el verdadero punto de partida de la ciencia *a priori* que por obra de Kant había llegado a ser una exigencia inevitable. En realidad, había ya necesidad ya de superar únicamente aquella limitación –en la que el Yo era tan sólo el Yo de la conciencia humana– para llegar al verdadero *prius* universal, como analíticamente expondré en lo que sigue.

2) Además, por el hecho mismo de que Fichte exigía un *prius* absoluto se mostraba el camino de superación de Kant. Kant tenía un *a priori* triple: a) el de la intuición sensible –espacio y tiempo–, b) el *a priori* de los conceptos puros del entendimiento (*Verstand*), c) el *a priori* de los conceptos que él denominó especialmente conceptos de la razón (*Vernunft*) o ideas en sentido estricto y a los cuales atribuyó solamente un significado *a priori* regulativo y no, como para las categorías del entendimiento, constitutivo.

Pero *más allá* de todo este diverso *a priori* existía uno más elevado, que era a su vez el *prius* común de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Esto que estaba por encima de todas las formas cognoscitivas particulares podía ser solamente la facultad de conocer o la razón misma en el sentido más universal y elevado que Kant mismo utilizó al llamar <sup>[56]</sup> a su crítica de la facultad cognoscitiva “crítica de la razón”.

Aunque luego Kant mismo determinó la razón de nuevo como facultad cognoscitiva particular, es decir, como la facultad cognoscitiva especialmente referida a lo suprasensible. El motivo por el que Kant creyó que debía especificar la razón como facultad de las ideas suprasensibles era que la razón propiamente, en cuanto se refiere a lo suprasensible, no

tiene ya junto a sí a la experiencia y, por lo tanto, surge en pura *desnudez* o para sí misma sin la experiencia. Entonces la razón aparece como razón, mientras que en lo sensible aparece mediatizada por la sensibilidad. Pero el *a priori* presente en las formas trascendentales del espacio y del tiempo, condicionantes de toda intuición de la sensibilidad, el *a priori* en estas formas, en las cuales no hay nada de empírico ni sensible, ¿debía ser diferente precisamente del *a priori* de la razón sólo en la aplicación especial? ¿O de dónde debía proceder lo necesario y lo universal que la matemática pone de relieve en estas formas sino de la razón? De la sensibilidad como tal, que Kant explica como simple receptividad, ciertamente no. Lo que Kant denomina sensibilidad trascendental no es precisamente nada más que la razón misma en su relación especial a lo sensible. ¿De dónde debía brotar la universalidad sin excepciones y la necesidad general de los conceptos del entendimiento sino de la razón, la cual en la formación y aplicación de estos conceptos aparece de nuevo solamente en una función particular, en tanto que trata de enlazar los fenómenos, dados bajo las formas del espacio y del tiempo, en la unidad de la conciencia, en la verdadera experiencia?

3) Luego no se puede pasar por alto que en lo que Kant llama específicamente razón está el verdadero *a priori* de la razón, porque aquí la razón se enfrenta sólo consigo misma, es abandonada por la experiencia y, consiguientemente, está fuera de toda relación con algo fuera de sí misma.

Así, la necesidad defendida por Fichte de una derivación general de todo conocimiento *a priori* a partir de un principio, esta necesidad tenía que ser referida a la razón absoluta, a la razón en ese sentido absoluto – que yo he tratado de aclarar–, <sup>[57]</sup> en fin, al concepto de una incondicionada «Ciencia de la razón».

En tal ciencia ya no el *filósofo*, sino la razón misma conoce a la razón, donde la razón se confronta siempre sólo consigo misma, es tanto el cognoscente como lo conocido y, por ello mismo, ella sola merece, según la materia y la forma, el nombre de «Ciencia de la razón» (*Vernunftwissenschaft*) y sólo entonces es *Crítica de la razón pura* como ciencia independiente y autónoma. En esta *Crítica*, de hecho, la razón no había llegado a su propia y plena autonomía, en cuanto que se refería a lo meramente dado; y aunque la íntegra facultad cognoscitiva había sido exactamente controlada y medida –de lo que Kant se enorgullecía– y su entera estructura había sido explorada (según solía decir Kant, como si se tratase de una simple máquina), a pesar, pues, de toda esta investigación, la facultad cognoscitiva o la razón había quedado incomprensible e impenetrable a sí misma, en cuanto que esta pretendida estructura no era



tomada a partir de la razón misma, sino que era algo impuesto desde fuera.

[2. La «Ciencia de la razón» (*Vernunftwissenschaft*) sólo se refiere al mero 'qué' (al concepto). Conocimiento *a priori* y experiencia de los entes. *Quid sit et quod sit* ; esencia y existencia]

Si de este modo se presenta ahora el concepto de una «ciencia pura de la razón», la cual llega, partiendo de sí misma, hasta todo el ser y no toma nada de la experiencia, es en tal caso natural preguntar: ¿la experiencia, la otra fuente de conocimiento hermana de la razón, debe ser ahora dejada totalmente de lado y completamente excluida? Respondo: de ninguna manera. Es excluida aquélla solamente como *fuerza* del conocimiento. Ustedes podrán comprender la relación que ha de tener la «Ciencia de la razón» con la experiencia atendiendo a lo que diré a continuación.

La razón, en cuanto ella se vierte sobre sí misma, se hace objeto de sí misma, encuentra en sí el *primum* o, lo que es lo mismo, el sujeto de *todo* ser y en esto tiene ella el medio o, más bien, el principio de un conocimiento *a priori* de todo ser.

Pero ahora uno se pregunta: ¿qué es aquello que es de este modo, es decir, *a priori* conocido en todo ente? ¿Es la esencia, la naturaleza del ente, o es el *hecho* de que ello es? Aquí es preciso tener en cuenta precisamente que en todo *ente* efectivo hay que hacer una distinción, pues son dos cosas completamente distintas <sup>[58]</sup> saber qué es un ente, *quid sit*, y saber que el ente es, *quod sit*.

La respuesta a la pregunta “¿qué es?” me da a conocer la *esencia* de la cosa y hace que yo entienda la cosa, que tenga una comprensión o un concepto de ella o que posea la cosa *misma* en el concepto. Lo otro sin embargo, conocer el *hecho de que* la cosa es, no me da un mero concepto, sino algo que va más allá del mero concepto, la existencia. Aparece claro con esto que es posible un concepto sin un conocimiento real, pero no es posible un conocimiento real sin un concepto. Pues lo que en el acto de conocer conozco como existente, es el *qué*, el *quid*, es decir, el concepto de la cosa. La mayor parte del conocer es propiamente un reconocer. Por ejemplo, si conozco una planta y sé qué clase de planta es, reconozco el concepto que ya tenía antes sobre ella en esta planta que tengo delante, es decir, en el existente. En el conocer debe haber siempre dos elementos que se encuentran, como lo expresa el vocablo latino *cognitio*.

Ya aquí, pues, (una vez hecha esta distinción) se puede ver que en cuanto la pregunta recae sobre el *qué*, se refiere *a la razón*, mientras que, por otro lado, el hecho de que algo sea, aunque se trate de algo conocido por la razón, –o sea, el hecho de *que* este algo exista– puede enseñarnos sólo la experiencia. Probar *que* ese algo existe no puede ser asunto de la razón; pues, con mucho, la mayor parte de lo que ella reconoce partiendo de sí misma *es dado* ya en la experiencia. Mas para todo aquello que es asunto de la experiencia no hay necesidad alguna de probar que existe; eso está ya en ella determinado como algo efectivamente existente.

Por tanto, al menos en lo referente a todo lo dado en la experiencia, no puede ser asunto propio de la «Ciencia de la razón» probar *que* existe; la razón haría algo superfluo. ¿Qué existe?, o más precisamente, ¿qué existirá? (ya que el ser derivado del *prius* se refiere como algo futuro a este *prius*: desde el punto de vista de este *prius* yo puedo, pues, preguntar qué será, qué existirá, si es que realmente algo existe). Responder a esto es tarea de la «Ciencia de la Razón»; eso se puede conocer *a priori*; pero el hecho *de que* exista no se sigue en modo alguno de tal conocimiento, puesto que podría también no existir nada en absoluto <sup>[59]</sup>. Que exista algo en general y que, en concreto, este elemento determinado conocido *a priori* exista realmente en el mundo, no lo puede nunca mantener la razón sin la experiencia.

[3. *Discusión con Hegel sobre razón y experiencia*]

Cuando propuse por primera vez esta distinción ya había previsto bien qué iba a ocurrir. Algunos se han mostrado maravillados de tan simple distinción, clara e inequívoca, y precisamente por ello de tanta importancia. Y es que tales personas, en un precedente tipo de filosofía, habían oído hablar de una identidad del pensar y del ser falsamente entendida. Tal identidad, bien entendida, no seré yo quien la ponga en cuestión, puesto que procede de mí mismo; pero debo rechazar de lleno con precisión la falsa intelección de ella y la filosofía que brota de este malentendido. No es preciso avanzar mucho en la lectura de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel para encontrar repetidamente desde las primeras páginas la afirmación de que la razón se debe ocupar del *en sí* de las cosas. Ahora pueden *ustedes* preguntar: ¿qué es este *en sí* de las cosas? ¿tal vez el que existan, su ser? De ningún modo, puesto que *en sí*, la esencia, el concepto, la naturaleza del hombre, por ejemplo, permanecen inmutados aunque no hubiera en el mundo hombre alguno, como el *en sí* de una figura geométrica permanece el mismo, exista o no tal figura. Que haya una planta en general no es

contingente, si en general algo existe: no es contingente que en general haya plantas; pero no existe una planta en general, existe solamente esta planta determinada, en este preciso punto del espacio, en este momento concreto del tiempo.

Aunque naturalmente yo conozco también, y tal vez se trata de algo que hay que conocer *a priori*, que en la serie de existencias debe darse la planta en general, con tal conocimiento todavía no he ido más allá del simple concepto de planta. Esta planta es todavía, no la planta real, sino el mero concepto de planta. Por lo demás nadie pretenderá sostener, ni yo estoy dispuesto a concederlo, que alguien pueda probar *a priori* o partiendo de la razón que esta planta determinada existe aquí y ahora; por más esfuerzos que haga sólo llegará a probar <sup>[60]</sup> que existen plantas en general.

Si se quiere honrar a un filósofo hay que comprenderlo allí donde todavía no ha pasado a las consecuencias, es decir, en su pensamiento fundamental. En los desarrollos posteriores el filósofo puede errar ciertamente contra su misma perspectiva básica y nada es tan fácil como equivocarse en filosofía, donde cada paso en falso tiene consecuencias ilimitadas, y donde cada filósofo se encuentra en un sendero circundado por todos lados de precipicios. El *verdadero* pensamiento de un filósofo es su pensamiento fundamental, aquél del que parte.

Ahora bien, el pensamiento fundamental de Hegel es que la razón se refiere al en sí, a la esencia de las cosas; de donde inmediatamente se sigue que la filosofía, en cuanto es «Ciencia de la Razón», se ocupa solamente del qué de las cosas, de su esencia.

*[4. La «Ciencia de la razón» no se ocupa de la realidad (Wirklichkeit), sino de lo real (Wirklichen), en virtud de la identidad que hay entre el concepto y el ser (identidad que sólo puede referirse al contenido)]*

Se ha interpretado esta distinción de tal modo que la filosofía o la razón no tendrían en general nada que ver con el ente. Sería realmente una razón miserable la que no tuviera que ver con el ente, sino sólo con meras quimeras. Pero así no ha sido en realidad expresada la distinción. Por el contrario, la razón tiene que ver solamente con el ente, pero con el ente según su *materia* o según su *contenido* (el ente es en su en-sí precisamente esto). La razón no tiene que mostrar *que* el ente es, puesto que esto no es asunto de la razón, sino de la experiencia. Indudablemente si yo aprehendo la esencia, el “qué”, por ejemplo, de una planta, aprehendo también algo real, puesto que la planta no es no-ente, una quimera, sino un *ente* y, en este sentido, es cierto que lo real no está

frente a nuestro pensamiento como algo extraño, cerrado e inaccesible: el concepto y el ente son una misma cosa, el ente no tiene el concepto fuera de sí, sino en sí. Pero todo esto se refería solo al *contenido* del ente real, y en relación a este contenido se da el hecho de *que* él exista, algo meramente contingente: la circunstancia de que exista o no exista no cambia en nada mi concepto del contenido.

[5. Relación de la «Ciencia de la razón» con la experiencia]

Si alguien objeta: <sup>[61]</sup> las cosas existen como consecuencia de un movimiento conceptual necesario e inmanente, de una necesidad lógica, en virtud de la cual son racionales y muestran una conexión racional; y si de esto se quiere concluir que es necesario su existir o el hecho mismo de *que* existan, en tal caso habría que responder lo siguiente: es cierto que en las cosas hay una necesidad lógica y que ello no es algo puramente contingente —la ciencia ha avanzado hasta el punto de poder hacer ver, por ejemplo, que el principio cósmico primeramente aparece en el mundo y luego se organiza de manera que la naturaleza particular se manifiesta al comienzo como lo inorgánico, se eleva después sobre éste en el reino orgánico de lo vegetativo y sobre éste en el de lo animal—; todo esto se ve *a priori*. Pero uno observa que en todo esto el discurso se refiere solamente al *contenido* del ente: si se dan cosas existentes, el sentido es que éstas serán en esta sucesión determinada y en ninguna otra. Pero que éstas existen, yo no lo sé por este camino y de ello debo persuadirme de otro modo, a saber, por la experiencia.

Y viceversa, la realidad no aporta nada al “qué”; y, así, lo necesario es lo independiente de toda realidad. Así, por ejemplo, la indivisibilidad del espacio no es cosa del espacio real y lo que en el espacio real es orden, simetría, determinación, todo ello tiene origen lógico<sup>10</sup>.

Comprendan, pues, ustedes la importancia de aquella distinción. La razón da, según el contenido, todo lo que cae bajo la experiencia, comprende *lo real*, pero con ello no llega a comprender la realidad misma. Esta es en verdad una importante diferencia. La «Ciencia de la razón» de hecho no otorga a la naturaleza y a sus formas *particulares* el existir real; en este sentido la experiencia, a través de la cual conocemos el existir real, es una fuente independiente de la razón y se sitúa por tanto junto a ella; y *aquí* está precisamente el punto donde puede determinarse positivamente la relación de la «Ciencia de la razón»

---

<sup>10</sup> Probablemente hay algo análogo a este pensamiento en la conocida distinción platónica de: ajriqmo—n, eivdhtiko—n, y maqhmatico—n.

(Vernunftwissenschaft) con la experiencia. La «Ciencia de la Razón», lejos de excluir la experiencia, más bien la exige.

Pues precisamente porque <sup>[62]</sup> lo que la «Ciencia de la razón» concibe *a priori* o construye es el ente, se tiene que preocupar de poseer un control para probar que lo que encuentra *a priori* no es una quimera. Este control es la experiencia. *Que* lo construido existe realmente lo dice precisamente sólo la experiencia, no la razón.

La «Ciencia de la razón» no tiene, pues, por *fuentes* a la experiencia – como por el contrario la tenía en parte la Metafísica antigua–; pero sí tiene a la experiencia por acompañante. De este modo la filosofía alemana tiene en sí también el empirismo –al que, desde hace ya un siglo, todas las demás nacionales europeas le rinden exclusivo homenaje–, sin ser por ello empirismo. Es cierto, sin embargo, que hay un punto en que aquella relación tiene que acabar, porque en general la experiencia cesa.

[6. La «Ciencia de la razón» en su referencia al contenido inmediato de la razón que se hace objeto de sí misma. Conocimiento de la esencia y de la existencia de Dios]

Según Kant, Dios es el concepto supremo y último de la razón, conclusión de todo –y la razón encontrará este concepto desde sí misma, no como fin contingente, sino como fin *necesario*–; pero *que* Dios exista, esto no puede la razón remitirlo a la experiencia como ocurría con todos los demás conceptos conocidos *a priori*. Habiendo llegado a este punto, lo que la filosofía concluye no puede todavía ser expuesto aquí. Tengo antes que explicar *cómo* la «Ciencia de la razón» (*Vernunftwissenschaft*) llega a este punto.

Si la filosofía derivada mediatamente de Kant e inmediatamente de Fichte no era ya, en relación a Kant, mera crítica, sino «Ciencia de la Razón», ciencia en la que la razón debía encontrar por sí misma –es decir sacándolo de su propio contenido primario– el contenido de todo ser, nos preguntamos ahora cuál es tal contenido primario, y por tanto también el exclusivo contenido *inmediato* de la razón, el cual a la vez está constituido de tal modo que, partiendo de él, permite lograr –por lo tanto mediatamente– llegar a *todo* el ser. Ahora bien, la razón es, según Kant, nada más que facultad de conocer en general y, consiguientemente, es la razón puesta en nosotros, la cual empero se convierte para nosotros, desde el punto de vista de la filosofía, en objeto y, por lo mismo, debe ser tratada completamente de modo objetivo: es *la potencia infinita de conocer* (ella permanece efectivamente tal incluso prescindiendo de su posición subjetiva, de su ser <sup>[63]</sup> en un sujeto cualquiera).

[7. La infinita «potencialidad de ser», contenido inmediato de la razón]

*Potencia* viene del término latino *potentia*; la potencia se opone al acto. Así, por ejemplo, en el lenguaje habitual se dice: la planta en la semilla es planta en simple potencia, *in pura potentia*; la planta realmente crecida o desarrollada es la planta *in actu*. Aquí potencia se toma simplemente como *potentia passiva*, posibilidad pasiva. En verdad, el grano de simiente no es incondicionalmente la potencia de la planta; se deben añadir todavía condiciones externas para que esta potencia pase al acto —terreno fértil, lluvia, sol, etc., etc.—.

La razón, como *facultad* de conocer, aparece ciertamente también como *potentia passiva*, en cuanto que ella es una facultad capaz de desarrollo y que, por referencia a este desarrollo, depende asimismo de influjos externos. Pero aquí la razón no se toma como facultad de conocer, es decir, no se toma subjetivamente, pues se presupone ya aquel punto de vista de la razón en el que ésta es objeto de sí misma; pero tomada como objeto, en el que el pensamiento prescinde de las limitaciones del sujeto, aquélla no puede ser precisamente otra cosa que la potencia infinita de conocer, es decir, aquélla que en su contenido propio y primario, sin ser dependiente de ninguna otra cosa, tiene necesidad de avanzar hacia todo ser, en cuanto que solamente *todo* ser (la plenitud entera del ser) puede corresponder a la potencia *infinita*. La pregunta es ahora por tanto: ¿qué es este contenido primario?

Parece que sólo un conocer *en acto* y no la mera potencia infinita de conocer puede tener un contenido; y, sin embargo, esta potencia infinita tiene un contenido tal. Sólo que ciertamente (se comprende ya por sí mismo) tiene que ser un contenido que no es todavía un conocer y que ella además lo posee sin obrar, sin un acto de su parte. De lo contrario, habría dejado de ser la *pura* «potencia cognoscitiva»; debe tratarse, pues, de un contenido innato y connatural a ella, puesto con ella misma (como, por ejemplo, de los dones y talentos se dice que nadie se los da a sí mismo por propia conquista), un contenido que todo conocer efectivo debe presuponer y que lo tiene la razón incluso antes de todo efectivo conocer: lo podemos llamar su contenido *a priori* (después de *esta* explicación ya no debería resultar difícil <sup>[64]</sup> determinarlo con más precisión).

Puesto que a todo conocer corresponde un ser —al conocer en acto un ser en acto—, consiguientemente a la potencia infinita de conocer no puede corresponder nada más que la *potencia infinita del ser*, y este es el contenido innato y connatural al conocimiento.

[8. Diferencia entre la infinita «potencialidad de ser» y el *ens indeterminatum* de la Escolástica]

La filosofía –o la razón, en cuanto ésta se comporta en la filosofía como sujeto– quedaría referida en primer lugar a este contenido inmediato de la razón. La razón, en esta actividad que va dirigida al propio contenido, es pensamiento –pensamiento *kat ejxochvn*– es decir, pensamiento filosófico. Pero este pensamiento, en cuanto se dirige al contenido, descubre inmediatamente en él su naturaleza totalmente móvil; y precisamente con ello, es dado un principio de movimiento, el cual es necesario si debe surgir una ciencia real. Pero de esta movilidad de su concepto supremo se distingue la filosofía actual de la escolástica, la cual podía parecer que había tenido un comienzo análogo. En la escolástica, a la infinita «potencialidad de ser» corresponde el *Ens omnimodo indeterminatum*, del cual aquélla partía. No entendía con ello algo ya existente de alguna manera, sino, como decía, el ente en general. Este *Ens* de la escolástica era algo totalmente muerto. Era propiamente el supremo concepto genérico, *Ens in genere*, a partir del cual precisamente era posible sólo *un progreso nominal* a los géneros y a las especies del ser, al *Ens compositum, simplex*, de modo que las clases particulares de seres debían ser ulteriormente determinadas.

En la filosofía wolffiana el *Ens*, que los escolásticos explicaban como *aptitudo ad existendum*, fue explicado como una mera *non repugnantia ad existendum*, donde la potencia incondicionada queda totalmente descolorida y rebajada a simple posibilidad pasiva, con la cual naturalmente nada se puede comenzar.

Pero la infinita «potencialidad de ser» o el *infinito poder ser*, que es el contenido inmediato de la razón, no es una simple capacidad de existir, sino el *prius* inmediato, el *concepto* inmediato del ser mismo. Debe, pues, por su propia naturaleza, es decir, siempre y de modo eterno (*modo aeterno* en sentido lógico), en cuanto es pensado, <sup>[65]</sup> pasar en el concepto al ser. Pues él no es otra cosa que el concepto del ser.

Por lo tanto, es lo que no debe estar lejano del ser y que, por ello mismo, en el pensamiento pasa inmediatamente al ser. El pensamiento no puede consiguientemente, por este necesario paso, quedar bloqueado en la «potencialidad de ser» (en esto se basa la justificación de todo progreso en filosofía).

Llegados a este punto no se podría evitar que algunos piensen en un paso real y crean que aquí se debiera explicar el devenir real de las cosas. Pero esto significaría un grave malentendido. Lo que la «Ciencia de la razón» deduce es ciertamente, entre otras cosas, lo que cae bajo la experiencia, bajo las condiciones de ésta, en el espacio y en el tiempo,

como particular, etc. Pero la «Ciencia de la razón» misma progresa solamente en el simple pensamiento, si bien el contenido del pensamiento o del concepto no está constituido por meros conceptos, como en la lógica hegeliana. Precisamente por el hecho de que la «Ciencia de la razón» deduce el contenido propio del ser real, teniendo así a su flanco la experiencia, se engañaron muchos creyendo que aquélla había captado no solamente *lo real*, sino la realidad misma, o que lo real *ha surgido* de este modo, que aquel mero proceso lógico era también el del devenir real.

La verdad es que en este proceso no sale del pensamiento nada hacia fuera; aquí no tiene lugar un proceso real, sino solamente lógico. El ser, al que la potencia pasa, pertenece al concepto y, por ello, es solamente un ser en el concepto, no fuera de él. El paso es *simpliciter* un devenir otra cosa; en lugar de la pura potencia, que como tal es el *no-ente*, aparece un ente; pero la determinación “un ente” es en este caso solamente *quidditative*, no *quodditative* (expresiones escolásticas, pero que sirven para expresarnos brevemente). Se trata aquí solamente del *quid*, no del *quod*. Un ente o un algo es un concepto en la misma medida en que es un concepto *el* ente o la potencia. ‘Un’ ente ya no es ‘el’ ente. Es otra cosa, pero es otra cosa sólo *esencialmente*, es decir según el concepto, no *in actu*. La planta no es el ente, sino un ente. Pero es un ente también incluso aunque <sup>[66]</sup>no existiera jamás.

Con la «Ciencia de la Razón» nos movemos, pues, solamente en un mundo lógico. Creer que aquí se piensa un acontecimiento real o afirmar que en el nacimiento primario de las cosas ha tenido lugar tal acontecimiento no iría solamente contra nuestra tesis, sino que también sería en sí mismo un verdadero absurdo.

La potencia infinita se comporta como el *prius* de lo que, a través de su paso al ser, brota para el pensamiento; y como a la potencia infinita corresponde nada menos que *todo* el ser, así, la razón, por el hecho de que posee esta potencia de la que puede brotar todo lo real para ella, y que la posee como su contenido innato, simultáneo a ella e inseparable de ella, por tal motivo la razón es situada en posición *apriorística* frente a todo ser; y así se entiende cómo se puede dar una ciencia *a priori*, una ciencia que determina *a priori* todo ‘*lo que*’ es (no ‘el hecho de *que*’ es). De este modo la razón se encuentra por sí misma, sin tener que echar mano de la ayuda de la experiencia, en situación de alcanzar el *contenido* de todo ente, y, con ello, el contenido de todo ser real; no que pueda conocer *a priori* que esto o aquello existe realmente (porque esto es un asunto totalmente distinto). La razón solamente sabe simplemente *a priori* qué hay o qué puede haber, si algo es, y determina *a priori* los conceptos de todo ente. La razón alcanza lo que puede ser o será –si la potencia es pensada moviéndose a sí misma–, sólo en el concepto y, por lo tanto –frente al ser real–, solamente como *posibilidad*. Las cosas son



solamente las posibilidades particulares especificadas en la potencia infinita, es decir universal.

[9. *El objeto inmediato de la razón no es permanente*]

Pero ¿por qué el pensamiento sigue a la potencia en su acto de devenir otra cosa? Vamos a verlo ahora. La razón no quiere sino su contenido primario. Pero este contenido primario tiene en su inmediatez algo de contingente; la inmediata «potencialidad de ser» es y no es; y así el ente, la esencia, tal como se manifiesta inmediatamente en la razón, es el ente y no lo es. No lo es en cuanto se mueve, puesto que en ese caso se muda en un ente contingente.

A decir verdad, <sup>[67]</sup>yo tenía también en el primer concepto al ente, pero no de modo tal que no pudiera serme sustraído y devenir otro: por tanto, es cierto también que no lo tenía. Pero yo quiero esto, más aún, propiamente quiero sólo *esto*, quiero el *verdadero* ente, el que no puede devenir otro. Pero no se puede excluir del concepto primero e inmediato el poder-devenir-otro. Por lo tanto, tengo que hacerlo salir de la esencia, debo hacer que se excluya a sí mismo. Se excluye a sí mismo en el momento en que pasa a un ser contingente. Ante todo, debo alejar lo contingente que el contenido primario de la razón posee para poder alcanzar la esencia y con ello lo verdadero. El contenido inmediato de la razón no es todavía lo verdadero o lo permanente; de lo contrario, no se daría movimiento alguno, no habría necesidad de progreso, es decir ninguna ciencia. Pero en esta ciencia todo elemento meramente contingente, es decir, no verdadero, es alejado progresivamente de este contenido o, más bien, se aleja por sí mismo. Pues la potencia infinita, en tanto que ella es contenido *inmediato* de la razón, pasa por su propia naturaleza a otra cosa y se comporta así como el *prius* de todo lo que es (lo que existe) fuera de la razón.

[10. *Potencia originaria y voluntad*]

El contenido *inmediato* de la razón no es, pues, nada absolutamente sabido, permanente. Lo que propiamente permanece en él tiene que ser investigado. Esto ocurre cuando se elimina lo contingente. Este primario ser-el-uno-en-el otro, propio del ente (mismo) y del no ente (contingente), no aparecerá claro a todos. Pero tenemos a mano una comparación bastante aproximada.

Por suerte los conceptos especulativos más elevados son siempre al mismo tiempo los más profundamente ligados a lo corriente, los que más

cercanos resultan a todos. Por eso no quiero dejar de poner esta comparación, pues aclarará una distinción importante para cuanto seguirá luego. La voluntad humana es también relativamente (es decir dentro del ámbito que corresponde al hombre) una potencia *infinita*. No hay nada en donde los conceptos de acto y potencia se manifiesten con mayor precisión que en la esfera de la voluntad. La voluntad de hecho no es mera *potentia passiva*; más bien, representa en el ámbito de la experiencia la más decisiva *potentia activa*, unida máximamente <sup>[68]</sup> a la pura «potencialidad de ser».

En muchos hombres la voluntad es ciertamente también una *potentia passiva*, y tiene necesidad de una sollicitación para activarse. Pero en hombres capaces de libre resolución y de emprender por sí mismos una cosa, de hacerse autores de una serie de acciones, la voluntad se manifiesta muy claramente como *potentia activa*.

La mera voluntad, la voluntad en su puro reposo –en su no querer– es potencia infinita. El querer mismo no es otra cosa que paso a *potentia ad actum* y es el ejemplo más claro de lo que decíamos. Ahora bien, el hombre que descubre en sí esta potencia infinita de la voluntad puede suponer que tal potencia le ha sido dada para *querer* incondicionalmente y de cualquier manera; por tanto pondrá su voluntad en una serie de cosas que de hecho no son dignas de ésta y que, más aún, solamente la apresan, la oprimen y quitan libertad; en tal caso este hombre querrá por querer, para demostrar su querer. Pero puede ocurrir, al contrario, que el hombre se oriente de modo que el verdadero bien para él sea no el mero querer, sino la *voluntad misma* (la potencia, por tanto) y que tal voluntad sea para él demasiado elevada y demasiado santa para disiparla en un bien inmediato, viendo su bienaventuranza más en una voluntad quieta y reposada que en el querer.

[11. En el contenido inmediato de la razón reside una anfibología]

Algo semejante ocurre con la infinita «potencialidad de ser» que la razón encuentra como su contenido inmediato. Si la potencia misma es ente (como en el caso antes aducido era la voluntad y no el querer, donde la voluntad misma es ya *ente*), en tal caso es ella lo que *es*; pero si ella no es ente, entonces se comporta necesariamente como no-ente. No es posible eliminar esta anfibología del concepto de potencia infinita y, por lo mismo, del contenido inmediato de la razón; y por esta anfibología precisamente se dispara la razón, se pone en movimiento, o sea, es provocada hacia la ciencia y, como ustedes ven, primariamente hacia una ciencia excluyente, eliminadora (porque elimina lo meramente

contingente de aquel contenido inmediato), es decir, crítica (pues toda eliminación es crisis) o, en cuanto excluyente, negativa. Una tal ciencia se manifiesta, pues, ya en el comienzo, como derivación de la llamada crítica, como consecuencia <sup>[69]</sup> del punto de vista en el que la filosofía ha quedado situada con la *Crítica de la razón* de Kant.

Sin esta anfibología de su contenido inmediato, el pensamiento no se vería estimulado para partir de aquel mismo contenido y avanzar hacia la superación de esta anfibología, hacia algo de lo que se pueda decir realmente *que es*.

[12. Partiendo de lo contingente busca la razón un camino hacia el verdadero ente. El objeto último de la razón es el concepto negativo del verdadero ente]

La razón se siente estimulada, desde un doble punto de vista, a seguir a la «potencialidad de ser» que va más allá de sí misma:

1) Porque sabe que así llegará a una relación *a priori* con todo lo que hay fuera de ella; es decir, que de esta manera (a saber, si ella sigue a la potencia orientada al ser) todo lo que hay fuera de ella es concebido *a priori*. Digo: todo lo otro que hay *fuera* de ella; puesto que la «potencialidad de ser», yendo más allá de sí misma, va así también más allá de la razón y produce entonces el ser que es *a priori* en la razón, es decir el ser como posibilidad, pero no como actualidad, ya que como actualidad es solamente en la experiencia.

2) Pero el estímulo que la razón siente a seguir la «potencialidad de ser» en su salida fuera de sí misma no consiste solamente en esto, sino que en esto tiene otro interés superior. La razón no quiere sino su propio contenido primario; pero tal contenido, como ya hemos mostrado, tiene en su inmediatez algo de contingente en sí. La potencia que se mueve hacia el ser, en la medida en que todavía no se ha movido, es aún sujeto del ser, igual a *lo que es*; pero tiene solamente la apariencia de ello, porque al devenir otra cosa se manifiesta como lo que no es. Pues lo que deviene no es ciertamente lo que *es*, precisamente porque *deviene*. Aquélla –la potencia inmediata– es, pues, sólo materialmente, sólo esencialmente, es decir, sólo contingentemente, ente; o sea, de modo tal que lo que ella es, puede también no serlo. Ella es *previamente* ente sólo en cuanto no se mueve; pero en cuanto sale fuera de su mero poder, sale al mismo tiempo fuera de la esfera de lo que es, entra en la esfera del devenir y, por tanto, es ente y no lo es; *previamente* o *a priori* es ente, pero luego no es ente.

Mas precisamente porque es y no es ente, <sup>[70]</sup> no es el ente mismo, ajujto; tov o[n, ya que tal lo es sólo aquello que es –y no aquello que es y

no es—, el o[ntw" o[n, como muy significativamente lo llamaron los griegos, los cuales ciertamente tuvieron buenos motivos para distinguir el o[n del o[ntw" o[n. Ahora bien, la razón, así situada, quiere el ente mismo, ya que ella considera solamente esto como su verdadero contenido, por ser éste permanente. Pero ella no puede alcanzar el *ente mismo* —lo que es el ente mismo no tiene meramente la apariencia de ello ni puede devenir otra cosa y pasar a lo que es extraño a la razón, pasar a la naturaleza, la experiencia, etc.— sino por la exclusión de todo lo que no es el ente mismo. Pero esto otro no se puede separar, en el primer pensamiento inmediato, de lo que es el ente mismo; aquello va inevitablemente implicado en el primer pensamiento inmediato con esto último.

Pero ¿cómo puede la razón excluir aquello otro, que propiamente es lo no querido por la razón, lo que propiamente no es puesto, sino precisamente lo que no hay que poner, y que ella no puede excluir del primer pensamiento sino haciéndolo salir, pasar a lo otro, con lo cual poder librar y manifestar de esta manera en su pureza el verdadero ente, el o[ntw" o[n? Lo que ella quiere no se puede lograr sino de este modo. Pues la razón —y esto es de capital importancia y nuestro primer resultado— tiene de lo que es el ente mismo solamente un concepto *negativo*.

La razón, si bien tiene como meta última y aspiración propia solamente el ente que *es*, no puede determinarlo de otro modo, no tiene otro concepto para ello que el del «no no-ente», el del no pasar a otro, es decir, un concepto negativo. Con esto se da también, por tanto, el concepto de una ciencia negativa, a la que toca precisamente elaborar el *concepto* de lo que es el ente mismo, excluyendo sucesivamente todo el no-ente, el cual *implicite* o *potentia* se encuentra en el concepto universal e indeterminado de ente.

Esta ciencia no nos puede llevar más allá <sup>[71]</sup> de ese concepto negativo que hemos indicado, es decir única y exclusivamente al *concepto* del ente mismo; y solo cuanto se llega a esta conclusión brota la pregunta de *si* lo que se ha logrado como resultado de la ciencia negativa y simplemente por *via exclusionis* a su vez se convierte o puede convertirse en objeto de otra ciencia positiva.

Precisando exactamente mi propio punto de vista, digo que sólo el ente mismo es el verdadero *ente*, mientras que todo lo demás es simplemente ente aparente. Hecha, pues, tal precisión, se comprende en seguida de suyo y es bien evidente que esto otro puede tener solamente el significado de algo meramente *posible*, lo cual, por tanto, como ya hemos mostrado, no es deducido como algo actualmente real (según su actual realidad). Además, es de máxima importancia esta distinción entre el ente sólo aparente —que es solamente aquello que puede ser— y el verdadero ente —que como dije, reconozco solamente en el ente mismo—. Cuando sigo en el pensamiento aquello que puede ser, me queda naturalmente

fuera de este movimiento lo que es el ente mismo, el cual no está incluido en tal movimiento, en el que yo solamente me ocupo de lo que puede ser, del posible (a este posible no sólo pertenece la naturaleza, sino también el mundo del espíritu que se eleva sobre la naturaleza. La ciencia *a priori* es por tanto necesariamente *Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu*).

En cuanto que distingo el ente mismo y lo que meramente puede ser, y parto desde aquí, es entonces del todo natural que si yo sigo lo que puede ser, no incluyo también el ente mismo; este último queda para mí fuera del movimiento y se me presenta finalmente como resultado de esta exclusión. En todo este movimiento me las tengo que haber solamente con lo que puede ser, con lo posible. Aquí no me importa si este posible, que yo me encuentro de este modo, sea desde otro punto de vista, es decir, desde la experiencia, algo real en acto. En la altura desde la que lo considero, *a priori*, ello es un simple posible.

La confusión en que ha caído la filosofía en los últimos tiempos deriva en su mayor parte del hecho de que no se había hecho esta distinción <sup>[72]</sup>: ha sido implicado en el proceso el *ente mismo*, mientras que él es sólo el resultado de la exclusión realizada, en este proceso, de lo que *no* es el ente mismo. Digo que es solamente resultado y, por lo mismo, sólo fin, el cual a su vez no puede ser inicio, como de modo erróneo se ha supuesto.

Ahora bien, si el ente mismo no está implicado en este proceso (por medio del cual más bien debe quedar separado todo lo que no es él mismo), necesariamente debe sin embargo comprometerse por otro lado en tal proceso, porque sólo así lógicamente —en el pensamiento— se nos realiza la idea del ente mismo, el cual está siendo precisamente a través de su permanencia en sí mismo y de su no devenir otro. Para tener este ser que es permanente en sí, que es igual absolutamente a sí y que es *para sí*, tenemos que separar primeramente todo lo que en el ente todavía indeterminado pertenece como posible a lo que puede ser (transitivamente). Pero esto no lo podemos hacer sino en cuanto tratamos el ente como aquello que puede salir de sí, es decir, ser también fuera de sí. Solamente así podemos encontrar e indicar todo lo que en el ente pertenece a lo que puede ser transitivamente (por lo tanto puede pasar al ser), para llegar no a lo que existe como pasando al ser, sino a *lo que es*, a lo que puramente *es*.

[13. *El problema del ente supremo en Kant y Hegel*]

Kant había determinado a Dios como el concepto supremo *necesario* para la conclusión del conocimiento humano. Pero había recogido esta idea suprema propiamente sólo de la experiencia, de la tradición, de la fe

universal de la humanidad; brevemente, la había acogido solamente como una idea ya dada; no llegó metódicamente hasta este pensamiento.

Pero en cuanto la *otra* filosofía, en virtud de un método objetivo, llegó efectivamente a este concepto, como al concepto supremo, se produjo entonces la apariencia de un *conocimiento*; pero tal conocimiento se limitó en realidad a esto: que el concepto era *conocido como* el más elevado y supremo y que no era simplemente, como para Kant, *recibido* y *presupuesto*. Esto ocasionó la creencia engañosa de haber logrado un resultado opuesto al de Kant en su *Crítica*, mientras que en realidad se trataba, si se hubieran entendido bien las cosas, del *mismo* resultado. Por cierto, en esa filosofía todo momento posterior se fundamentaba en el precedente, <sup>[73]</sup>pero también simplemente como un mero *concepto*.

Era una filosofía de carácter *inmanente* desde el comienzo al fin, es decir, procedente del mero pensamiento y de ningún modo *trascendente*.

Por lo cual si al final esta filosofía pedía un *conocimiento* de Dios, – mientras que había probado que Dios era solamente una idea necesaria de la razón (es lo que únicamente había podido *garantizar* Kant)–, la consecuencia necesaria de esto era que Dios, privado de toda trascendencia, encerrado en este pensar lógico, se reducía a mero concepto lógico, a la *idea misma*. Y puesto que antes, al concepto de *Dios* estaba unida inseparablemente la representación de la existencia, de una existencia vivísima, surgieron así las expresiones abusivas e impropias de un *automovimiento* de la idea, palabras con las que la idea quedaba personificada y se le atribuía una existencia que no tenía y no podía tener.

Con esto se relaciona otro malentendido. Esta filosofía partía de lo que gradualmente había quedado determinado como no-ente y, por ello, cognoscible, y progresaba a lo que es todavía pensable solamente como *ente* y, por ello, a algo que, *en esta misma línea de progresión*, es decir, en esta misma ciencia, había que determinar como no cognoscible ya; lo cual quería precisamente decir a un *trascendente*, puesto que estaba por encima de esta ciencia.

Pero precisamente esta progresión de lo que es relativamente no-ente al ente, a saber, al ente según su naturaleza y su *concepto*, fue considerado como una realización sucesiva del último; se consideró como una *autorrealización* sucesiva de la idea, mientras que era tan sólo una elevación sucesiva o un incremento del concepto, el cual permanecía, bien que en su más alta potencia, concepto, sin que con ello se diera un paso al ser *efectivo*, a la existencia. <sup>[74]</sup>

## LECCIÓN QUINTA

### [EL OBJETO DE LA RAZÓN]

[1. La infinita «potencialidad de ser» como objeto de la infinita «potencia cognoscitiva»]

Se me ha preguntado por escrito cómo podemos llegar a la potencia infinita del conocer, dado que para ello no somos conscientes de ningún objeto infinito. Ahora bien, el término *objeto* no sería aquí precisamente el adecuado. Sin embargo somos conscientes de un contenido inmediato de la razón, contenido que en realidad no es objeto, es decir, ya un ente, sino solamente la infinita potencia del ente. No se puede invertir la relación y decir: dame un objeto infinito del conocimiento y yo te concedo entonces una potencia infinita de conocimiento. En verdad esto no significaría sino pretender que superamos inmediatamente la razón, mientras que, por el contrario, nuestro principio básico era encerrarnos decididamente en ella y no reconocer nada más que lo que en ella se descubre. El preguntante parece creer que no puede darse potencia alguna infinita de conocer, antes de que haya un objeto infinito de conocimiento. Solo que en modo alguno se pregunta si puede darse una «potencia cognoscitiva» infinita; pues ello sería tanto como preguntar si se *puede* dar la razón, lo que hasta ahora a nadie se le ha ocurrido preguntar, puesto que todos presuponen que realmente hay una razón.

Y que se da esta «potencia cognoscitiva», simple, infinita, es decir, libre frente a todo, por nada previamente ocupada, se tiene también que admitir. Decía: “por nada ocupada”, o sea, por nada real existente (hay conocidos filósofos y teólogos que ponen a *Dios* como contenido inmediato <sup>[75]</sup> de la razón; pero a tal punto de vista nos oponemos aquí, porque pensando a Dios tenemos que pensar algo existente realmente).

Por el contrario, la razón está primitivamente ocupada por la simple «potencialidad de ser», la cual sin embargo, precisamente porque es simple potencia, en cierto sentido es = nada; la razón es lo que está abierto a todo, igual a todo (*omnibus aequa*), lo que nada excluye. Pero lo que nada excluye es solamente la potencia pura. Ya el hecho mismo de que digamos *la* razón (*die Vernunft*), en femenino, alude a su característica de potencia, mientras que el masculino indica en el en-

tendimiento (*der Verstand*) que éste es *actus*. Como ya Lessing dijo, la lengua alemana ha nacido para la filosofía.

Es natural que quienes creen poseer en la ciencia pura de la razón la manifestación de lo que realmente acontece, del nacimiento real de las cosas, no sean favorables a la palabra «potencia», que por sí misma recuerda precisamente que en la «Ciencia de la razón» (*Vernunftwissenschaft*) o, lo que es lo mismo, en la ciencia pura *a priori*, se alcanza solamente la posibilidad de las cosas, no su realidad existencial misma. La razón, sin embargo, es solamente la *potencia* infinita de conocer y, en cuanto tal, tiene como contenido suyo solamente la *potencia* infinita de ser, de modo que desde esta puede llegar solamente a lo que es posible *a priori*, posible que luego es también ciertamente lo real existente, lo que cae en el ámbito de la experiencia. Pero llega a ello no en cuanto es real existente, sino en cuanto es posible *a priori*.

Alguna vez, en algún punto cualquiera de su desarrollo, el espíritu humano sentirá también la exigencia de ir incluso hasta lo que hay detrás del ser –permítaseme hablar así, con una expresión vulgar, pero de la que me sirvo con gusto y a propósito, porque tales expresiones suelen ser iluminadoras–; uno quisiera, como se dice, llegar hasta detrás de la cosa. Pero ¿qué hay aquí “*detrás de una cosa*”? No el ser; puesto que éste es más bien la delantera de la cosa, lo que cae inmediatamente a los ojos y que aquí ya se presupone. Si quiero llegar detrás de una cosa, por ejemplo de un acontecimiento, esta cosa –en el ejemplo puesto, el acontecimiento–, debe serme ya dada. Detrás de la cosa no está, pues, el ser, <sup>[76]</sup> sino la esencia, la potencia, la causa (todos estos son tan sólo conceptos equivalentes).

Y así llegará a su culminación la tendencia tan profundamente arraigada e inextirpable en el hombre a comprender y a conseguir llegar no meramente detrás de esta o aquella cosa, sino detrás del ser en general, para ver no lo que está por *encima* (esto es un concepto totalmente diferente) sino lo que está *más allá del* ser. Se llega así finalmente a un punto donde el hombre se ha liberado no simplemente de la revelación, sino incluso de *todo* lo real existente, para escapar hacia un total desierto de todo ser, donde debe encontrarse no lo que es de algún modo real existente, sino solamente la potencia infinita de todo ser, el único contenido inmediato del pensar; sólo por relación a ese contenido tal pensar se mueve como en su propio oxígeno.

En este contenido sin embargo tiene precisamente la razón lo que le otorga una posición completamente *a priori* frente a todo ser, de modo que puede, partiendo de aquí, conocer no solamente un ente en general, sino el ser total en todos sus grados. En esta potencia infinita, es decir, aún no determinada, se descubre inmediatamente, y no como algo contingente, sino necesario, el completo *organismo interior* de potencias



que se suceden unas a otras y en el cual aquella encuentra la clave para todo ser; se trata del organismo interior de la razón misma. Tarea de la filosofía racional es desvelar este organismo.

[2. *El verdadero ente como potencia de algo que él ya es, pero no de algo que él todavía no es*]

La más antigua –y, si es correctamente entendida, también la más precisa– definición de la filosofía es ésta: ciencia del ente, *eipisthvmh tou' o[nto*". Pero encontrar precisamente lo que el ente, el verdadero ente es, *hoc opus, hic labor est*: esto es lo que debe aclarar la ciencia y ello a partir del principio siguiente: el ente, *tal* como se manifiesta en cuanto contenido inmediato de la razón (= potencia infinita de ser) es por ello mismo la materia de otro ser. La potencia (el contenido inmediato de la razón) es en sí misma lo indeterminado (to; *ajovriston*), en cuanto ella puede ser potencia, objeto, materia (estas expresiones son de hecho equivalentes) e incluso el ente.

No se tiene por tanto el ente mismo hasta <sup>[77]</sup> que no se elimina eso material o meramente potencial, la mera «potencialidad de ser» en él, la cual es precisamente la materia de otro ser. Mas para hacer esto el pensamiento tiene ante todo que *aplicarse* a este contenido inmediato de la razón y hacerlo manifiesto; se tiene que preguntar: ¿qué es ese ente, el contenido inmediato de la razón, qué es lo que hace que él sea el ente? En verdad esto no se comprende sin más por sí mismo. El concepto del ente tiene, pues, que ser elaborado. Ahora bien, decididamente el ente tiene ante todo el siguiente carácter: es el *sujeto* del ser. Pero en virtud de que es el mero *sujeto* del ser, o sea, solamente aquello de lo que el ser puede predicarse, no sería todavía el ente (en el pregnante sentido que aquí lo utilizamos, donde significa el arquetipo de todo ser auténtico). El ente tiene todavía, en primer lugar, que presentarse como sujeto del ser – lo que puede ser– y por lo mismo como potencia del ser; pero no potencia de algo que todavía no es, (esto ciertamente no sería el ente), sino potencia de aquello *que ya es*, que es inmediatamente y sin paso alguno. Repitémoslo: el ente que buscamos es, inmediatamente y en un primer pensamiento, «potencialidad de ser», sujeto; pero sujeto que tiene consigo inmediatamente su propia plenificación (el sujeto es en sí un vacío que tiene que llenarse con el predicado). El ente es por ello, tanto lo que es inmediatamente, cuanto lo que puede ser; y es por cierto lo que es puramente, lo que es plena y totalmente de manera objetiva, en el cual hay tanto de poder, cuanto en el sujeto hay de ser. Y porque él es en el ser-sujeto o ser-potencia inmediatamente también objeto, entonces pertenece al concepto completo del ente también esto (tercero): que él es

sujeto y objeto pensado unitariamente: es un indivisible sujeto-objeto; de modo que esto todavía es necesario distinguirlo como una tercera determinación.

[3. Las tres determinaciones del verdadero ente: sujeto, objeto y relación indisoluble de ambos]

Ya lo ven ustedes: lo que aquí hemos comprendido bajo la denominación de «ente» no es nada más que el «sujeto-objeto» de la filosofía que se desarrolló a partir de Fichte. Del mismo modo, si este sujeto-objeto fue determinado en mi primer pensamiento como *indiferencia de sujeto y objeto*, esta expresión <sup>[78]</sup> era plenamente equivalente a la otra: el contenido inmediato de la razón es la potencia infinita de ser.

Pero Fichte *tenía* el sujeto-objeto solamente en la conciencia humana. La filosofía que partió de él superó esta limitación y puso, en lugar del sujeto-objeto en la conciencia humana, el sujeto-objeto universal e incondicionado.

Pero no se puede realmente pensar el sujeto-objeto sin distinguir tres momentos: 1) sujeto; 2) objeto; 3) sujeto-objeto. *Inmediatamente*, es decir, sin supuesto, nada puede ser pensado sino sólo el sujeto. El término “sujeto” no significa en realidad otra cosa que supuesto. Lo único que se puede suponer, es decir lo que no admite un supuesto ulterior, es precisamente sujeto (en el antiguo lenguaje filosófico *subjectum* y *suppositum* tienen el mismo significado). Nada puede ser *inmediatamente* objeto, porque nada es objeto sino en relación a un sujeto. Por ello, pues, nada puede ser inmediatamente tampoco sujeto-objeto. Este último presupone ambos: 1º, lo que solamente puede ser sin supuesto, el sujeto; 2º, el objeto. Solamente como tercero *aquello* que era *precisamente* el sujeto y el objeto puede ser sujeto-objeto.

Pero tenemos que añadir inmediatamente que ni el sujeto ni el objeto y ni siquiera lo tercero o sujeto-objeto, ninguno de ellos, ni 1, ni 2, ni 3 (si preferimos indicarlos con cifras) son por sí solos *el* ente. El ente es lo que es 1 + 2 + 3. Para llegar al ente mismo (y de esto es de lo que se trata), para llegar en nuestro pensamiento al ente mismo, debemos ante todo quitar de en medio 1, 2 y 3, que en su unidad originaria son iguales al ente mismo; es decir, tenemos que hacerlos desiguales entre sí, de manera que ellos ya no sean juntos el ente, sino que cada uno por sí solo sea un ente.

Esto acontece cuando a lo que en el ente es sujeto, y por lo mismo «potencialidad de ser», lo dejamos como <sup>[79]</sup> potencia *para sí mismo*, es decir, potencia del ser *propio* y lo pensamos como en paso al ser, con lo cual, sin embargo, cesa de ser sujeto y se convierte en objeto; mientras

que naturalmente lo que en el ente era objeto tiene que dejar de ser objeto y convertirse en sujeto; del mismo modo que también lo que era sujeto-objeto es excluido y asimismo es puesto como ente para sí mismo. La posibilidad de este procedimiento se da por el hecho de que lo que es sujeto es también potencia de un ser-para-sí –también lo que puede ser en sentido *transitivo*–, con lo que luego, en vez de orientarse al objeto puesto en el ente, o lo que es lo mismo, en vez de ser sujeto para él, se convierte en sujeto para sí mismo, es decir potencia del propio ser. Considerados así 1, 2, 3 son, en su unidad, el ente; pero son también los que pueden no serlo. Es decir, son en el ente lo contingente, lo que tiene que ser marginado para llegar a éste, al ente mismo en toda su *pureza*, al ente que está por encima de toda duda. Son lo idéntico; pero no lo absolutamente idéntico.

[4. La Filosofía positiva: su objeto es el verdadero ente]

La ciencia que lleva a cabo esta eliminación de lo contingente en el primer concepto del ente, y con ello esta separación del ente mismo, es crítica, es de tipo negativo y tiene solamente dentro del pensamiento, en su resultado, lo que hemos llamado el ente mismo. Sin embargo, conocer que este último *existe* también en toda su pureza –con exclusión del ser meramente contingente, *por encima* de este ser–, no puede ya ser tarea de la ciencia negativa, sino únicamente de otra ciencia, que en oposición a aquélla deberá llamarse positiva y para la que la ciencia negativa solamente ha encontrado el objeto propio más elevado.

He vuelto a llevar a *ustedes* ahora al punto donde se enfrentan entre sí, por un lado la filosofía, en cuanto *busca* su objeto supremo y último procediendo simplemente hasta el concepto lógicamente mediado –en el pensamiento–, sin poderlo mostrar en su propia existencia, y por otro lado la filosofía en cuanto que trata inmediatamente este mismo objeto, el ente que está por encima de toda posible duda. <sup>[80]</sup>

Aquí, en la no-distinción de *Filosofía negativa y positiva*, y en el hecho de haberse querido alcanzar con una filosofía –que, correctamente comprendida, podía tener solamente significado negativo– lo que es posible solamente por medio de la *Filosofía positiva*, en esto estriba el motivo de la confusión y del estado desajustado y salvaje en que se ha caído, al pretender representar a Dios como comprendido en un proceso necesario, con la consecuencia además de que, visto que no se lograba seguir adelante, se encontró un refugio en un ateísmo descarado. Este desconcierto ha impedido incluso la comprensión de aquella importante distinción.

Solamente la *Filosofía negativa* lleva, cuando es correctamente entendida, a una *Filosofía positiva* y, viceversa, la *Filosofía positiva* es posible solamente frente a una *Filosofía negativa* correctamente entendida. Esta última, circunscrita dentro de sus límites, es la que hace cognoscible a la otra y no meramente de manera posible, sino necesaria.

[5. *Distinción entre Filosofía positiva y negativa. Hegel y la Filosofía negativa*]

Al difundirse antes, con motivo de mis lecciones públicas, algo en torno a la *Filosofía positiva*, algunos creyeron deber ocuparse frente a mí de la *Filosofía negativa*, imaginando que esta tenía que quedar abolida porque yo hablaba de la filosofía hegeliana precisamente en tal sentido. Pero esto no ocurrió porque yo sostuviera que la filosofía hegeliana era la *Filosofía negativa*. A tal filosofía no puedo yo hacerle tanto honor; no puedo aceptarla como la *Filosofía negativa*; su error fundamental más bien consiste en el hecho de que pretende ser positiva. La diferencia entre Hegel y yo no es ni mucho menos pequeña a propósito de la *Filosofía positiva y negativa*. La filosofía que Hegel expone es la *Filosofía negativa* que desborda sus propios límites; no excluye lo positivo, sino que lo tiene, según ella cree, en sí, sometido a ella. La gran frase repetida por los discípulos era: el conocimiento pleno y real de la existencia de Dios que Kant había negado a la razón humana se garantiza por medio de la filosofía hegeliana; incluso los dogmas cristianos eran para ella solamente una pequeñez. Tal filosofía que se infla a sí misma como positiva, mientras que, según su fundamento radical, puede ser solamente negativa, es la que he combatido no solo aquí, sino desde hace tiempo ya en mis lecciones públicas y continuaré haciéndolo mientras <sup>[81]</sup> sea necesario.

Pues he demostrado que la verdadera *Filosofía negativa*, la cual consciente de sí misma se realiza con noble moderación dentro de los propios límites aceptados, es el mejor servicio que al menos en un primer momento pueda hacerse al espíritu humano. Por medio de una tal filosofía la razón va siendo introducida y situada en el derecho inalienable que tiene a comprender y establecer la esencia, el en-sí de las cosas.

Pacificada y plenamente satisfecha de esta manera en todas sus justas aspiraciones la razón no sentirá ya la tentación de irrumpir en el ámbito de lo positivo, en cuanto que de una vez por todas queda liberada de los constantes ataques y amenazas de lo positivo. Después de Kant no se ha hecho en Alemania ninguna filosofía contra la cual los defensores de lo positivo no se hayan levantado, en particular contra Kant mismo, enarbolando la acusación de ateísmo. Pero una filosofía que

escuetamente y con sinceridad se contente con representar el concepto de Dios como la idea última, suprema y necesaria de la razón, sin pretender probar la existencia de Dios, está fuera de todo peligro de ser arrollada por lo positivo; por el contrario puede realizarse y se completará en sí misma.

[6. Kant y Fichte ante la filosofía lógica]

Todavía ocurre a menudo que personas de mediana cultura piensen que yo he presentado la filosofía anterior como negativa, para así luego poner *en lugar de ella* la positiva. Se podría entonces perfectamente hablar de un cambio de sentido. Pero si para una cosa se exigen dos elementos, 'A' y 'B', y de momento yo solo poseo uno, 'A', este elemento 'A' propiamente *no cambiará* por el hecho de que se llegue a 'AB' o de que yo ahora posea no ya solamente 'A', sino 'A+B'; únicamente se impide que yo crea poder poseer o alcanzar a través de 'A' lo que es posible solamente con la conjunción de 'B'. Esto mismo ocurre con la *Filosofía negativa y positiva*. No se da cambio alguno en relación con la primera si a ella se añade la segunda; más aún, por el contrario, aquella es fijada así en su propia esencia, puesto que ya no es estimulada a desbordar los propios límites, es decir a tener que ser positiva. <sup>[82]</sup>

Apenas se profundizó en la *Crítica de la razón pura* de Kant se comenzó a hablar de una *filosofía crítica*. Pero pronto surgió la cuestión de si esta filosofía crítica era ya todo, si más allá de ella no quedaba ya nada que fuera también filosofía.

Por lo que a mí respecta me permito notar que inmediatamente después de estudiar la filosofía kantiana me resultó bien claro que era imposible que esta llamada filosofía crítica fuera la filosofía entera; más aun, dudé que pudiera ser la filosofía auténtica. Con tal actitud ya en 1795, en las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, sostuve yo, no sin atraer sobre mí la inmediata oposición abierta de Fichte, que a este criticismo (así se llamaba la filosofía crítica como sistema) algún día se añadiría otro dogmatismo mucho más osado que aquel parcial y falso de la antigua metafísica. Ya a partir de Kant la palabra "dogmatismo" tiene ciertamente un significado peyorativo, sobre todo como consecuencia del dogmatismo lógico que más tarde Hegel quiso fundamentar en el simple concepto abstracto, dogmatismo que es el más enojoso de todos, porque es el más mezquino, mientras que el dogmatismo de la metafísica antigua al fin y al cabo tiene todavía algo de grandioso.

Pero por relación a la metafísica antigua debemos también distinguir entre filosofía *dogmática* y filosofía *dogmatizante*; la antigua metafísica era dogmatizante y, como tal, fue destruida por Kant irremisiblemente.

Pero la crítica de Kant no alcanzó la verdadera filosofía dogmática, es decir, la que auténticamente sería tal, y no la que meramente pretendida serlo, como la metafísica antigua, a la que por ello denomino yo meramente dogmatizante.

La metafísica antigua creyó poder demostrar racionalmente y haber logrado demostrar la existencia de Dios y por ello era mero dogmatismo racional, como Kant dice o, como yo prefiero expresarme, racionalismo positivo. Ahora bien, este fue demolido por Kant de tal manera que ahora ya aparece como imposible para el futuro, hasta tal punto que incluso algunos teólogos actuales, los cuales generalmente con placer se agarran a puntos sólidos, ya no tratan de encontrar ayuda en la metafísica antigua. Pero en cuanto que aquel racionalismo positivo fue demolido, por ello mismo se perfiló en el horizonte un racionalismo puro.

A tal racionalismo puro sin embargo <sup>[83]</sup> no llamaremos negativo; puesto que un tal racionalismo debería presuponer como posible un racionalismo positivo, mientras que a partir de Kant no hay racionalismo positivo alguno. El racionalismo puede ser solamente *Filosofía negativa* y los dos conceptos tienen el mismo e idéntico significado.

De hecho, por la naturaleza misma del asunto, el racionalismo *puro* estaba ya contenido en la crítica de Kant. Como suele decirse, Kant concede a la razón solamente el *concepto* de Dios; y como refuta el llamado argumento ontológico, que pretendía concluir del concepto de Dios la existencia misma de Dios, Kant no hace para este concepto de Dios excepción a la regla de que el *concepto* de una cosa contiene solamente el mero “*qué*” de la misma, pero nada sobre el hecho de “*que*” existe, de su existencia. Kant muestra en general hasta qué punto es inútil el esfuerzo por el que la razón trata de alcanzar la existencia con deducciones que se salen de ella misma (pero en tal esfuerzo la razón no es dogmática, puesto que no alcanza su objetivo final, sino que es simplemente dogmatizante).

Kant no concede a la razón sino la ciencia que se reduce al puro “*qué*” de las cosas; y su convicción explícita es que este racionalismo puro es el único posible que queda en lugar de la metafísica antigua. Kant extiende lo que él ha probado solamente de la *razón* también a la *filosofía* y acepta tácitamente que no hay otra posible filosofía que la racional. Pero esta afirmación no la había probado él en manera alguna. Por lo cual debía brotar la pregunta de si con la demolición de la metafísica antigua se había demolido completamente también al mismo tiempo el *otro* elemento, el positivo, o si después de la reducción del elemento negativo al racionalismo puro, el positivo no debía más bien, una vez libre e independiente de aquél, constituirse él mismo en ciencia propia. Pero no es de este modo como se apresura el avance de una ciencia que precedentemente ha entrado en tal crisis. Pues también en los

movimientos científicos no es ciega casualidad la que domina, sino que cuanto más profundos y penetrantes son, tanto más quedan dominados por una necesidad que no permite ningún salto y que exige imperiosamente que ante todo se proceda gradualmente y en primer lugar se cumpla lo próximo, se resuelva la tarea que más inmediatamente incumbe, antes de continuar más adelante.

Ese racionalismo puro,<sup>[84]</sup> que debía ser el resultado necesario de la crítica kantiana, estaba contenido en ella solamente *indirectamente* y mezclado con demasiados elementos contingentes. Era necesario, por tanto, ante todo liberarlo de lo contingente y perfeccionar la crítica kantiana haciéndola ciencia formal, filosofía efectiva y real. Los primeros que se sintieron llamados a la exposición del racionalismo *puro* tenían que presentarlo como *fin*. Tenían que estar tan profundamente comprometidos, que no podían pensar nada fuera del mismo: tenían que creer que lo encontrarían allí todo; mientras estaban empeñados en él no podían creer en algo que fuera más allá de él. Consiguientemente el discurso no se centraba todavía en la *Filosofía positiva* y por ello la negativa no era todavía bien reconocida y aclarada *en cuanto tal*.

Para limitarse enteramente al ámbito de lo negativo, de lo *meramente* lógico, para reconocerse a sí misma como *Filosofía negativa*, esta filosofía tenía que *excluir* claramente lo *positivo* y esto podía ocurrir de dos maneras: o poniéndolo fuera de sí misma o negándolo del todo, renunciando completamente a ello o superándolo. Esta última posibilidad era una pretensión demasiado fuerte. Incluso Kant había reintroducido por la puerta de servicio de la filosofía práctica lo que había eliminado completamente de la teórica. Pero aquella filosofía, que se ponía a sí misma en un grado superior de científicidad, no podía, sin embargo, contentarse con esta salida. Por otra parte, para excluir de sí mismo del otro modo lo positivo, es decir, poniéndolo *fuera de sí* como objeto de otra ciencia, tenía antes que haber sido encontrada ya la *filosofía positiva*. Pero precisamente ésta no había sido todavía encontrada; Kant no le había concedido la más mínima posibilidad.

[7. Jacobi y la exigencia de la positividad: la razón, el sentimiento y la fe]

Kant había situado a la filosofía en un camino por el que debía cerrarse y cumplirse como *Filosofía negativa* o puramente racional; pero no había dado medio alguno para una *Filosofía positiva*. Ahora bien, podemos ver en la naturaleza, por ejemplo en la naturaleza orgánica, que un elemento precedente se determina hacia la negatividad o *se reconoce como* negativo solamente en el momento en que se le da el positivo exterior a él.

Era, pues, imposible que aquella filosofía se pudiera circunscribir a la pura negatividad <sup>[85]</sup> que en ella se exigía, antes de que la *Filosofía positiva* hubiera sido encontrada y realmente puesta. Ocurrió además que esta filosofía se desarrolló en una época por otra lado muy positiva, que tendía al conocimiento de manera muy explícita y determinada.

Frente a tal época, renunciar a todo conocimiento positivo era probablemente una negación que los espíritus vivamente comprometidos la sentían como muy difícil. Entre otras cosas, esta filosofía se había afirmado también frente a algunos que tenían su punto de partida únicamente en lo positivo; éstos, mientras renunciaban a toda filosofía científica, al mismo tiempo, para que tal rebajamiento no les resultara a ellos mismos dañoso, querían con exigencias tanto más fuertes fundar toda persuasión superior solamente sobre un ciego *sentimiento*, sobre una *fe* o sobre la revelación. Uno de estos fue Jacobi, el cual fijó como principio básico que toda filosofía científica conduce al ateísmo. No tuvo reparo en tratar el principio kantiano, –según el cual la razón no puede probar la existencia de Dios–; como idéntico en todo con el suyo; *ahora bien*, entre ambos principios hay una enorme diferencia. Pero como Kant no quiso saber ni de una fe ciega, ni de un mero sentimiento, su resultado negativo se encontró, frente a Jacobi, en situación de aparecer como ateísmo y Jacobi no dudó en presentarlo como tal.

Fuera de estos señores, para quienes el único empeño consistía en confirmar su propio principio de que la filosofía científica conduce al ateísmo, –con lo cual veían ateísmo por todas partes, tanto donde lo había realmente, como donde no lo había–, fuera de estos, pues, el que siempre tuvo una enorme influencia fue Espinosa, el cual fue el primero en hacer esta confusión entre negativo y positivo, poniendo lo «necesariamente existente» como *principio* (inicio), pero deduciendo luego solo *lógicamente* las cosas realmente existentes.

[8. Posición simultánea de Filosofía negativa y Filosofía positiva]

Era natural que precisamente en el momento en que lo negativo y lo positivo debían separarse para siempre, en el momento, pues, de la constitución de la filosofía puramente negativa, lo positivo hiciera todo lo posible por salir a la palestra y hacerse valer. Yo tuve bien pronto el claro presentimiento de que más allá de este criticismo, que había destruido la filosofía dogmatizante, debía surgir otra filosofía dogmática, no lograda por el criticismo mismo. <sup>[86]</sup>

Teniendo entonces yo ante los ojos el sistema racional elaborado por Kant –llevado en su pureza a la evidencia de sistema efectivo–, liberado



de todo elemento contingente, se puede, pues, comprender cómo esta observación tenía que preocuparme profundamente.

Cuanto más puramente era presentado lo negativo, tanto más fuertemente tenía que elevarse frente a él lo positivo; y aquél no podía aparecer completo hasta que éste no hubiera sido también encontrado. Tal vez se pueda comprender, visto esto, cómo inmediatamente después de la primera presentación de aquel sistema brotado del criticismo esta filosofía fue, por así decirlo, abandonada por su autor y dejada por tanto a merced de cualquiera dispuesto a adueñarse de ella y, hablando con palabras de Platón, de quien atraído por el esplendor de un trono vacante quisiera precipitarse con avaricia sobre él.

Para mí fue esta filosofía realmente sólo un lugar de paso. Para decir la verdad, yo había buscado en esta filosofía solamente lo que era más inmediatamente posible después de Kant y, en realidad, íntimamente estaba bien lejos —y ninguno podrá aducir una sola afirmación en contra— de tomarla por *toda la* filosofía, tal como luego realmente ha sido tomada. Si después de que la *Filosofía positiva* fue encontrada, la hice conocer a lo sumo con alusiones, entre otras cosas a través de las conocidas paradojas de un escrito polémico contra Jacobi, creo que tan recatada reserva es más bien digna de encomio que de tacha. Pues de este modo he dejado que una orientación, con la que yo no quería tener nada en común, se tomara todo el tiempo necesario para desarrollarse y darse a conocer, de manera que hoy nadie puede ya tener duda sobre ella y sobre mi relación con ella, mientras que probablemente de otra manera jamás me habría podido liberar de ella. Todo lo que yo hice contra aquella orientación fue dejarla y abandonarla a su propia suerte, ya que estaba firmemente persuadido de que tal tendencia iría con pasos rápidos hacia su propia fosilización y agostamiento.

[9. Relación de la filosofía de Hegel con la de Schelling]

La verdadera mejora que podía tocar en suerte a mi filosofía hubiera sido precisamente el ser circunscrita al significado simplemente lógico. Pero Hegel pretendió de modo todavía mayor<sup>[87]</sup> y más concreto que su predecesor haber aferrado lo positivo.

Se han corrido ideas del todo falsas sobre la relación entre nosotros dos. Algunos creen que yo he tomado a mal que éste haya ido más allá que yo. Pero precisamente ocurre lo contrario. Yo tuve todavía que superar muchas cosas de las que hoy ya nada se sabe y dominar aún todo el material que él encontró ya sujeto a conceptos; bien podía estar dispuesto a ser informado por él. Si realmente no podían escapármese los elementos enemigos, llenos de sentido y de genialidad, en toda la

construcción de Hegel, por otra parte yo vi también que Hegel se oponía con poder —por el verdadero bien de la ciencia— y con un modo de pensar verdaderamente profundo, a ciertos elementos falsamente geniales, en realidad débiles e incluso infantiles, que desviaban bajo la apariencia de pretendida simplicidad; elementos que Hegel encontró en la época que le precedió. Y así, mientras los demás oscilaban, él supo mantenerse firme, al menos en el método; y la energía con que desarrolló un sistema falso, sí, pero al fin y al cabo un sistema, hubiera podido, de haber sido aplicada a lo justo, aportar ventajas inestimables para la ciencia. Este aspecto es precisamente el que le ha dado eficacia de manera especial, como me di cuenta luego al ver que quienes lo exaltaban del modo más apasionado, exceptuando algunas frases hechas y términos manidos, hablaban demasiado poco de lo particular, poniendo en cambio siempre en evidencia que su filosofía era un *sistema* y precisamente un sistema acabado.

Por una parte, en esta exigencia incondicionada de sistema se manifiesta la altura a que la ciencia filosófica ha subido en nuestro tiempo. Se está persuadido de que nada puede ser conocido tomándolo aisladamente, sino únicamente en conexión y como miembro de un todo omnicomprensivo. Por otra parte, hay muchos que quieren a toda costa estar dispuestos (y con ello se sienten infantilmente felices) a agregarse a un sistema y aumentar así su propia importancia; pero luego es siempre mal asunto si surgen nombres de partidos o sectas o si son de nuevo revividos. Yo he tenido ocasión de ver ya alguno así, el cual, tomado en sí y aisladamente, no significa nada, pero que dándose el nombre de liberal o monárquico <sup>[88]</sup> se creía y aparecía a los demás como si fuera alguien.

Por lo demás no todos están llamados a ser creadores de un sistema. Se necesita un sentimiento artístico especial para no dejar que la tendencia a la originalidad nos arrastre hacia lo insensato o bizarro y para saber permanecer dentro de los límites de lo natural.

Hegel, quien en lo particular es tan agudo, por nada quedó tan abandonado como precisamente por este sentido artístico dirigido al todo; de lo contrario hubiera advertido el bloqueo del movimiento que se da, según él, entre la *Lógica* y la *Filosofía de la Naturaleza* y hubiera debido darse cuenta —por el modo mismo cómo la segunda se anuda a la primera— de que estaba fuera de camino. Yo no me cuento entre quienes buscan en general la fuente de la filosofía en el sentimiento; mas tanto para el pensar y descubrir filosóficos, como para el poético o artístico, el sentimiento debe ser la voz que avise ante lo innatural y confuso. Algún camino que conduce a lo falso le sería ahorrado a quien hace caso de él, siquiera por el mero hecho de que su sentimiento desconfía de lo ya hecho, alcanzable sólo en una conexión fatigosa y oscura. Quien

realmente quiere un sistema completo tiene que mirar en amplia perspectiva, a lo lejos, y no miopemente sólo a lo particular y más cercano.

La filosofía precedente no podía presentarse en sentido hegeliano como un sistema *incondicionado*; pero nadie podía reprocharle el hecho de no ser por ello sistema alguno. Ella no tenía necesidad *de ser* sistematizada, porque había nacido ya como sistema; su característica consistía precisamente en ser sistema. Que la representación exterior se hubiese desarrollado de modo más o menos escolástico podía aparecer como indiferente; el sistema estaba en la cosa y quien tenía la cosa tenía ya con ello también un sistema. Ciertamente es que esta filosofía no podía cerrarse en sí misma como un sistema absoluto que no deja nada fuera de sí; si bien ella misma, mientras la *Filosofía positiva* no había sido encontrada, no podía impedir que otros la hiciesen valer como la filosofía *simpliciter*. Al principio Hegel pareció reconocer la *pura naturaleza lógica* de esta ciencia. Pero si se tomaba en serio el significado puramente lógico, entonces la *Lógica* no debía ser para él solamente una *parte*.<sup>[89]</sup>

Esta filosofía entera, también la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu* tomada de su predecesor, habría debido tener para él carácter lógico, debía ser por tanto *Lógica* y, así, lo que él específicamente presentó como *Lógica* no debía haber sido algo tan equivocado como lo que en realidad es en su exposición. En vez de tomar como apoyo la verdadera y real lógica, desde la que hubiera podido avanzar, él hipostasía el concepto con intención de dar al movimiento lógico –el cual, aunque se tome independientemente de todo elemento subjetivo puede siempre solamente ser en el *pensamiento*– el significado de un movimiento objetivo, más aún, de un *proceso*.

Tampoco se liberó él de lo real, que mantuvo ya impedido a su predecesor; por eso acaba él imitando amaneradamente la postura de aquél, tomando expresiones de él que no están hechas para éste. El paso a la *Filosofía de la Naturaleza*, el cual en una filosofía que se mantenga puramente negativa puede ocurrir solo hipotéticamente (así la naturaleza se mantiene en la mera posibilidad; no se trata de aclararla como realidad actual, cosa que debe quedar reservada plenamente a otro ámbito de la filosofía), es presentado con expresiones tales (por ejemplo “la Idea se decide”; la naturaleza es una “caída” de la Idea) que o no dicen nada o en sus intenciones deben ser *iluminadoras* y por tanto implicar algo real, un proceso real, un acontecer.

Si el error de la primera exposición [de Schelling] fue no haber puesto lo positivo *fuera* de sí, tal exposición fue realmente superada por la siguiente (de Hegel), pero solamente por medio del perfeccionamiento pleno del error.

[10. El hegelianismo y la filosofía como «sistema»]

Retorno ahora a la opinión que algunos asumieron cuando oyeron de lejos hablar de la *Filosofía positiva*, a saber, que ésta debía ponerse completamente en *el lugar* de la *Filosofía negativa*, arrinconando a esta última y superándola. Pero realmente el asunto no fue jamás pensado así; y nunca se divulgó tan fácilmente una mentira como a propósito de aquella filosofía que, entre tanto, se me iba precisando como negativa. Fue una bella época aquella en que esta filosofía surgió, cuando por medio de Kant y Fichte el espíritu humano se afianzó en la verdadera libertad frente a todo ser y se sintió autorizado a preguntar no ya ¿"qué existe"? sino ¿"qué puede existir"?, y cuando contemporáneamente Goethe resplandecía como supremo ejemplo del perfeccionamiento artístico.

Así la *Filosofía positiva* no podía ser encontrada <sup>[90]</sup> ni desarrollada sin progresos correspondientes en la negativa, la cual ahora puede presentarse de manera muy diferente que hace 40 años. Bien sé que esta sencilla, fácil y sin embargo grandiosa arquitectura, dio inmediatamente con los primeros pensamientos el paso hacia la naturaleza y así, partiendo de la base más amplia, acabó en una especie de afilada punta que pretende llegar al cielo.

Bien sé que esta arquitectura, especialmente en su *completo* despliegue de las innumerables particularidades de que ella es capaz y exige, es comparable solamente a las obras maestras de la antigua arquitectura alemana. Es decir que tal arquitectura no puede ser obra de un solo hombre, de un solo individuo, más aún ni siquiera de una sola época —al igual que las catedrales góticas fueron completadas, después de que una generación anterior no pudiera terminarlas, por otra generación posterior de acuerdo con sus principios—. Mas a pesar de que yo sepa todo esto, espero sin embargo no irme del mundo sin haber fundamentado reciamente sobre sus verdaderos cimientos, y en cuanto me sea posible ahora, también haber construido el sistema de la *Filosofía negativa*.

Por lo que hasta aquí hemos dicho se comprende también hasta qué punto resultaba inútil defender o querer proteger contra mí la filosofía racional o negativa, como si yo nada quisiera saber de una filosofía de la razón pura. Además quienes se sentían llamados a ello, y muy concretamente creían deber asumir la protección de la filosofía hegeliana desde este punto de vista contra mí, luego no hacían en su mayor parte al menos lo más mínimo para oponerse a la *Filosofía positiva*; por el contrario en el fondo ellos mismos andaban buscando y *querían* algo de esa especie. Solamente estaban convencidos de que tal filosofía positiva tenía que ser edificada sobre la base del sistema hegeliano y que no podía

fundamentarse en ningún otro sistema; y pensaban que al sistema hegeliano no le faltaba ya sino ser desarrollado por ellos en positivo. Todo esto –así creían ellos– podía ocurrir en un progreso continuo y sin interrupciones ni inversión de marcha. Con ello probaban:

1) que de la filosofía precedente no habían tenido jamás un concepto exacto; de otro modo habrían debido saber que esta filosofía era un sistema completo, plenamente concluido en sí mismo, un todo que tenía un final *verdadero*,<sup>[91]</sup> es decir no un final que pudiera de nuevo ser superado según circunstancias contingentes –la conclusión final realmente debe permanecer firme–;

2) que no estaban ellos bien informados ni siquiera sobre la filosofía que pretendían corregir o desarrollar, la filosofía hegeliana, puesto que tal filosofía no tiene necesidad de ser desarrollada por ellos para ser positiva; ella misma ya ha dado más bien este paso, y precisamente en ello está el error: en querer ser al mismo tiempo una filosofía dogmática, es decir, algo que según su propia naturaleza y origen no podía ser. Especialmente creían ellos (probablemente formándose una opinión por un indeterminado oír decir) que la *Filosofía positiva* es la que parte del Dios personal; y el Dios personal era lo que ellos pensaban alcanzar por medio del desarrollo de la filosofía hegeliana como contenido *necesario* de la razón.

No sabían ellos que Kant, como también luego la filosofía surgida de él, ya había alcanzado a Dios, como contenido *necesario* de la razón: sobre este punto ya no había polémica alguna ni duda; la cuestión no se refería ya al *contenido*. Por lo que a Hegel se refiere, éste se enorgullecía precisamente de tener a Dios como Espíritu absoluto en el final de su filosofía. Ahora bien, ¿se puede pensar un Espíritu absoluto que no sea al mismo tiempo personalidad absoluta, un ser absolutamente consciente de sí mismo? Probablemente ellos opinaban que este Espíritu absoluto no era precisamente una persona libremente agente, un creador libre, etc. Ciertamente el Espíritu no podía ser todo esto; podía ser solamente lo que viene al final, *post festum*, después que todo está ya hecho y que ya nada le queda por hacer, como quien resume en sí todos los momentos del proceso, momentos que se dan previamente a él e independientes de él. Pero esto realmente ya lo había percibido al final Hegel también y en posteriores *añadiduras* había puesto este Espíritu absoluto como determinándose libremente en la creación de un mundo y como saliendo de sí mismo con libertad frente al mundo. Pero aquellos llegaron demasiado tarde a esta perspectiva. No podían decir que la filosofía hegeliana presentaba un pensamiento imposible acerca de la creación del mundo; puesto que, por el contrario, querían llegar a la creación precisamente con esta filosofía.

Su presunto perfeccionamiento de la filosofía hegeliana era, pues, exactamente, como se suele decir, *moutarde après diner*, y hubiera sido tan necesario preocuparse de Hegel contra estos discípulos suyos,<sup>[92]</sup> como sentirse uno inclinado a defenderlo del insulto que se le hacía cuando otros pensaban poder hacer interesante para una parte del público su filosofía con frases sentimentalistas y pietistas dignas de compasión y capaces de suscitar en un pensador vigoroso solamente tristeza y asco, queriendo incluso meter por la fuerza ideas tomadas de otras fuentes en el estrecho vaso que de nuevo las arroja fuera.

[11. *Relación de fundamentación entre Filosofía negativa y positiva*]

El argumento fundamental de estos defensores de Hegel, los cuales al mismo tiempo pretenden, sin embargo, ser sus correctores, es éste: una filosofía racional es algo en sí necesario, indispensable especialmente para la fundamentación de una *Filosofía positiva*. Contra esto habría que decir que para la *culminación* de la filosofía son necesarias ambas, la positiva y la negativa. Pero la positiva no ciertamente en *el* sentido que aquellos creyeron, es decir, no en el sentido de que esté fundamentada por la negativa, que sea una mera continuación de la negativa; puesto que en la *Filosofía positiva* tiene lugar otro *modus progrediendi* completamente *diferente*, en cuanto que aquí incluso la forma del desarrollo es radicalmente diferente. Sería necesario que la *Filosofía positiva* fuera fundamentada por la negativa únicamente en el caso de que la *Filosofía negativa* consignase a la positiva su objeto como algo ya conocido, con el que la otra ahora pudiera iniciar sus propias operaciones. Pero no es esto lo que ocurre.

Lo que se convierte en objeto propio de la *Filosofía positiva* está en la otra como aquello que no es ya cognoscible. En la negativa todo es cognoscible solamente en cuanto tiene un *prius*; mientras que este objeto último no tiene ningún *prius* en el sentido que todo lo demás lo tiene. Aquí la cosa se invierte: lo que en la filosofía puramente racional era el *prius*, aquí se convierte en el *posterius*. En su final la filosofía negativa contiene la exigencia de la *Filosofía positiva* y, siendo aquella precisamente consciente de sí misma, comprendiéndose plenamente a sí misma, tiene la exigencia de poner fuera de sí la *Filosofía positiva*. En este sentido podría decirse que la negativa fundamenta por su parte a la positiva; pero la positiva no tiene al revés la exigencia *de ser* fundamentada por aquella.

La fundamentación que reconocemos perfectamente desde *el lado* de la *Filosofía negativa* (pero no desde el punto de vista de la positiva)<sup>[93]</sup> no hay que tomarla como si el final de la *Filosofía negativa* fuera el co-

mienzo de la positiva. La cosa no es así. La negativa entrega a la positiva lo que en aquella es último sólo como *tarea*, no como *principio*.

Pero, se dirá, entonces propiamente la positiva es fundamentada por la negativa, si recibe de ella su tarea. Ciertamente; pero los medios para hacer frente a su tarea debe la *Filosofía positiva* creárselos por sí sola. Si la primera llega hasta la exigencia de la segunda, esto ocurre en realidad solamente en su *propio* interés, para encontrar su propia conclusión, sin que empero con ello la positiva deba necesariamente recibir de la otra su propia tarea o deba ser fundamentada por ella.

La positiva puede comenzar puramente por sí misma, por ejemplo, con la mera afirmación: yo quiero lo que está *por encima* del ser, lo que no es el simple ente, sino más que él, el *señor* del ser. Y es que está autorizada a partir de un simple querer en cuanto filosofía, es decir, en cuanto ciencia que se determina libremente a sí misma su propio objeto, como filosofía que ya en sí misma y según su propio nombre es un querer. Su tarea la puede recibir ella *simplemente* también de sí misma y darse a sí misma por tanto su propio comienzo real; puesto que éste es de tal naturaleza que no exige ninguna previa fundamentación, siendo un inicio absoluto y que se pone a sí mismo. <sup>[94]</sup>





## LECCIÓN SEXTA

### [RAZÓN IDEAL Y RAZÓN REAL]

[1. *La unidad de la filosofía y el sentido de dos filosofías (negativa y positiva)*]

La objeción fundamental contra la distinción entre *Filosofía negativa* y *Filosofía positiva* es, sin duda alguna, ésta: la filosofía debe ser una sola pieza entera, no puede haber dos filosofías. Antes de hacer esta objeción, sería preciso intentar saber si la *Filosofía negativa* y la positiva son realmente dos filosofías distintas o si tal vez ambas son una única filosofía, los dos lados de una única y misma filosofía, de una filosofía única en dos ciencias distintas pero correspondientes necesariamente entre sí. Vamos a tratar de decidirlo en la siguiente exposición. Por lo pronto nótese solamente que la oposición que está en la base de esta distinción existía ya desde hace mucho tiempo y precisamente en los sistemas racionales que pretendieron conciliar lo irreconciliable. No somos, pues, nosotros quienes por primera vez hemos creado esta oposición; nuestra intención es, más bien, superarla para siempre por medio de una neta separación.

¿De dónde proviene, pues, sino de este doble aspecto de la filosofía, tal vez única a pesar de todo, el hecho de que en el pasado siempre haya resultado tan difícil, más aún imposible, dar una definición satisfactoria de la filosofía; es decir una definición tal que expresara al mismo tiempo también el modo de proceder, el *modus procedendi* de la misma? Si, por ejemplo, se la define como ciencia que se encierra en el pensamiento puro, es decir, en el pensamiento —aquí al mismo tiempo— necesario, entonces ésta sería una definición <sup>[95]</sup> plenamente aceptable por la *Filosofía negativa*.

Pero si se la toma como una definición absoluta, ¿cual es entonces la consecuencia necesaria? Como la filosofía en general no puede rechazar el discurrir y dar también respuesta sobre la *existencia* real y efectiva de la naturaleza y del mundo, no puede ocuparse meramente de la esencia de las cosas, entonces la consecuencia será, si queremos ser coherentes, que será necesario defender que también en la realidad efectiva todo se relaciona sólo lógicamente y que libertad y acción se reducen en definitiva a nada. Pero contra esto se rebela la naturaleza extralógica de la existencia de manera tan decisiva que justo quienes, siendo

consecuentes con sus propios conceptos, explican el mundo incluso en su existencia como consecuencia meramente lógica de una necesidad originaria, luego, a la hora de la verdad, no quieren expresarlo abiertamente, sino que más bien, abandonando incluso la posición del pensamiento puro, echan mano de expresiones que no corresponden en absoluto a su propio punto de partida; más aún: son imposibles desde allí.

El asunto es por tanto el siguiente: ambas son necesarias; una ciencia que abarque la esencia de las cosas, el contenido de todo ser y una ciencia que dé a conocer la existencia real de las cosas. Esta oposición está ahí ante nosotros ya; y no puede escabullirse uno suprimiendo una cualquiera de estas dos tareas; menos todavía mezclando las tareas. De una tal solución saldría solamente confusión y contradicción. No queda, pues, sino admitir que cada una de estas tareas debe ser expuesta y desarrollada por sí misma, es decir, en una ciencia específica; lo cual, sin embargo, no impide mantener una conexión, más aún, la unidad de ambos. Uno puede todavía quedar maravillado de que aparezca una especie de doble cara de la filosofía, puesto que se puede comprobar (y esto es un punto fundamental, sobre el que quisiera detenerme más despacio) que de siempre ambas líneas han existido una junto a otra en la filosofía y que si bien entraron a veces en conflicto y tensión, a pesar de todo la una se ha mantenido siempre junto a la otra.

[2. *La filosofía racional en los pensadores jonios*]

Aristóteles, que es la fuente principal para la filosofía de la antigüedad, habla a menudo de un tipo de filósofos que él llama *teólogos*.

Aunque suponemos <sup>[96]</sup> que él se refería con tal denominación sobre todo a los filósofos de la antigüedad que se encontraban todavía bajo inspiración de la Mitología o que, más allá de los asuntos de la naturaleza y del uso del entendimiento humano, afrontaban argumentos religiosos, particularmente las tradiciones mitológicas, como los llamados Órficos o los autores de los *palaiw'n lovgwn*, que de vez en cuando son mencionados por Platón, sin embargo también Aristóteles habla en un pasaje del libro XIII de la *Metafísica* de filósofos de su tiempo, a los que designa con el mismo nombre (se habla allí de *qeolovgw tw'n nu`n tisi* y con tal denominación sólo podía entenderse quienes refieren el mundo a Dios, es decir filósofos dogmáticos, de los que los demás podían distinguirse solamente por el hecho de pretender explicar todo el mundo meramente natural partiendo de la razón. A estos últimos, antes que nadie, pertenecieron sin género de dudas los físicos jónicos, concretamente Heráclito, cuya doctrina de que nada *es*, que nada permanece, sino que todo meramente discurre y pasa o se *mueve* como en un río: ta;

o[nta ijevnai te pavnta kai; mevnein oujdevn como Platón formula esta doctrina, o: o {{{{{{ti pajnta cwrei` que todo desaparece o que todo deja siempre puesto a algo diferente, en el fondo describe solamente la «Ciencia de la razón»: la razón no se para en nada, porque lo que había sido determinado como sujeto, en un primer momento, luego pasa a ser objeto en un segundo momento y por lo tanto de hecho *desaparece* y cede el puesto a otra cosa, la cual, a su vez, no está destinada a permanecer, sino a ceder su puesto a otra más elevada, hasta que no se alcance lo que ya no se refiere como un ente a nada y por lo tanto no puede cesar ni ceder.

Muy especialmente pertenecieron a este grupo de filósofos racionales los eléatas, a quienes Aristóteles echaba en cara particularmente que ellos, mientras su ciencia es solamente lógica, a pesar de ello querían también igualmente dar *explicaciones* reales con ella. Viendo esto Aristóteles observa que la filosofía eleática provoca vértigo y no asegura ninguna ayuda, puesto que el mero movimiento <sup>[97]</sup> en el pensamiento excluye todo acontecimiento real.

Por ello, si tal movimiento meramente lógico quiere a pesar de todo ser realmente aclaratorio, ya no puede seguir apareciendo como movimiento que dé algún paso hacia adelante, sino que permanece quieto (porque lo lógico no puede ser un movimiento real del acontecer; todo se desenvuelve más bien en el pensamiento, y así si lo lógico se toma como aclaración o revelación real, tal revelación se tiene que manifestar como incapaz de alcanzar nada real y no puede sino estar fija sin dar un paso real) y así es como se produce vértigo, como en todo movimiento rotatorio alrededor de un punto fijo<sup>11</sup>.

[2. Contrapeso de Sócrates : el saber que no sabe]

Ya Sócrates había dirigido la dialéctica, desarrollada por él hasta el más alto nivel y que para él bien lejos de ser algo positivo, lejos de querer significar por sí misma algo, significaba solamente un instrumento de destrucción, no solamente contra los sofistas, es decir, contra el aparente saber subjetivo-lógico, sino en la misma medida contra el aparente saber racional con pretensiones de objetividad de los eléatas. Así ha entendido correctamente e íntimamente unidos sofistas y eléatas según él.

Su dialéctica fue válida tanto para la superficialidad y ligereza de los sofistas como para la ampulosidad de los eléatas. En este sentido Plutarco

---

<sup>11</sup> No podemos enumerar a los pitagóricos ni entre los teólogos ni entre los racionalistas; pero debemos reconocer que ellos trataron de unir a ambos, aunque no es fácil precisar cómo llevaron a cabo tal unión.

dijo de Sócrates: él ha vuelto a aventar en sus adversarios la ampulosa y la fatuidad como una especie de humo en la filosofía (tu `fovvvn w{"per tina; kapno;n filosofiva"). El medio adecuado para tal fin fueron los interrogantes que a nosotros nos pueden parecer meras preguntas infantiles (e incluso, entre otras cosas, aburridas), pero que tenían el objetivo, como por medio de una dieta, de volver a hacer de nuevo capaces para el verdadero saber a quienes habían sido hinchados por el saber aparente de los sofistas y la ampulosa de los eléatas; como un médico inteligente que, si piensa emplear medios fuertes sobre un cuerpo enfermo, primero emplea remedios purificadores, para que no ocurra que en vez de estimular el principio vivificador y *restaurador* del organismo, estimule la causa originante de la enfermedad y, avivándola en su eficacia, refuerce el mal en vez de debilitarlo y extirparlo. Especialmente frente a este saber aparente Sócrates se expresa así: la diferencia entre él y los otros consiste en que estos tampoco saben nada, pero creían <sup>[98]</sup> saber algo; mientras que él los aventajaba en que era consciente de no saber nada.

A propósito de esta célebre frase es necesario notar que Sócrates no se declara a sí mismo vacío de *todo* saber, sino precisamente del saber del que los otros se vanagloriaban y en virtud del cual creían saber; también él se atribuye este último saber; pero añade que él es consciente de que este saber no es un *saber real*.

Así, esta frase de Sócrates se presenta ya desde el comienzo bajo un aspecto diverso del que comúnmente ha tomado para muchos en épocas recientes, los cuales quisieron también dar la apariencia del no-saber socrático y *comenzaron* con la confesión del no-saber y pretendieron tranquilizarse ya desde el comienzo con el no-saber. Al no-saber socrático debe preceder un grande y bien relevante saber, un saber del que vale la pena decir que no *es* un saber o que con ello no se sabe nada. El no-saber debe ser una *docta ignorantia*, una *ignorance savante*, como ya lo dijo Pascal. Sin un gran saber anterior la afirmación de que no se sabe nada es simplemente ridícula; pues ¿qué hay especialmente de extraño en el hecho de que quien no sabe nada asegure que no sabe nada? Sería más bien extraño en el caso de que supiera algo; que no sabe nada se puede creer sin necesidad de esa aseveración y por tanto no hay necesidad de preocuparse, anunciándolo a los demás.

Entre los juristas tiene valor la sentencia: *Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium*. Entre los doctos por el contrario: *nemo praesumitur doctus*, etc. Pero si el sabio dice que no sabe nada, esto tiene todo un otro sentido y suena diferente.

En su declaración de no-saber, pues, Sócrates presupone un saber. La pregunta debe ser, por tanto: ¿cual es *este* saber que él se atribuye *a sí mismo* y lo mismo a los demás filósofos y que, sin embargo, para él es un

no-saber, es decir, tal que con él Sócrates *sabe* que no sabe? Tratemos ante todo de transformar esta determinación negativa del saber que no sabe en otra positiva. *Pensar* no es todavía en modo alguno saber; por tanto podremos llamar al saber que no sabe un saber *pensante*, podremos llamar a la ciencia que no sabe mera *ciencia de pensamiento*. Tal es por ejemplo la geometría, a la que por ello Platón indiscutiblemente, en su célebre genealogía de las ciencias (Rep. VI), no computa <sup>[99]</sup> como *ejpisthvmh* sino como *divanoia*.

El saber que, según su propio testimonio, Sócrates tiene en común con los otros, pero que él considera como no-saber, podría ser la pura «Ciencia de la razón», que él conocía tan bien, mejor aún incluso que los eléatas, de quienes se distinguía precisamente en esto: que ellos querían hacer del saber lógico un saber *que sabe*, mientras que según Sócrates puede valer solamente como saber que no sabe.

Pero ahora avancemos un paso más. *En cuanto que* define la ciencia que es *solamente* en el pensamiento como ciencia que no sabe, con ello sitúa fuera de ésta (al menos como idea la debe él poner) una ciencia que sabe, es decir una ciencia positiva; y así, el reconocimiento de su no-saber adquiere un sentido positivo. Es decir, uno puede reconocerse a sí mismo como no sabedor o bien en relación con una ciencia ya existente realmente, de la cual se dice solamente que ella propiamente no es un saber, o bien en relación a una ciencia que todavía uno no posee y que al mismo tiempo es previa y la tenemos ante nosotros. Manifiestamente en Sócrates se dan ambos casos. En relación al saber meramente lógico se expresa él en el primer sentido; pero con ello presupone ya otro saber y si en relación a este saber ulterior él se reconoce como ignorante, entonces este no-saber ulterior tiene *nuevamente* un significado bien diverso del que normalmente se suele sospechar. Una cosa es ser ignorante por no saber nada, como carencia de toda ciencia, y otra cosa diversa es ser no sabedor por sobreabundancia de lo que hay que saber. En este sentido ciertamente Sócrates era uno de los que tenían derecho a enorgullecerse de no saber nada. Y es iluminador el hecho de que no todos puedan imitarlo en esto.

Evidentemente Sócrates suponía un saber respecto del cual la mera «Ciencia de la razón» se comporta como un no-saber. No es este el lugar adecuado para exponer minuciosamente lo que este gran hombre, tan singular en su especie, quería, el cual no en vano se atrajo el odio y la aversión de los sofistas de todo tiempo, incluso de los tiempos más recientes. Sobre su señorío interior reposa todavía un velo que aún no ha sido levantado del todo. Pero sí tenemos ante nosotros algo que nos permite ya deducir que su espíritu supo elevarse hasta los límites de lo meramente lógico y de lo positivo. Muestra no despreciable <sup>[100]</sup> de ello es la aplicación histórica que él acostumbra a dar a todo lo que para él es

*doctrina* o merece el nombre de doctrina; por ejemplo subsistir después de la muerte.

[3. *El paso a lo positivo en Platón y Aristóteles*]

Dejando de lado la Mitología vulgar, trató de encontrar en su lugar una síntesis histórica *superior*, como si solamente en ésta pudiera darse un verdadero saber real. Pero, sobre todo, prueba de lo dicho constituye el hecho de que el discípulo suyo de mayor y más rica inteligencia, Platón, es dialéctico a lo largo de todas sus obras; pero en su punto más alto y esclarecedor de todas ellas, —a este propósito cita Schleiermacher al menos el *Timeo* (¿o es que sería esta una obra a la que el filósofo y poeta habría sido impulsado por el ímpetu juvenil?)—, como quiera que estén a este propósito las cosas, en el *Timeo*, Platón se convierte en histórico e irrumpe, con fuerza violenta ciertamente, en lo positivo. Y lo hace de modo tal que el rastro del procedimiento científico es apenas, o muy difícilmente, detectable. Se trata más de una ruptura con el momento precedente (es decir, con el dialéctico) que de un paso a lo positivo. Sócrates y Platón se comportan ambos, en relación a lo positivo, como confrontados a algo futuro, es decir, toman postura profética en relación a ello.

En Aristóteles la filosofía se purificó por primera vez de todo elemento profético y mítico; pero precisamente Aristóteles aparece luego como maestro de ambos, por el hecho de haberse desvinculado de lo meramente lógico y haberse dedicado por el contrario a lo positivo alcanzable por él, es decir a lo empírico en el más amplio sentido de la palabra, donde el hecho de «*que*» algo exista es lo primario y el «*qué*» (lo que eso es) ocupa el segundo puesto.

Aristóteles se desvincula de lo lógico en cuanto ello quiere ser *esclarecedor* y por tanto positivo: *logikw*", *dialektikw~*" y *kenw`*" (vacío) son aquí para él expresiones equivalentes. Rechaza a quienes, mientras están meramente en lo lógico (*ejn toi`" lovgoi*"), a pesar de todo quieren aferrar la realidad efectiva. Extiende incluso esta crítica al *Timeo* de Platón y a la doctrina concreta de la *mevqexi*", de la participación de las cosas en las ideas. Esta doctrina conservaría un sentido justo si se entiende lógicamente, es decir, sólo en el sentido de que, por ejemplo, algo bello, algo bueno (lo que se da únicamente por medio de la experiencia), no son sin más lo bello y lo bueno mismo, sino solamente son un bello y un bueno <sup>[101]</sup> a través de la participación en lo bello y en lo bueno mismo.

Pero si la *mevqexi*" se convierte ahora en una aclaración o explicación del devenir, del efectivo ocurrir real de las cosas, entonces surge el error

de que con algo que tiene un mero significado lógico se busca una explicación real de las cosas. En tal sentido Aristóteles tiene razón cuando objeta a Platón que no puede pronunciar palabra alguna inteligible sobre el modo en que son participadas las ideas por las cosas concretas. Aristóteles llama vacía a toda esta doctrina platónica de la "meqexi", refiriéndose solamente a su pretensión de *explicación* real, de la que luego no es ella capaz, y usa para ella la palabra kenologeîn.

[4. El vínculo entre la Filosofía negativa y la aristotélica]

Pero en general él contrapone a quien filosofa lógicamente el hecho de que entre la necesidad lógica y la realidad efectiva existe un abismo insalvable. Precisamente a estos echa en cara la confusión que surge cuando se confunden el orden lógico y el orden del ser, y entonces luego inevitablemente se confunden las causas reales del *ser* con los principios meramente formales de la *ciencia*. Por ello ahora tenemos que decir que por mucho que la vía de Aristóteles difiera de la vía negativa, sin embargo en lo esencial de los resultados nada viene a concordar tanto con la *Filosofía negativa* bien entendida como precisamente el espíritu de la doctrina de Aristóteles. De qué modo es esto posible quedará aclarado suficientemente llevando a cabo una dilucidación de ambos métodos, que por lo menos aportará una luz nueva sobre el camino que hemos recorrido hasta ahora.

[5. Compatibilidad de la Filosofía racional con la experiencia]

Hago notar, pues, que aquel racionalismo o *Filosofía negativa*, cuanto de hecho es algo puramente *a priori*, tanto menos es algo lógico en el sentido que Aristóteles atribuye a la palabra. Pues lo *a priori* no es, como Hegel lo entendió, lo lógico vacío, un pensar que tiene como contenido de nuevo meramente el pensar, con el que sin embargo desaparece ya el pensar real, como con la poesía sobre la poesía desaparece la poesía. Lo *verdadero* lógico, lo lógico en el pensar real, tiene en sí una relación necesaria con el ser, se refiere al contenido del ser y da necesariamente <sup>[102]</sup> el paso a lo empírico.

La *Filosofía negativa*, por lo tanto, en cuanto apriorística, no es meramente filosofía lógica en el *sentido* de que ella excluya el ser. Pues realmente el ser es, solamente como potencia, contenido del puro pensar. Pero lo que es potencia por naturaleza propia está dispuesto a dar el salto al ser. Por la naturaleza de su contenido, pues, el pensar es impulsado fuera de sí mismo. Lo que ha dado el paso al ser no es ya ciertamente contenido del mero pensar, se ha convertido en objeto de un conocer

(empírico) que va más allá del mero pensar. El pensar llega en todo punto a la coincidencia con lo que se hace presente por la experiencia. Así, pues, en todo punto lo que ha dado el paso al ser es abandonado por el pensar; ha servido solamente al pensar como peldaño para algo superior. Con esto más elevado ocurrirá algo semejante; una vez concebido, será abandonado por el pensamiento (el cual se asegura solamente de su *contenido* y lo comprende conceptualmente) y de nuevo será entregado a otro conocer, al empírico. De este modo en todo este movimiento el pensamiento propiamente no posee nada *para sí*, sino que todo indica hacia un conocer extraño, a la experiencia, hasta que llegue a lo que no puede ya ser fuera del pensamiento y que es permanente en el pensar; con lo cual por tanto el pensar llega a sí mismo, es decir se ve a sí mismo como pensar libre, desvinculado entonces del movimiento *necesario* y con el que ahora precisamente comienza la ciencia del pensar libre, es decir, del pensar que ya no está, como en la *Filosofía negativa*, sujeto a un movimiento necesario. Por tanto, la filosofía racional, por su naturaleza misma, se opone tan poco a la experiencia que más bien, como Kant lo había dicho a propósito de la razón, en realidad no va *más allá* de la experiencia; y donde la experiencia encuentra un punto final, también aquélla lo reconoce como su *propios* límite, dejando lo último como no cognoscible. También la filosofía racional es, según la materia, empirismo, es solamente empirismo *a priori*.

Pero del mismo modo que hemos visto que lo apriórico no excluye lo empírico, sino que más bien tiene con ello una relación necesaria, igualmente a su vez lo empírico no es libre de lo apriórico, <sup>[103]</sup> sino que más bien tiene mucho de esto último en sí y está, para expresarlo de algún modo, con un pie en lo *a priori* plenamente, no solamente en cuanto que en todo empírico hay formas universales y necesarias, o sea precisamente formas *a priori*, sino también porque, no menos que la *esencia*, el determinado «*qué*» de una cosa es un *a priori* que pertenece a lo empírico solamente en cuanto es existente real y efectivamente. Su esencia es algo que en la ciencia plenamente realizada hay que alcanzar *a priori*; sólo el hecho de que exista es empírico y reconocible solamente *a posteriori*.

Mas, precisamente por esto, del mismo modo que hay un camino de lo lógico a lo empírico, también hay una vía, de lo empírico a lo lógico, para llegar a lo lógico innato inmanente en la naturaleza. Este camino lo recorrió Aristóteles hasta donde era posible en su tiempo, en cuanto que consideró como objetos de su búsqueda analítica no solamente la naturaleza entera en la medida que le era accesible a él, no solamente las relaciones morales y políticas del género humano y de su tiempo, sino también los conceptos y las categorías universales en su continua aplicación, en el uso real de las mismas por el entendimiento, no ya en su



concepción abstracta. Además Aristóteles trató la historia entera de la filosofía hasta su época y así gradualmente llegó hasta la meta última de la ciencia primera, a la *prwvth episthvmh*, a la filosofía primera. Pero precisamente en este camino, y especialmente en el *punto final* del mismo, Aristóteles se debe encontrar también con la *Filosofía negativa*.

[6. *El tema de Dios en la Metafísica aristotélica y en la Filosofía positiva*]

Siguiendo al Estagirita hasta lo más profundo de donde parte, se ve que comienza su progresión ascendente con la *potencia* (correspondiente al inicio), en la cual toda oposición está todavía implicada. Esta progresión se concluye en el acto, que, por encima de toda oposición y, por lo tanto, por encima de toda potencia es la entelequia pura. Entelequia es para él lo que para nosotros es el acto, lo opuesto a la *duvnamí*". Del seno de la indeterminación e infinitud de la potencia, de lo posible, la naturaleza se va levantando gradualmente hacia su meta final, por la que, como Aristóteles dice, es atraída.

Respecto del momento siguiente, como él dice, el precedente está todavía <sup>[104]</sup> solamente como potencia, como no-ente. Por ejemplo, en la *Filosofía de la Naturaleza* la materia en relación con la luz es todavía solamente objeto y ambas son en relación al principio orgánico no-entes a su vez. Siempre, dice Aristóteles, el precedente está en el siguiente como potencia o según la potencia: *ajei; ga;r ejn tw/~ ejfexh~" uJpavrcei dunavmei to; provvteron*. Todo punto, todo límite de una serie es la meta o fin de la serie precedente; por lo que todo miembro de la serie es, en su peldaño, causa final de todo. Como la serie no puede perderse en lo infinito, el movimiento ascendente de la naturaleza no puede extraviarse en el vacío; debe haber un fin último del camino que va *a potentia ad actum* y esto incluso en el sentido de que el inicio es potencia pura y por lo tanto el fin acto puro. Conforme se va acercando el final, el ser domina sobre el no-ser, el acto sobre la potencia. Sucesivamente toda *u{lh* (equivalente a potencia) va siendo eliminada; lo último ya no es potencia, sino *tov ejnergeiva o[n*, la potencia puesta ya plenamente como acto. Esto último, a su vez, no es un miembro de la serie, como todo lo demás, sino aquello que es ya independiente de la serie entera, el ente para sí. Aristóteles lo pone como lo realmente ente (y no simplemente, como la *Filosofía negativa*, solamente como idea). Aquí radica pues la distinción.

Pero Aristóteles tiene esto último como lo realmente ente sólo porque para él toda su ciencia se fundamenta sobre la experiencia. Aristóteles posee todo este mundo –que la filosofía racional posee solo en el pensamiento– como el ente; pero todavía no trata de la *existencia*. La existencia, en esta perspectiva, es más bien, por así decir, lo contingente

y tiene para él valor solamente en cuanto que ella es aquello de donde él saca el «*qué*» de las cosas. La existencia es para él mero presupuesto. Su fin propio es la esencia, el «*qué*» de las cosas; y la existencia es solamente punto de partida. Por tanto, para él, lo último, si bien es también el ente real y efectivamente, es lo que por su *naturaleza* (y es con esta propiamente con la que se confronta) es ya puro acto. Ahora bien, justo esto, que según su propia naturaleza es el ente como acto, es lo último de la filosofía racional y negativa.

Así, Aristóteles *no* hace uso alguno de lo último <sup>[105]</sup> (*de Dios*) en cuanto existente realmente, sino que evita esto explícitamente, determinando siempre a Dios como causa final únicamente (como *ai[tion telikovn no poihtikovn*) y así no trata de hacerlo nuevamente principio real eficiente, a pesar de tenerlo ya como realmente existente. Sigue siendo para él *fin* y no piensa en ponerlo como inicio, como principio de una explicación real.

Todo el movimiento del devenir es solamente movimiento *hacia* este fin; no brota aquél *de* éste como de su principio; y *si* necesita de este último elemento como principio de explicación para la realidad efectiva, por ejemplo, para el movimiento del cielo, él no explica este movimiento por un movimiento o una acción de aquella *ejnergeiva/ o[n*, sino por un impulso, un deseo, *o[rexi"*, que las naturalezas inferiores, los astros, sienten hacia lo más elevado. Para él, Dios es causa del movimiento solamente *wJ" tevlo" aujto;" ajkivnhto"*, de modo que Dios mismo es con ello inmóvil.

Este *aujto;" ajkivnhto"*, ha sido entendido hasta los tiempos más recientes como que a su vez no es movido *por ningún otro*. Pero no hay que entenderlo así, sino en el sentido de que él no se mueve tampoco a sí mismo, no obra, de modo que él, a pesar de tener causalidad, sin embargo permanece inmóvil; obra, pero sin entrar en movimiento, puesto que obra solamente como causa final, como aquello *a lo que* todo por sí tiende. Dios se comporta entonces como el objeto de un deseo, *wJ" ejrwvmenon* (así lo dice expresamente el mismo Aristóteles), como algo amado por nosotros, hacia lo que caminamos o al que nos asimos, que nos mueve sin ser él mismo movido. Separado (como para él es este Dios inmóvil), incapaz de toda acción hacia el exterior (*a[prakto" ta;" e[xw pravxei"*) puede solamente pensar perpetuamente y pensar solamente a sí mismo: es *eJautovn now`n*.

Lo último es para Aristóteles puro acto, de tal manera que, para él, Dios propiamente ya no es *nou~"* separado de la *novhsi"* (del pensar real), ya no es mera potencia del pensar. Para Aristóteles, aquél es puro e incesante *actus* de pensar (pero de un pensamiento que no es sin contenido). Por tanto le resulta difícil decir qué es lo que aquél piensa (pues si para nosotros los hombres es realmente inadmisibles pensar al-

gunas cosas, <sup>[106]</sup> como nos es mejor no ver algunas cosas que verlas – bevltion e {nia mh; oJra~n–, más todavía lo debe ser con Dios).

Por este motivo sostiene que Dios se piensa siempre solamente a sí mismo. Hay que afirmar, pues, solamente que este acto es un acto *infinito*, que en él no hay nada que en lo infinito le sea extraño (ningún objeto que lo límite). Basándose sobre esto habla Aristóteles de una *nohvsew* "novhsi", que es solamente contenido de sí misma <sup>12</sup>. <sup>[107]</sup>

La filosofía de Aristóteles es filosofía lógica que parte, sin embargo, del ente ya dado y, por tanto, de la experiencia. Su comienzo es la experiencia, su fin el pensar puro, lo lógico en el sentido más elevado de la palabra; su plenitud es, sin embargo, un espíritu preparado a través del fuego del más puro análisis, purificado de todos los elementos de la naturaleza y del espíritu humano.

Los neoplatónicos, que pertenecen ya al movimiento de transición a otra época y están ya influidos por el cristianismo en vías de expansión o ya existentes, fueron los que intentaron resucitar el camino hacia la *Filosofía positiva*, la cual, ya presente en Platón, había quedado reprimida en Aristóteles. Este no podía admitir una *Filosofía positiva*, la cual estaba ya en Platón presente como mera anticipación, no habiendo encontrado él el paso científico a la misma. Incluso ahora todavía la vía de Aristóteles para llegar desde lo empírico –lo dado como existente en la experiencia– a lo lógico, al contenido del ser, sería la única vía que permitiera alcanzar sin la *Filosofía positiva* un Dios *realmente* existente.

---

<sup>12</sup> Por el contrario, es muy difícil admitir que la dicha divina consista, según Aristóteles, en el hecho de que Él filosofe perpetuamente al modo hegeliano. A mediados del siglo pasado, después de la aparición de Lessing y Klopstock, los alemanes se alegraron de tener ellos también una literatura propia. Muchos críticos y poetas especialmente fueron unidos de modos diferentes a estos dos; luego también la historia y la filosofía tuvieron cabida en obras universalmente reconocidas (ya que la literatura de un pueblo en sentido estricto abraza la poesía y la crítica de la misma, la historiografía y también la filosofía). En tales circunstancias comenzaron las comparaciones y pronto no faltaron ya a los alemanes un Homero, un Tirteo, un Teócrito y un Tucídides alemanes, ni, en fin, bastantes Platones (para la gente el Platón alemán fue en un momento Herder, en otro Jacobi). Pero ¿dónde estaba el Pitágoras alemán, el Heráclito alemán? ¿Debía tal vez ser Leibniz el primero y Böhme el segundo? ¿Dónde estaba el Aristóteles alemán? Nadie tenía mayor derecho a ser llamado así que Kant. Sin embargo, una filosofía reciente ha pretendido pasar como "aristotélica". Esta filosofía hablaba de un movimiento *circular* de la vida divina, en cuanto que Dios descende perpetuamente al ser más bajo y más privado de conciencia (y eso incluso sería lo Absoluto, pero un Absoluto cerrado como una ostra, ciego y sordo). Pero Dios continuamente descende de nuevo para volver a levantarse y subir ininterrumpidamente a peldaños siempre más altos hasta la conciencia humana, donde agotando en su esfuerzo su propia subjetividad llega a ser espíritu absoluto; es decir, solamente ahora deviene propiamente Dios. Debo reconocer que entre todos los filósofos que se han hecho notar, aquellos que sostienen un tal movimiento circular me parecen los más antiaristotélicos y dudo, por tanto, que una persona razonable pueda ver en una tal doctrina la palabra última de la filosofía alemana, como en Aristóteles había sido ya logrado el vértice de la filosofía antigua, que terminaba con esta unión del todo excepcional de lo lógico con lo realmente efectivo. (Compárense estas últimas discusiones sobre la teología de Aristóteles con lo dicho en la *Introducción a la filosofía de la Mitología*, p. 559, nota).

Mas si nos queremos quedar satisfechos con el Dios logrado aristotélicamente, entonces deberemos ser también capaces de la negación aristotélica, de permanecer firmes en el *Dios* como *fin*, sin quererlo tener luego como causa productora. Pero tal Dios no correspondería a las exigencias de nuestra conciencia, ante la cual se abre un mundo que Aristóteles no conocía. No pretendo referirme solamente al cristianismo. Pues realmente también la religión mitológica tenía para Aristóteles solamente el sentido de una manifestación incompleta. No podía ver en la Mitología nada originario y digno de ser elaborado o que pudiera servirle como fuente de conocimiento.

[3. *La metafísica escolástica como racionalismo positivo*]

Desde hace ya tiempo se ha reiterado la pregunta de por qué Carlo Magno permitió o quiso que en las academias fundadas por él se introdujeran como libros básicos los de Aristóteles, es decir, los libros de un filósofo que podría <sup>[108]</sup> ser considerado como ateo.

En qué sentido se puede decir esto se puede fácilmente comprender con lo dicho ya anteriormente: Aristóteles no conocía de hecho un Dios que pudiera ser puesto como principio, para explicar, partiendo de El, el mundo. Su Dios podía ser a lo más un creador ideal, como aquel *hacia* quien, pero no *por* medio del cual todo ha devenido. Incluso la providencia aparece en el sistema aristotélico, en la medida en que todo tiende al fin y nada puede ocurrir que no esté determinado por esta meta final del movimiento y consiguientemente por Dios como causa final. Mientras que, se decía, la filosofía platónica, que se orientaba mucho más cercanamente al cristianismo, era excluida. Un autor del siglo XVII da a esta pregunta una respuesta ingenua: para los teólogos es mejor tener algo que censurar y reprochar en la filosofía. Pues si se lograra una concordancia plena entre la doctrina del cristianismo y la filosofía, entonces algunos podrían, tentados por el diablo, llegar a pensar que el cristianismo no es nada más que una invención humana, una obra de la razón pensante o de la razón que sagazmente indaga.

Pero, de hecho, en las escuelas cristianas no se enseñó nada más que la pura doctrina filosófica aristotélica. La teología cristiana y, por lo tanto, también las escuelas cristianas tenían necesidad de un Dios con el que comience algo, el cual debe ser pensado como autor del mundo y especialmente de la revelación. Del mismo modo que la filosofía negativa no podía acoger en sí el cristianismo, al menos sin alterarlo completamente, tampoco la pura filosofía aristotélica podía durar mucho en las escuelas cristianas. Por lo que en su lugar entró la metafísica esco-

lástica, que ya hemos caracterizado, siendo llamada dogmatismo racional o racionalismo positivo.

Para alcanzar por un camino racional un resultado positivo, es decir, a un Dios existente esta filosofía empleó un medio fundamental: fue, como ya lo hemos visto antes, el silogismo, la deducción, en cuya base estaba, por un lado, lo que es dado por la experiencia y, por otro, las *koinai*; e{*nnoiai*, <sup>[109]</sup> los conceptos y los principios universales, que se presentan al mismo tiempo como necesarios.

Por esta manera en que el pensamiento trataba de llegar argumentativamente, tomando como base la experiencia y los conceptos innatos del entendimiento, hasta la *existencia* de Dios, se puede ya ver que en tal filosofía el racionalismo tenía una función meramente formal. El material, lo que se ponía en la base de los razonamientos, por una parte, era tomado de la experiencia, como por ejemplo la ordenación finalística de la naturaleza en lo particular y en la totalidad, etc., mientras que, por otra parte, el otro elemento, el componente racional de estas deducciones de la metafísica estaba constituido por los principios universales, por ejemplo de causa y efecto, y especialmente, porque causa y efecto deben ser proporcionales, un todo finalístico presupone una causa inteligente. La aplicación de estos principios a la experiencia debía hacer posible una conclusión sobre lo que está por encima y más allá de toda experiencia.

[8. *Disolución de la metafísica escolástica en el racionalismo y en el empirismo*]

Dada esta confluencia de elementos, no podían en aquella metafísica emerger puros y libres ni el racionalismo ni el empirismo. Esta síntesis artificial no podía, por ser artificiosa precisamente, durar mucho. En el fondo ha sido solo el peso de la Iglesia lo que le ha permitido mantenerse en pie tanto tiempo. Después de la Reforma, y como consecuencia de ella, ya no podía seguir durando y surgió en la filosofía el movimiento que finalmente debía conducir a la descomposición ya descrita del racionalismo dogmático. De esta descomposición debía, sin embargo, brotar, por una parte, el racionalismo *puro* y, por otra, el empirismo *puro*.

Si consideramos, en primer lugar, todavía el empirismo en general en su relación con el racionalismo puro, hay que decir que este último, si es correctamente entendido, no puede desear otra cosa que encontrarse al fin con la realidad efectiva tal como ella es dada en la experiencia; incluso el empirismo más limitado no puede poner como meta de sus fatigas sino ésta: encontrar tanto en todo fenómeno particular como en el conjunto de todos los fenómenos la *razón*, descubrir y sacar a la luz del día esta razón que hay que presuponer en todo fenómeno particular y en el conjunto de los fenómenos. El empirismo que renunciaba a esta

finalidad debía acabar reconociendo por ello mismo que estaba abocado a la sinrazón.

El empirismo <sup>[110]</sup> no es, pues, tanto un fenómeno opuesto al racionalismo bien entendido (tal como se ha dado desde Kant), cuanto más bien un fenómeno paralelo a aquél; y tal empirismo tiene una relación bien *diferente* con el racionalismo dogmatizante de la más antigua metafísica que con el racionalismo puro que surgió con la destrucción del racionalismo dogmatizante y que constituye hasta nuestros días nuestra filosofía alemana.

[9. *Empirismo filosófico y Filosofía positiva*]

Si uno se remonta con este empirismo –en cuyos brazos Europa entera, con excepción de Alemania, se arrojó por largo tiempo como al único método auténtico de filosofía–, si uno se remonta, pues, con él hasta sus orígenes, hasta su fuente (en Bacon de Verulam)<sup>13</sup>, si se sigue, por otro lado, su curso y se observa en qué ámbito, hacia dónde y cómo se ha ido desarrollando, entonces uno debe persuadirse de que como fundamento suyo hay algo diverso de lo que en una primera mirada podría parecer, algo bien diferente de una mera colección de hechos.

Quien observe este celo por el descubrimiento de los hechos puros, especialmente en la ciencia de la naturaleza, no podrá por menos de reconocer en tal celo algo más elevado, si bien operante sólo instintivamente, un pensamiento que permanece en el fondo, un impulso que va más allá del fin inmediato.

¿Cómo se puede realmente explicar la importancia que se da a los hechos, incluso a los que en sí son menos importantes, especialmente en la historia natural –por ejemplo, número y forma de dientes o uñas–, lo mismo que la escrupulosidad casi religiosa con que se llevan a cabo tales investigaciones, la tenacidad con que fatigosamente son continuadas, en medio de privaciones de todo tipo y a menudo incluso con riesgo y peligro de la propia vida, cómo se puede explicar todo esto sino al menos por una oscura conciencia de que en todos estos hechos uno tiene que ver con *algo más* que con esos meros hechos solamente?

¿Cómo habría que explicar el entusiasmo del verdadero científico que estudia la naturaleza sin un sentimiento al menos oscuro que le dice que al fin este empirismo, llevado hasta sus extremos límites <sup>[111]</sup> y, al mismo tiempo, purificándose por sí mismo gradualmente de hipótesis insensatas,

---

<sup>13</sup> En todo caso es digno de atención el hecho de que este celo por la investigación empírica o de experiencia ha sido encendido sobre todo por un cambio de la filosofía, o sea por obra de la filosofía.

debe encontrarse con un sistema superior que unido a él formará un todo estable, un todo que se presente como el resultado completamente idéntico de la experiencia y del puro pensar? ¿Cómo sería posible todo aquello sin un presentimiento al menos lejano de que al final se revelará a este empirismo en la naturaleza misma, como algo inmanente en ella, aquella razón, aquel sistema de una lógica inmanente en ella, lógica de la que el filósofo racional tiene como tarea suprema llegar a hacerse dueño; sin admitir, por fin, que haya un punto donde las potencias del saber humano, las cuales a primera vista y todavía ahora están tan separadas o parecen estarlo, es decir el pensamiento y la experiencia, se compenetren y solamente unidos formen un todo indivisible? Este fue incontestablemente el pensamiento último de Bacon, al que algunos empiristas, sin pensamientos y artesanales, invocan en vano como protector. Hasta hoy en Francia e Inglaterra los verdaderos filósofos son los grandes estudiosos de la naturaleza<sup>14</sup>.

Ojalá llegaran a comprender los científicos naturalistas o filósofos franceses e ingleses la postura de la filosofía alemana respecto al empirismo, a saber: ésta no es otra cosa que empirismo *a priori*. Apenas lleguen a darse cuenta del sentido y alcance del racionalismo alemán, ya no exigirán que pongamos hechos empíricos, o quizá psicológicos antes de iniciar la ciencia del pensamiento que por sí mismo comienza y en sí mismo progresa, pero que al mismo tiempo se realiza inmediatamente en la experiencia; es decir ya no exigirán hechos empíricos antes de esta única verdadera ontología.

Por el contrario, entonces podrían darse cuenta de <sup>[112]</sup> cómo ellos mismos, limitando su empirismo filosófico a la observación y al análisis de hechos psicológicos, se excluyen por sí solos del gran ámbito del verdadero empirismo, que nada excluye de cuanto se presenta en la naturaleza, en la gran historia del género humano o de su desarrollo. Podrán darse cuenta de que se excluyen a sí mismos de este noble empirismo, hacia el que tiende, para encontrarse con él y al fin convertirse en un todo único con él, el racionalismo puro. Este último, sin excluir realmente nada, abraza tanto la naturaleza entera como los grandes acontecimientos de la historia.

Ahora bien, si es esta la postura del empirismo filosófico respecto al racionalismo puro, podemos hablar ahora de una segunda relación, ya

---

<sup>14</sup> Que en Inglaterra, por motivos bien conocidos (porque en inglés *physica* significa medicina, *physician* médico, como aquí llamamos físicos a los médicos legales), filosofía (pero normalmente no sin el añadido *natural Philosophy*) signifique física, no teníamos necesidad precisamente de los titulares de los más recientes periódicos químicos o de los noticieros de los periódicos de peluqueros para probarlo; más acertado era referirse a la más célebre publicación periódica de Inglaterra que cuenta ya con dos siglos de existencia, *Philosophical Transactions*, en cuyos numerosos volúmenes en vano se tratará de encontrar algo de lo que en Alemania denominamos filosofía.

sugerida, respondiendo a la pregunta sobre la relación de la *Filosofía positiva*, que hemos contrapuesto al racionalismo, con el empirismo filosófico. Pues realmente, si el racionalismo puro es filosofía apriorística, no parece que le quede otra posibilidad a la *Filosofía positiva* que ser puro empirismo. Pero he mostrado ya que el racionalismo puro no excluye lo empírico, del mismo modo que la *Filosofía positiva* difícilmente podría ser mero empirismo, en el sentido en que la mayoría de las veces este se entiende, es decir de modo tal que el discurso no tuviera para nada en cuenta un *a priori*. Algún tipo de relación debe ciertamente darse entre *Filosofía positiva* y empirismo. Mi intención no es rechazar esto. Más bien quiero llamar la atención sobre el hecho de que es un concepto demasiado limitado el que en las explicaciones corrientes va unido a la palabra empirismo.

Cuando se habla filosóficamente, se entiende por «experiencia» generalmente sólo la certeza que nos formamos acerca de las cosas externas, de la existencia de un mundo exterior, generalmente por medio de los sentidos externos o por los movimientos y cambios que ocurren en nosotros a través del así llamado sentido *interior* (un sentido que por otra parte bien exigiría una buena crítica). Aquí se supone, por tanto, que *todo* lo que es experimentable, solamente se puede dar en el mundo sensible externo o interno. <sup>[113]</sup>

[10. La experiencia de lo suprasensible]

Si el empirismo se convierte en radicalmente exclusivo, entonces niega la realidad de los conceptos universales y necesarios. Puede ir tan lejos que llegue a ver incluso en los conceptos jurídicos y morales algo que se ha convertido para nosotros en connatural por costumbre y educación, lo que supone el grado más bajo de limitación a donde puede llegar. Pero es equivocado ver todo esto como unido necesariamente al concepto de empirismo, como lo hace Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2ª ed., p. 213), donde aduce como consecuencia necesaria del empirismo que las determinaciones y las leyes jurídicas y morales aparecen como algo contingente y casual y cuya objetividad es eliminada.

No es justo limitar el empirismo en general a lo que simplemente cae bajo los sentidos, como si solamente tuviera esto como objeto, ya que por ejemplo una inteligencia que obre y quiera libremente (y cada uno de nosotros es una de ellas) no cae bajo los sentidos *en cuanto tal*, en cuanto inteligencia y, sin embargo, es empírica; más aún, es algo que es cognoscible *sólo* empíricamente, porque nadie sabe qué es lo que hay en un hombre si él no se expresa; según su propio carácter intelectual y



moral él es cognoscible solamente *a posteriori*, es decir por medio de sus manifestaciones y acciones. Ahora bien, suponiendo que una inteligencia agente y libre en su voluntad haya de presuponerse al mundo, entonces tampoco ella será cognoscible *a priori*, sino a través de sus acciones que caen bajo la experiencia; será, pues, si bien suprasensible, sin embargo solamente algo cognoscible experimentalmente. El empirismo como tal no excluye, pues, de ninguna manera todo conocimiento de lo suprasensible, como normalmente se cree y como también Hegel piensa.

Hay que distinguir entre lo que es objeto de una experiencia *real efectiva* y aquello que por su propia *naturaleza* puede ser objeto de experiencia. En el ámbito de la naturaleza hay muchas cosas que jamás han sido hasta ahora objeto de una experiencia real efectiva y que por ello no significa que se encuentren más allá del ámbito de una posible experiencia sensible. ¿Pero más allá de este círculo acaba de un golpe todo lo que es experimentable, como se cree normalmente? <sup>[14]</sup>

Supuesto que así fuese, por ello no habrá que suponer que *todo* acaba, tal vez ni siquiera que más allá de estas fronteras cese todo movimiento. Pues con el movimiento cesaría ciertamente también la ciencia, porque la ciencia es esencialmente movimiento. Pero, se dice, el movimiento que en tal caso se puede aún presuponer puede ser solamente un movimiento cognoscible en el *puro* pensamiento, es decir, un movimiento (si se es consecuente) del que está excluida toda acción libre. Pues una acción libre es algo más de lo que se deja conocer en el puro *pensar*.

Contra esta opinión están todos los que extienden más allá del mundo sensible un *acontecer* real, la elección y la acción. Ello es fácilmente reconocible: solamente la elección y la acción pueden *fundar* una experiencia auténtica. Pues si, por ejemplo, en la geometría la experiencia no encuentra puesto alguno, esto ocurre precisamente por la razón de que aquí todo puede ejecutarse por el puro pensar, porque aquí no es necesario presuponer ningún *acontecer*. Por el contrario, todo lo que no es posible poner por medio del puro pensar, es decir, donde yo doy paso a la *experiencia*, debe ser algo fundado por una acción libre. La opinión de que la causa de todo lo que es experimentable no puede ser ella misma experimentable, sino que tiene que ser algo abstracto, existente solamente en el puro pensamiento, fue el motivo fundamental por el que por ejemplo se pensó a Dios, en cuanto pensado como causa última de todo ser empírico, lo más lejos posible de todo lo que es empírico, por ejemplo de todo lo que es humano.

Hay, pues, también un empirismo metafísico, como provisionalmente queremos denominarlo. Por lo que habrá que asumir bajo el concepto general de empirismo filosófico también otros sistemas, como los sensualistas, los cuales limitan todo conocimiento a la información sensible o niegan la existencia de todo suprasensible. También las diferentes

doctrinas de esta especie deben ahora ser sometidas a una exposición tanto más detallada, cuanto, en lo que atañe al fin, más concuerdan con la *Filosofía positiva*, la cual es capaz de conocer lo que no puede caer bajo la experiencia real y efectiva, lo que está por encima de la experiencia.<sup>[115]</sup>

## LECCIÓN VII

### [RAZÓN Y REVELACIÓN]

#### [1. Grados del empirismo filosófico]

El peldaño más bajo del empirismo es aquél en que todo conocimiento es limitado a la experiencia a través del sentido: todo lo suprasensible es negado o en general o como objeto posible de conocimiento. Si se admite el empirismo filosófico en este sentido, entonces tal empirismo no tiene en común con la *Filosofía positiva* ni siquiera la oposición al racionalismo. Pues la *Filosofía positiva* niega solamente que lo suprasensible sea cognoscible por vía *meramente* racional, mientras que el positivismo aludido, por el contrario, sostiene que tal suprasensible no es cognoscible ni de éste ni de ningún otro modo, más aún, finalmente que no existe.

Un peldaño más alto del empirismo filosófico es el que afirma que lo suprasensible puede llegar a ser objeto real de una experiencia; donde se comprende de suyo que tal experiencia no puede ser de especie meramente sensible, sino que, por el contrario, debe tener en sí algo misterioso, místico; por lo que podemos denominar tal tipo de doctrinas en general doctrinas de un *empirismo místico*.

Luego, entre estas doctrinas, en el peldaño más bajo está la que afirma que podemos llegar a ser conscientes de la existencia de lo suprasensible solamente por medio de una revelación divina que es pensada como un hecho *externo*.

El peldaño siguiente es una filosofía que va más allá de todo acontecimiento externo, pero que por el contrario apela al hecho interno de un *sentimiento* irresistible que nos llega a persuadir de la existencia de Dios, mientras que la razón inevitablemente conduce <sup>[116]</sup> al ateísmo, al fatalismo y, por lo tanto, a un ciego sistema de necesidad.

#### [2. El empirismo de Jacobi]

Decididamente esta fue la doctrina inicial de *Jacobi*, el cual, siendo repetidamente atacado a causa de este misticismo, más adelante trató de hacer la paz con el racionalismo y por cierto de modo bien personal. Así

puso la razón en lugar del sentimiento precedente, dado de modo meramente individual; y mostró algo sorprendente, a saber, que la razón en sí, de manera sustancial, sin ningún acto, es decir, por tanto *antes de* toda ciencia, pondría y sabría a Dios.

Creía poder probar esta opinión por medio de un argumento muy popular, con un silogismo formal que dice así:

“Solo el hombre sabe acerca de Dios, el animal no sabe nada sobre Dios. Ahora bien, lo que específicamente distingue al hombre del animal es la razón. Por tanto la razón es lo que revela a Dios inmediatamente o aquello en nosotros con cuyo mero pensamiento se da en nosotros un saber sobre Dios”.

El principio según el cual la razón sería un saber inmediato sobre Dios y, por lo tanto, no mediato a través de la ciencia –o que aquella *en sí misma* pone ya a Dios–, este principio encontró tal asentimiento entre quienes con gusto querrían eliminar toda ciencia, que vale la pena someter más de cerca a crítica el modo en que Jacobi trata de probar con este silogismo una tal fuerza de la razón capaz de poner ya inmediatamente a Dios.

Ante todo, vamos a examinar la primera premisa: “Solamente el hombre sabe sobre Dios, el animal no sabe nada”. En alemán hay un antiguo proverbio: lo que yo no sé es como si no existiese, es decir no me mueve ni en su favor ni en su contra, ni a afirmarlo ni a negarlo. Pero o bien en el primer miembro de la premisa mayor (“Solamente el hombre sabe sobre Dios”) hay un tal saber indiferente, un saber que por sí no es ni afirmación ni negación, pero que permite ambas; o bien, digo yo, se entiende en la premisa mayor un saber de *este tipo*, y en este caso –por la regla de que en la conclusión no puede haber más que en las premisas– en la conclusión la razón no puede ser la que revela a Dios, ni –como resulta de la intención del razonamiento– *la que afirma* a Dios.<sup>[17]</sup>

Para evitar esto, la premisa mayor (“Solamente el hombre...”) debería indicar un saber afirmativo. Pero si se admite tal significado, en tal caso en la premisa mayor la palabra «saber» se utiliza en dos sentidos; pues «el hombre sabe sobre Dios» significa «el hombre afirma a Dios»; «el animal no sabe nada sobre Dios» significa «el animal ni afirma ni niega a Dios». Esta duplicidad de significados es de nuevo un error formal.

Además la primera parte de la premisa mayor sería falsa. Pues el saber o afirmar a Dios tendría que ser el carácter genérico del hombre, como la razón. A esta generalización, sin embargo, se opone el hecho de que, según la afirmación de Jacobi mismo (toda filosofía lleva al ateísmo), no hay sino casuales y escasas personas que afirmen a Dios, en cambio necesariamente –consecuentemente con la ciencia– sólo hay quienes niegan a Dios. Para ser materialmente verdadera la premisa mayor de-

bería decir lo siguiente: «el hombre solamente es el que niega o afirma a Dios, el animal ni afirma ni niega a Dios». Y entonces la conclusión sería la siguiente: por lo tanto, lo que distingue al hombre del animal (la razón) es lo que pone al hombre en condición, le da la posibilidad de afirmar o de negar a Dios. Pero la razón da al hombre esta posibilidad también frente a cualquier *otro* objeto. La razón formalmente considerada no es sino *facultas quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi*. De aquí, pues, no puede deducirse nada en favor de una facultad *especial* de la razón para poner a Dios.

Sometamos también a examen la premisa menor del razonamiento; decía: “Lo que específicamente distingue al hombre del animal es la razón”. Este principio manifiestamente es tomado meramente del modo común de hablar y discurrir, donde se entiende por razón el conjunto de todas las cualidades espirituales del hombre. Entonces el discurso no contempla la razón *in specie*, como en la premisa del razonamiento, donde Jacobi no se refiere a la razón de modo indeterminado, sino a la razón en contraposición al entendimiento. Jacobi además trata de apoyar este principio sólo con el uso lingüístico común, cuando dice: “Jamás nadie ha hablado de una razón del animal, <sup>[118]</sup> mientras que todos nosotros hablamos y conocemos un entendimiento del animal”.

En un tiempo que verdaderamente, si de algo no padecía, era justo de sobreabundancia de entendimiento, no se tenía motivo alguno para atribuirlo tan generosamente incluso a lo animales. Por lo demás, como Jacobi apela solamente a lo que se dice y lo que no se dice y esto atañe a un hecho sobre el que cada uno puede juzgar tomando como fundamento la propia experiencia, quiero hacer notar aquí solamente que yo, por ejemplo, he oído hablar sobre un caballo que razonaba en oposición a otro que no lo hacía y por cualquier pequeñez se espantaba y comenzaba a dar saltos alocados de un lado para otro. También se suele hablar de la locura o estupidez que se atribuye a los animales, por ejemplo precisamente a los caballos cuando se enfurecen; de donde se deduce que se llaman razonables los animales en buenas condiciones. A tales afirmaciones insulsas hay que responder no con razonamientos profundos, sino con hechos simples, como enseña el uso común del lenguaje. Por lo que atañe al sentido filosófico, yo he oído también que se ha denominado al instinto de los animales como análogo de la *razón*, no como análogo del entendimiento. Además, he oído que se ha explicado el instinto artístico-mecánico de los animales como una razón agente en ellos, una razón de la que ellos no son dueños para controlarla, sino por la que ellos son dominados como por un espíritu externo. Puedo comprender cómo se puede llegar a ver en las actividades instintivas una razón, puesto que la razón es algo meramente esencial, potencial; es ella algo universal, impersonal, como el instinto de los animales, el cual

tampoco es algo individual, sino algo universal e igual en todos los animales.

Así que yo comprendo que por analogía se pueda ver en las actividades del instinto una razón. Lo que de ninguna manera comprendo es cómo en tal tipo de actividades se puede ver un *entendimiento*; puesto que el entendimiento es siempre algo actual-personal, ínsito en los individuos; así, yo he de reconocer, sin ofender a nadie, en *todo* hombre la razón, pero no en todo hombre he de reconocer de la misma manera el entendimiento. Entre paréntesis, resulta extraño oír apelar al uso del lenguaje y más precisamente en lo referente a las expresiones *razón* (*Vernunft*) y *entendimiento* (*Verstand*) a quien ante tales palabras ha dado muestras o bien <sup>[119]</sup> de un conocimiento muy poco profundo o de una atención tan escasa al uso del lenguaje, que en los años 1780 llamaba «entendimiento» a lo que después de 1800 dio en llamar «razón» y viceversa, de modo que en el espacio de 20 años ambos cambiaron completamente de papel.

Lo que antes él lo daba como culpa de la razón, más tarde lo cargó al entendimiento y lo que él había puesto antes como título de gloria del entendimiento, luego lo atribuyó exclusivamente a la razón.

### [3. El empirismo del misticismo teosófico]

En un tercer tipo de empirismo, lo suprasensible viene a ser objeto de una experiencia real, en el sentido de que se admite como posible un éxtasis del ser humano en Dios y, consiguientemente, un contemplar necesario, infalible e intuitivo no solamente de la esencia divina, sino también de la esencia de la creación y de todos los procesos de la misma. Esta especie es llamada teosofismo, misticismo eminentemente especulativo y teorético. Sobre este asunto me reservo de hablar detalladamente.

Nótese entre tanto que aquí se citan doctrinas y sistemas que se contraponían *todos* ellos al racionalismo dogmatizante de la metafísica antigua. De manera que ésta no ha dominado nunca de manera exclusiva, sino que siempre ha tenido junto a ella estos diferentes sistemas que yo acabo de indicar bajo el nombre común de doctrinas del empirismo místico. Pues incluso la derivación tanto de la revelación como de un sentimiento individual y no explicable ulteriormente tiene algo de místico. Así, estos sistemas constituyeron al menos una fuerte *oposición* al racionalismo, la cual hasta nuestros días todavía no ha sido *propiamente* vencida del todo. Esto hubiera podido ocurrir solamente si se le hubiera contrapuesto una verdadera filosofía. La exigencia que se manifiesta también en estos sistemas no se puede rechazar solamente tratándolos

apresuradamente como no científicos. Realmente lo son, pero con ello no queda satisfecha la exigencia que les sirve de fundamento.

En todo caso ha sido continua la existencia de tales doctrinas místicas, doctrinas que a lo largo de toda la Edad Media caminaron al flanco de la escolástica, dominante en las escuelas y aprobadas por la Iglesia y que se mantuvieron hasta la época <sup>[120]</sup> de la Reforma, de modo que después de ésta emergieron nuevamente y encontraron en Jacob Böhme su punto culminante.

Esa existencia continua manifiesta que hasta el momento la filosofía no ha sido capaz de desarrollar de manera científica –*universalmente* iluminadora y convincente también para la razón– lo que esas doctrinas precisamente sólo trataban de desarrollar de manera acientífica –el teosofismo la mayoría de las veces habla incomprensiblemente y no sin caer en parte en lo mítico–. Pero precisamente por ello estas doctrinas *contienen* en sí la exigencia, no satisfecha por ellas, de una *Filosofía positiva*. Ellas han hecho en la época moderna las veces de una tal filosofía (deutavra filosofiva) y, retornando a mi afirmación inicial, dan testimonio de que desde los tiempos más remotos las dos líneas de la filosofía han ido siempre una junto a la otra, al menos en lo referente a la exigencia o *potentia*.

[4. Diferencia entre *Filosofía positiva* y *Teosofía* en el tema de la relación entre Dios y la criatura]

Será, pues, tanto más necesario indicar ya de paso cómo se relaciona la *Filosofía positiva* por nosotros proyectada con estas doctrinas místicas. La *Filosofía positiva* no puede identificarse con ninguna de tales doctrinas y ello ya por el hecho mismo de afirmar ser filosofía, es decir, ciencia, mientras que esas doctrinas han renunciado, si bien no todas, a un contenido especulativo y ciertamente todas han renunciado a la forma y método científico.

Sobre la relación de la *Filosofía positiva* con la revelación, en el desarrollo de estas mismas lecciones se dará una precisa aclaración.

Sobre el asunto del teosofismo, sin embargo, no volveremos a hablar. Por eso ahora quiero explicarme especialmente sobre la relación de la *Filosofía positiva* con el teosofismo, a pesar de que más adelante el desarrollo y exposición del método de la *Filosofía positiva* mostrará por sí mismo con claridad que esta filosofía puede tener tan poco en común con la teosofía como con los sistemas racionales. La *Filosofía positiva* es un descubrimiento nuevo que de modo especial pone en cuestión las afirmaciones de plenitud de la filosofía. En tales circunstancias es del todo normal ponerse a buscar en la historia de la literatura un título

cualquiera o una categoría cualquiera desacreditada bajo la que poder situar <sup>[121]</sup> el nuevo fenómeno. Así se espera liberarse de toda fatiga de refutación.

¿Pero no he sido yo mismo quien ha dado motivos para poner en relación la *Filosofía positiva* con el teosofismo? Se ha aclarado que aquélla aspira a lo mismo que éste pretende; que la distinción consiste únicamente en que aquélla trata de llegar a su meta por un camino científico y éste de manera ni científica ni metódica. De este modo quedó determinada realmente la relación. Pero entonces con el mismo derecho un ignorante cualquiera podría tirar por tierra la ciencia astronómica, ya que ésta se situaría en lugar de la astrología, o la ciencia química, por ponerse en lugar de la alquimia.

Lo que como fundamento está en la base misma del teosofismo, donde alcanza un significado al menos materialmente científico o especulativo –lo que especialmente está en la base del teosofismo de Jacob Böhme– es el laudable esfuerzo de hacer inteligible el *proceder* las cosas de Dios como un proceder *real* y efectivo. Pero Jacob Böhme no sabe sacar partido de tal esfuerzo sino involucrando a la divinidad misma en una especie de proceso natural.

Lo específicamente propio de la *Filosofía positiva* reside, sin embargo, precisamente en que rechaza todo proceso tomado en *este* sentido, es decir, un proceso por el que Dios sería el resultado no meramente lógico, sino real del mismo. La *Filosofía positiva* está, en este punto, en abierta oposición a toda tendencia teosófica.

[5. Concordancia entre Böhme y Hegel]

Hegel contempla a Böhme de arriba hacia abajo y en una introducción a la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* contra el célebre Franz Baader, el cual había atribuido a la filosofía hegeliana (o la había culpado) el que hiciera brotar la materia inmediatamente de Dios y el que esta eterna procedencia de Dios es la condición de su eterna vuelta o retorno a sí mismo como espíritu, afirma contra tales acusaciones muy señorialmente que el salir de las cosas de Dios no es una de sus categorías, que él no la utiliza, que no es categoría alguna, sino solamente una expresión figurativa. Sin embargo, Hegel tiene la asombrosa <sup>[122]</sup> categoría del “despedir” (*Entlassen*). ¿Y esto no es una expresión figurativa?

No se explica qué es lo que se entiende con esta expresión. Solamente que al despedir por parte de Dios debe corresponder necesariamente un proceder lo que es despedido (de aquello de que Dios se despide), es decir, un proceder de Dios la naturaleza y por lo tanto también la materia.



Del mismo modo que si, según Hegel, Dios en la *Lógica* está *todavía cerrado* en la propia eternidad, precisamente de igual modo Dios debe haber salido de su eternidad en la naturaleza real, extralógica.

En su *Filosofía de la Religión* Hegel se expresa del modo siguiente sobre la Trinidad y concretamente sobre el Hijo: El es realmente el Hijo, o sea; otro distinto del Padre, pero que no puede permanecer Hijo; pues ahí está puesta ciertamente la distinción, pero también precisamente es eternamente superada; todo ello es “parecido solamente a un juego del amor consigo mismo (de verdad extraordinariamente constructivo), no se llega de este modo a la seriedad del ser-otro” (*Hegels Werke*, t. XII, 2ª ed., p. 248). Para ello –para que haya seriedad– es necesario que el Hijo reciba la determinación de ser-otro, como tal ser otro, y aparezca como algo que es real *fuera de Dios* (por lo tanto como algo salido de Dios) y *sin Dios*, es decir como Mundo. Aquí el Hijo, según todos los conceptos filosóficos, es hecho decididamente materia del mundo, porque por el hecho de que no es simplemente otro, sino que es puesto también como otro, se convierte en Mundo. Por lo cual este Hijo se comporta, en cuanto todavía es Hijo, es decir, en manifiesta diferenciación, solamente como posibilidad, es decir, como materia del mundo futuro. Todo esto es tan teosófico como podía serlo en J. Böhme, con la sola diferencia de que tal elemento fantástico en J. Böhme es algo original y realmente producido por una enorme intuición, mientras que aquí está ligado a una filosofía cuyo carácter indudable consiste en ser pura prosa insípida y absolutamente privada de intuición. Se perdona a quien, ebrio de intuición, se tambalea, pero no a quien, en realidad ayuno de intuición por naturaleza, solo tiene ganas de dar impresión de tambalearse. <sup>[123]</sup>

[6. Grandeza y límites de Böhme]

No se puede por menos de decir acerca de Böhme que él es una aparición maravillosa en la historia de la humanidad y especialmente en la historia del espíritu alemán. Aunque pudiera olvidarse para siempre el tesoro de profundidades naturales de espíritu y corazón que existe en la nación alemana, sería necesario solamente recordarle a él, que se alza tan por encima, sublime en su especie, más allá de cualquier explicación que se intente dar sobre él según la psicología común, del mismo modo que sería imposible explicar la Mitología con la psicología común.

Como las Mitologías y las Teogonías de los pueblos precedieron a las ciencias, así Böhme, con el modo del nacimiento de Dios tal como él nos lo describe, ha precedido a todos los sistemas científicos de la filosofía moderna. Böhme nació en 1575, Renè Descartes en 1596. Lo que en él fue intuición y como una especie de inspiración inmediata de la

naturaleza, en Espinosa, que murió cien años después del nacimiento de Böhme, se presenta formulado como racionalismo, pero no sin que la gran intuición de la naturaleza presente en Böhme fuera completamente relegada y arrojada fuera por la filosofía. Pues realmente la física de Espinosa no se diferencia en nada de la meramente mecánica y desprovista de espíritu de Descartes.

Böhme es realmente una naturaleza teogónica; pero precisamente esto le impidió elevarse hasta la creación *libre* del mundo y con ello también hasta la libertad de la *Filosofía positiva*. Notoriamente Böhme habla mucho de una rueda de la naturaleza o del nacimiento, —una de sus más fuertes intuiciones, con la que él expresa el dualismo de las fuerzas de la naturaleza en lucha consigo misma, que quiere generarse a sí misma pero que no puede hacerlo—. Pero él mismo es esta rueda, esta naturaleza que quiere producir esta *ciencia*, pero que no puede hacerlo. La rotación de su espíritu consiste en el hecho de tratar en vano de huir de aquello sustancial en cuyo poder él se ve atrapado y de liberarse para la ciencia libre. Si el principio sustancial que, recorriendo la naturaleza entera, ha realizado todo el proceso se eleva de nuevo, en las condiciones actuales de la existencia humana, para saber inmediatamente —en cierto modo para repetir en sí el proceso del que antes quedó cortado (precisamente esto se dio en el caso de J. Böhme)— si aquél, pues, <sup>[124]</sup> se eleva de nuevo para saber *inmediatamente*, sin la ayuda de una actividad superior (es decir del entendimiento demostrativo) y para testificar si aquel proceso se ha verificado, entonces aquel principio puede aparecer solamente como una naturaleza que no es dueña de sí misma, sino que da tumbos y parece privada de sentido.

Esta rotación de su espíritu se aprecia también en el hecho de que Böhme vuelve en cada uno de sus escritos a comenzar siempre desde el inicio; a menudo expone de nuevo incesantemente principios ya suficientemente aclarados, sin ir más adelante en progresión. En estos inicios es siempre admirable, nos ofrece un verdadero espectáculo de una naturaleza que, luchando consigo misma por llegar a la libertad y a la reflexión, es sin embargo incapaz de dar el paso a un movimiento real: se mueve siempre alrededor de sí misma en el mismo punto. En la medida en que Böhme va más allá de los principios de la naturaleza y pasa a lo concreto ya no resulta posible seguirle; aquí se pierde todo rastro y será siempre esfuerzo inútil intentar poner orden y desbrozar la abundante y desordenada proliferación de sus intuiciones, aunque se apliquen los conceptos de Kant o de Fichte, de la *Filosofía de la Naturaleza* o finalmente los principios hegelianos uno detrás de otro.

## [7. Coincidencias entre racionalismo y teosofía]

En un primer momento hemos presentado el teosofismo como lo opuesto a la filosofía racional, es decir, al racionalismo en filosofía. Sin embargo, el teosofismo en el fondo solamente *tiende a* ir más allá del racionalismo, pero no es capaz de desvincularse realmente del saber meramente sustancial, típico del racionalismo. Es decir, el saber en que el racionalismo encuentra su propia esencia debe ser denominado saber *sustancial*, en cuanto que excluye todo *acto*. Para el racionalismo nada puede surgir por medio de una acción, por ejemplo por medio de una creación libre; conoce exclusivamente relaciones sustanciales, *esenciales*. Para el racionalismo todo se sigue *modo aeterno* simplemente, eternamente, es decir de manera lógica exclusivamente, por un movimiento inmanente. De hecho es realmente un racionalismo falsificado el que, por ejemplo, pretende explicar el surgir del mundo por una acción libre externa del Espíritu absoluto, es decir, que quiere afirmar una creación de hecho. Así el falso racionalismo se acerca precisamente al teosofismo, el cual está no menos prisionero que aquél del saber meramente sustancial. El teosofismo <sup>[125]</sup> *quiere* superarlo, pero no lo logra, como manifiestamente aparece en Böhme.

Difícilmente espíritu alguno ha permanecido tanto en el fuego de tal saber puramente sustancial como Böhme. Claramente Dios es para él la sustancia *inmediata* del mundo. En realidad *pretende* una relación libre de Dios con el mundo, una creación libre, pero luego no es capaz de darle expresión. Si bien todo esto se llama teosofía y por lo tanto tiene la pretensión de ser ciencia de lo divino, el contenido al que el teosofismo reorienta tal ente divino es solamente el movimiento sustancial y así el teosofismo expone a Dios solamente en el movimiento sustancial. El teosofismo es, por su misma naturaleza, no menos ahistórico que el racionalismo. El Dios de una filosofía realmente histórica y positiva no *se mueve* (*bewegt sich nicht*), sino que *obra* (*er handelt*).

## [8. El punto de partida de la Filosofía positiva. Ser empírico, ser pensado y ser trascendente]

El movimiento sustancial en el que el racionalismo se encuentra atrapado parte de un *prius* negativo, de un no-ente que debe moverse hacia el ser.

Por el contrario, la filosofía histórica parte de un positivo, es decir, del *prius* que está siendo, que no debe moverse hacia el ser y que, por tanto, pone un ser con *plena* libertad solamente, sin ser constreñido a ello por sí mismo; y pone un ser que no es inmediatamente el propio ser, sino un ser

distinto del *propio* ser, en el cual éste es más bien negado o dejado en suspenso y no puesto y, por ello, en todo caso, es puesto solo mediatamente.

Es propio de Dios el ser indiferente frente a su propio ser, pero no el darse un ser, generarse a sí mismo en un ser, preocuparse del propio ser, como dice Böhme, quien declara como contenido de la ciencia más elevada, a saber de la teosofía, precisamente el nacimiento del ser divino, el nacimiento de Dios y por lo tanto una *auténtica* teogonía.

Según todo esto, estaba bien justificado que explicásemos el fenómeno del teosofismo (ya que se trata de un fenómeno en todo caso y especialmente en Böhme) como una recaída en el proceso que precedió a la ciencia, como un intento de reinsertarse en un proceso teogónico precientífico. Ahora bien, que la *Filosofía positiva* no puede ser realmente teosofismo, se ve por el hecho de que ella fue determinada precisamente como filosofía y como ciencia al mismo tiempo.<sup>[126]</sup> Mientras el teosofismo no quiere llamarse *filosofía* y renuncia a la ciencia, pretendiendo discurrir a partir de un intuir inmediato.

Pero la cuestión ahora es: ¿de qué modo la filosofía que pretendemos –la *Filosofía positiva*– es filosofía y cómo será ciencia?

Si entre las categorías que poseemos para indicar las doctrinas filosóficas frente al racionalismo no pude presentarse sino el empirismo, entonces nuestra ciencia no podrá evitar, en cuanto es lo opuesto al racionalismo, ser en alguna manera y en cierto sentido un empirismo. Y entonces la pregunta se reformula: ¿en qué relación estará la *Filosofía positiva* con la experiencia? ¿en el mismo que las doctrinas místicas, o en relación del todo diferente? El elemento común en todas aquellas doctrinas místicas es que *parten* de la experiencia, de *algo* presente en la *experiencia*. Qué sea esto resulta del todo indiferente, bien que por ejemplo partan de la aparición o de los milagros de Cristo (como en tiempos pasados, donde hubo una teología histórica tan desprovista de pensamiento que evitó todo contacto con la filosofía en medida tal que creyó eliminar todo argumento filosófico para la existencia de Dios y poder probar óptimamente tal existencia divina por medio de los milagros de Cristo), bien que partan de la existencia en nosotros de un sentimiento abundantísimo capaz de encontrar satisfacción y plenitud solamente por medio del Dios existente, o de un intuir inmediato de lo divino: siempre habrán partido, pues, de algo dado en la experiencia inmediata o mediata.

Ahora brevemente quisiera o aclarar –puesto que para una distinción provisional es suficiente y aquí se trata precisamente solo de una distinción provisional– que la *Filosofía positiva* no parte ni de un ser presente de alguna manera en la *experiencia*, ni de lo que es solamente en

el pensamiento (ya que en tal caso tornaría a ser la filosofía negativa). Si no parte de algo que es en el pensamiento y por ello en general no parte del puro pensamiento, partirá de lo que es antes y fuera de todo pensar, es decir del ser, pero *no del ser empírico*.<sup>[127]</sup>

Ya hemos excluido antes este último caso, dejando de lado el hecho de que el ser empírico es fuera del pensamiento solamente de modo muy relativo, en cuanto que *todo* ser presente en la experiencia tiene en sí determinaciones lógicas del entendimiento, sin las cuales no sería representable.

Si la *Filosofía positiva* parte de lo que está fuera de todo pensamiento, no puede, pues, partir de un ser encontrable solo relativamente fuera del pensamiento, sino de uno *absolutamente* fuera del pensamiento. Este ser fuera de todo pensamiento está por encima de toda experiencia, de la misma manera que precede a todo pensamiento: es, pues, *el ser absolutamente trascendente* y de él parte la filosofía positiva y no puede ser verdaderamente un *prius* relativo, como la potencia que está en la base de la «Ciencia de la razón». Pues ésta tiene de hecho, precisamente como potencia –es decir como *no-ente*–, la necesidad de dar el paso al ser y por lo tanto yo la llamo un *prius* meramente relativo. Ahora bien, si el ser del que la *Filosofía positiva* parte fuera también solamente un ser relativo, entonces en su inicio se encontraría la *necesidad* de dar el paso al ser y por ello el pensamiento quedaría sometido con tal principio a un movimiento necesario y estaríamos de nuevo ante una *Filosofía negativa*.

Si el principio de la *Filosofía positiva* no puede ser el *prius* relativo, entonces debe serlo el *prius* absoluto que no tiene necesidad alguna de dar el paso al ser. Si da el paso al ser, puede tratarse solamente de una consecuencia de una acción libre, de una acción que puede ser cognoscible ulteriormente solo como algo puramente empírico, es decir, solamente *a posteriori*. Realmente toda acción no es algo indagable *a priori*, sino que es cognoscible solamente *a posteriori*.

Entonces, pues, la *Filosofía positiva* no es empirismo, al menos en cuanto que no parte ella de la experiencia, ni en el sentido de que pretenda adueñarse de su objeto en una experiencia inmediata (como el misticismo), y tampoco en el sentido de que trate de llegar a su objeto a través de razonamientos realizados a partir de un dato de la experiencia, de un hecho empírico (ya que yo debo excluir también esto todavía para distinguir la *Filosofía positiva*<sup>[128]</sup> del dogmatismo racional, el cual pone como fundamento de su prueba de la existencia de Dios incluso, en parte, hechos empíricos, como el ordenamiento finalístico de la naturaleza).

[9. *El ser trascendente como prius absoluto no es demostrado. Sólo se prueba de la divinidad del prius*]

Pero si la *Filosofía positiva* no parte de la experiencia, nada impide que se dirija hacia la experiencia y pruebe así *a posteriori* lo que debe probar, que su *prius* es *Dios*, es decir el supraente (*das Überseyende*). Ciertamente es *a priori* aquello de que la filosofía positiva parte; pero *a priori* no es *Dios*, sino que *Dios* es solamente *a posteriori*. Que *Dios* sea no es una *res naturae*, algo que se comprenda por sí mismo; es una *res facti*, y consiguientemente puede ser probado solamente por medio de hechos. *Dios* es. Esta proposición no significa: «el concepto de aquel *prius* es igual al concepto de *Dios*». Su sentido es: «aquel *prius* es *Dios*, no según el concepto, sino en realidad». Ciertamente si la *Filosofía positiva* no parte de la experiencia, debe ser por lo tanto ciencia *a priori*. En este aspecto, de nuevo no se distingue de la *Filosofía negativa*, puesto que acerca de ésta vale lo que atribuiremos a la *Filosofía positiva*: que no parte de la experiencia, sino que va a la experiencia.

[10. *El papel de la experiencia en la Filosofía positiva y en la negativa*]

Realmente las cosas están así; pero la diferencia es la siguiente: la filosofía positiva y la negativa tienen cada una de ellas una postura distinta frente a la experiencia. Para la segunda la experiencia confirma, pero no prueba. La filosofía racional tiene su verdad en la necesidad inmanente de su progresión; así ella queda independiente de la existencia de tal manera que, como antes dijimos, sería verdadera incluso en el caso de que nada existiese. Si lo que se presenta en la experiencia concuerda con sus construcciones, ello resulta para ella algo que la alegra; reenvía a ello, pero con ello propiamente no prueba nada.

Totalmente diferente es la postura de la *Filosofía positiva*. Esta entra en la experiencia misma y crece con ella. También ella es ciencia *a priori*, pero el *prius* del que parte no es simplemente anterior (*vor*) a toda experiencia, de modo que éste necesariamente se continúe en ella; <sup>[129]</sup> tal *prius* está por encima (*über*) de toda experiencia y, por lo tanto, no hay para este *prius* un paso necesario a la experiencia.

De este *prius* ella deriva —en un libre pensar, en una auténtica sucesión— lo aposteriórico o lo que está presente en la experiencia, no ya como lo posible, según hacía la *Filosofía negativa*, sino como lo actual y real (*das Wirkliche*): lo deriva como lo real efectivo, puesto que solamente como tal tiene el significado y la fuerza de algo que prueba.

Quiero expresarme con absoluta claridad: no es el *prius* absoluto mismo lo que tiene que ser probado (está por encima de toda prueba, es el

inicio absoluto, conocido por sí mismo); así, pues, no es el *prius* absoluto mismo lo que tiene que ser probado, sino *lo que se sigue* de él; y esto debe ser probado *fácticamente* y, con ello, la *divinidad* de este *prius* absoluto: que tal *prius* es *Dios* y por lo tanto que *Dios* existe. Diremos, pues: el *prius*, cuyo *concepto* es esto y esto (el de supraente), *podrá* tener una *tal* sucesión (no diremos: *tendrá* necesariamente una tal sucesión, porque entonces nos encontraríamos de nuevo en el movimiento necesario, es decir, determinado por medio del simple concepto; deberemos solamente decir: puede darse una tal sucesión *si él lo quiere*; la sucesión es algo dependiente plenamente de su querer). Ahora bien, esta sucesión existe realmente (*esta* proposición se apoya en la experiencia; la existencia de una tal sucesión es un hecho, un dato de la experiencia). Este hecho –la *existencia* de una tal sucesión– nos muestra que incluso el *prius* mismo *existe* propiamente tal *como* lo habíamos *concebido*, es decir, que *Dios* existe.

Ustedes ven que en este modo de argumentar, el *prius* permanece siempre como punto de partida, es decir, siempre *prius*. El *prius* es conocido por aquello que de él mismo se sigue, pero no de tal modo que esto que sigue de él *lo preceda*. La preposición «a» en la expresión *a posteriori* no significa el terminus *a quo*; aquí *a posteriori* significa *per posterius*, el *prius* es conocido a través de lo que de él se sigue. O sea, ser conocido *a priori* significa precisamente: ser conocido a partir de un *prius*; es decir, es conocido *a priori* lo que tiene un *prius*, partiendo del cual puede ser conocido. Pero el *prius* absoluto es lo que no tiene un *prius* a partir del cual pueda ser conocido. Ser el *prius* absoluto significa por tanto: no ser conocido *a priori*.<sup>[130]</sup>

En la *Filosofía positiva* está el verdadero empirismo, en cuanto que lo que se presenta en la experiencia se convierte en elemento cooperante de la filosofía. Para expresar la distinción en el modo más neto y conciso posible: la *Filosofía negativa* es *empirismo a priori*, es el apriorismo del empirismo y precisamente por ello es no-empirismo; en cambio la *Filosofía positiva* es *apriorismo* empírico, o bien es el empirismo del *a priori*, en cuanto que ella prueba *per posterius* que el *prius* es *Dios*.

Respecto del mundo la *Filosofía positiva* es ciencia *a priori*, pero deducida del *prius* absoluto; respecto de *Dios* la *Filosofía positiva* es ciencia y conocimiento *a posteriori*.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Habitualmente se entiende por conocimiento *a posteriori* aquél en que se concluye, por ejemplo, del efecto a la causa. El orden de la prueba es aquí el inverso del orden de las cosas, puesto que el efecto es generalmente sólo lo que sigue, solamente *consequens*, la causa en cambio es lo que precede, lo *antecedens*. En tal tipo de razonamiento se toma artificialmente como lógicamente *antecedens* lo que según su propia naturaleza es lo *consequens* (y precisamente por ello la prueba se llama *a posteriori*, es decir una prueba en la que lo que propiamente es el *posterius* es puesto como lógicamente *prius*, como punto de partida) y al revés, lo que según su

[11. *Inacabamiento permanente de la Filosofía positiva*]

La experiencia a la que se refiere la *Filosofía positiva* no es solamente una *cierta* experiencia, sino la experiencia entera desde el principio hasta el final.<sup>16</sup>

Lo que coopera a la prueba no es una parte de la experiencia,<sup>[131]</sup> sino la experiencia entera. Pero precisamente por este motivo esta prueba no es simplemente el inicio o una parte de la ciencia (menos que nada una prueba silogística puesta como culmen de la filosofía). Ella es la filosofía entera; es decir, la filosofía entera no es nada más que la prueba progresiva –siempre creciente y que se va reformando con cada paso que da– de Dios realmente existente (*wirklich existierendes Gottes*) Y puesto que el reino de la realidad efectiva en que ella se mueve no es nada acabado y definitivo –aunque ciertamente la naturaleza por ahora está al final y está en quietud, mientras que en la historia hay todavía progreso y movimiento incesante–; puesto que, por tanto, el reino de la realidad no es algo completo y acabado, sino que es algo que constantemente va al encuentro de su propio cumplimiento y acabamiento, del mismo modo la prueba no está *jamás* terminada y, por ello, también esta ciencia es solamente filo-sofía.

La «Ciencia de la razón» es *filosofía* en cuanto busca y finalmente tiene lo que constituye el objeto del saber más elevado (es decir, de la sofía): ella lo posee al final de su camino en el *concepto*. La *otra* parte, la que tiene la tarea de alcanzar (*erreichen*) esa realidad fijada o encontrada como simplemente cognoscible –como un algo conocido y sabido– es decir, la parte positiva, es *filosofía* porque alcanza su meta solamente de tal manera que su prueba no es dada en ningún miembro particular, sino que progresa constantemente.

Aquí reside, por lo demás, *en general* la diferencia de la filosofía frente a la matemática y especialmente frente a la geometría, que es pura «Ciencia de la razón». Ya la *Filosofía negativa* se distingue de la geometría por el hecho de que, en aquella, con todo elemento adquirido o puesto se da al mismo tiempo el postulado de un elemento sucesivo, y la realidad de todo momento precedente puede ser expresada sólo sus-

---

propia naturaleza es lo *antecedens*, la causa, se convierte aquí, en la prueba, consecuencia lógica, *consequens*. Sin embargo, en la *Filosofía positiva* no se da esta prueba *a posteriori* en el sentido usual de la palabra; ya que no se procede del efecto a la causa, sino al contrario, de la causa al efecto. La causa, del mismo modo que según su naturaleza es lo que precede, también aquí es el *prius* de la prueba. De esta posición (natural) de la causa y del efecto se sigue que aquí, mientras la causa (Dios) es probada o mostrada *a posteriori* o *per posterius*, lo que se sigue (el mundo) es derivado o comprendido *a priori*.

<sup>16</sup> En anteriores disertaciones más la *Filosofía positiva*, por el hecho de que ella no es *regresiva*, es decir, no retorna de la experiencia a lo que está más allá de la experiencia, fue denominada también empirismo *progresivo*.



pensivamente (*suspensiv*), puesto que se apoya en otro sucesivo: la primera potencia es solamente en cuanto a ella le sigue una segunda, y ésta es si a ella sigue una tercera. Por el contrario el primer libro –mejor aún el primero, segundo y tercer principio– de Euclides podrían subsistir por sí mismos y seguirían siendo verdaderos aunque el entendimiento humano no hubiera ido jamás más allá de ellos.

Ahora bien, muy especialmente el objeto de la *Filosofía positiva* es, ya en los primeros peldaños, <sup>[132]</sup> objeto de una prueba suficiente, pero no por ello completamente acabada. Podría surgir siempre en un estadio posterior todavía una contradicción con el precedente. El presente mismo no es aquí un límite, sino que aquí precisamente la mirada se dirige todavía hacia un futuro que no será otra cosa que la prueba progresiva de la existencia (*Existenz*) del poder que señorea sobre el ser, de aquello que no es ya meramente el ente (*Seyende*) del que se ocupa la *Filosofía negativa*, sino lo supraente (*Überseyende*). Por lo cual, esta filosofía entera es siempre un conocimiento progrediente, es siempre solamente filosofía, jamás ciencia inmóvil, quieta, y en tal sentido dogmática. Por ello mismo, pues, la prueba es también solamente una prueba para quienes quieren progresar y seguir pensando, sólo personas *inteligentes*; no es como una prueba geométrica, con la que se puede constreñir a personas limitadas, mejor aún, a idiotas. Yo no puedo constreñir a nadie a convertirse en inteligente por medio de la experiencia, si él no lo quiere. Por eso incluso el salmo XVI dice que “los insensatos dicen en su corazón: no hay Dios”.

[12. Libertad y sistema]

La *Filosofía positiva* es la filosofía verdaderamente libre; quien no la desea puede dejarla; yo la propongo a cada uno libremente; digo solamente que si alguien quiere, por ejemplo, un acontecer real, si quiere una creación libre del mundo etc., ese tal puede tener todo esto solamente por el camino de una *Filosofía positiva*. Si para él la filosofía racional resulta suficiente y no busca ya nada más allá de ella, entonces puede permanecer tranquilamente con ella. Solamente que debe renunciar a pretender obtener con la filosofía racional, y en ella, lo que ésta no puede absolutamente tener en sí, a saber el Dios real y el acontecer real y una relación libre de Dios con el mundo.

Quisiera solamente que acabe de una vez la confusión que reina sobre este punto. Nadie puede tener tanto cariño a la filosofía racional como yo, más aún, para mí es afortunada la juventud universitaria si realmente de nuevo se enseña en las escuelas una filosofía pura y verdaderamente racional. A quienes hoy se precian de ser racionalistas yo no les admito

que de verdad lo sean; son todo menos esto; lo que proponen es una mezcla repugnante de filosofía racional y superracional, donde ninguna de ellas encuentra el verdadero puesto que le corresponde. <sup>[133]</sup>

Aquí se evidencia al mismo tiempo todavía una diferencia entre la *Filosofía negativa* y la *positiva*. La primera es una ciencia plenamente concluida en sí misma, ha llegado a una conclusión estable y, por lo tanto, en *este* sentido es *sistema*. Por el contrario, la positiva no puede llamarse en el mismo sentido sistema, precisamente porque ella no está jamás absolutamente concluida. Si, por el contrario, por sistema se entiende una filosofía que se expresa en determinadas proposiciones positivas (en este sentido hay muchos que tienden hacia un sistema y se sienten felices de poder ser anunciadores de uno, porque cualquiera, incluso el menos dotado, desea con gusto afirmar algo, olvidándose de las palabras de Lessing: “para afirmar es preciso antes tener cabeza”; por ello incluso la *Filosofía negativa*, la cual propiamente no afirma nada, debía ser empujada más allá de sus propios límites); en este segundo sentido, en el que con la palabra sistema se entiende un conjunto de conocimientos en cuyo fundamento se encuentra una afirmación expresa, en este preciso sentido, la *Filosofía negativa* no es un sistema. Por el contrario, la *Filosofía positiva*, que es la que de modo particular afirma, es en este sentido y de manea eminente sistema. Vale la pena notar este significado diferente de sistema.

[13. *Filosofía positiva, revelación y religión*]

Ahora bien, si admitimos que entre lo real de la experiencia, hacia lo que tiende la *Filosofía positiva*, se encuentra también la revelación, la *Filosofía positiva* no llegará a ésta desde su *prius* de otra manera de como llega a la naturaleza real, al hombre real, a la conciencia real. Por consiguiente, la revelación no es para ella fuente o punto de partida, como para la así llamada filosofía cristiana, de la que aquella es desde este punto de vista *toto coelo* diferente. La revelación no se presentará en ella en sentido diferente de como se presenta la naturaleza, la historia entera del género humano. La revelación no ejercitará sobre ella otra autoridad que la que cualquier otro objeto ejercita sobre la ciencia que trabaja sobre él. Incluso los movimientos de los planetas observados *empíricamente*, por ejemplo, son una autoridad para las teorías astronómicas, tanto que éstas no pueden considerarse plenamente exactas y válidas hasta que <sup>[134]</sup> los movimientos observados realmente no concuerden con los calculados.

Así, todo objeto de la investigación naturalista ejercita sobre la ciencia que se ocupa de él una autoridad absoluta.

Aunque ya resulte muy claro que esta filosofía tiene el contenido de la religión como su *propio* contenido, recusará sin embargo llamarse filosofía *religiosa* o hacerse denominar así, porque en tal caso la negativa debería, por ejemplo, ser llamada filosofía irreligiosa, con lo cual se cometería una verdadera injusticia, desde el momento que esta última puede igualmente contener la religión, solamente como religión de la absoluta subjetividad, no como objetiva o como revelada. Si se da una doctrina realmente irreligiosa, no debe ser llamada ésta sin embargo *filosofía* irreligiosa; ello significaría concederle demasiado. Ella tendría tan poco de filosofía como puede tener de filosofía una doctrina inmoral en su más último fundamento. Pues, como ya hemos dicho, solo merece llamarse filosofía la que satisface las auténticas exigencias científicas y en la que todos los conceptos esenciales poseen profundamente tanto un sentido moral como un sentido especulativo.

Por otro motivo también la *Filosofía positiva* debía rechazar el título de filosofía religiosa, porque sólo por medio de ella se llega a encontrar precisamente el *verdadero* concepto y contenido de la religión. La religión, pues, no podía presuponerse; y en cuanto uno deja de presuponer esto, aquella denominación se convierte en totalmente indeterminada. No existen realmente diversas morales, pero sí existen diferentes religiones; también el pagano de hecho tiene una religión y el cristiano moderno – que va construyéndose a sí mismo en horas de meditación o en otras obras superficiales clásicas– piensa tener una religión.

[14. *Filosofía positiva y cristianismo*]

Sería necesario todavía ir más adelante y decir: filosofía cristiana. Pero resulta que hay muy diferentes perspectivas que se llaman cristianas y en este caso habría que dar todavía un paso más para poder hablar con precisión y decir por ejemplo: filosofía católica, como ya ha ocurrido en Francia con un partido e incluso en algunas regiones de Alemania. Pero entonces a ésta se podría oponer la ciencia protestante y la filosofía protestante y creer poderse servir del primer predicado en una región católica y del segundo sacar ventajas <sup>[135]</sup> en una región protestante.

Pero una filosofía que tiene que llamar en su ayuda al catolicismo o al protestantismo o jamás ha sido filosofía o está próxima a dejar de serlo para siempre. Por lo que habrá que dejar incluso la denominación de filosofía religiosa en general a quienes ven en ello una ventaja para poder convertir de antemano en sospechosa de irreligiosidad cualquier otra filosofía con la que entran en colisión o con la que tienen miedo de confrontarse y así pueden procurarse para ellos una filosofía privilegiada.

Por lo demás se podría, si rechazamos la revelación como principio formal, *principium cognoscendi*, para toda filosofía y por lo tanto también para la *Filosofía positiva* (puesto que quien quiere y puede creer no filosofa, y quien filosofa está precisamente testimoniando con ello mismo que para él la simple fe no es suficiente), se podría, digo, para hacer ver que una *Filosofía positiva* es una filosofía *necesariamente* cristiana, llamar la atención sobre la dependencia material de toda nueva filosofía respecto del cristianismo; ya que, como normalmente se suele decir, jamás la filosofía habría llegado a estos objetos por sí misma y menos todavía a estos puntos de vista sobre ellos, sin la luz precedente de la revelación.

Pero también aquí, de nuevo, se ha querido probar demasiado. De este modo, realmente se podría atribuir a toda filosofía el título de *empírica*, puesto que ni se habría dado jamás una filosofía en general, ni una filosofía con un contenido particular como la más antigua o la más reciente, si no se encontrase en la experiencia el mundo sobre el que ella discurre. Pero si se da concretamente una filosofía que pretende comprender más allá de la naturaleza también el mundo entero del hombre en su riqueza infinita, y de manera particular también el fenómeno histórico del cristianismo, visto en su desarrollo y como una parte del mundo humano, entonces se comprende ya que una tal filosofía, mientras pone su propio fundamento, debe haber pensado también el cristianismo. Pero incluso en este caso tal determinación no contiene nada de particular que se refiera de modo especial al cristianismo. Pues realmente quien pretende una filosofía que lo abarque todo y espera poder llevarla realmente a cumplimiento, debe haber ya considerado previamente todo, debe haber <sup>[135]</sup>comprehendido ya todo en su cálculo.

Si se toma en consideración el discurso que pretende recordar la dependencia histórica y material que respecto del cristiano tiene la filosofía y se piensa en una filosofía que deje subsistir al cristianismo totalmente fuera de sí, y si el sentido del discurso es éste: una tal filosofía ni siquiera habría surgido, si ella no hubiera tenido el cristianismo como su presupuesto histórico. Así esto es algo cierto; pero igualmente algo tan genérico que pierde toda referencia concreta, porque: ¿dónde hubiera ido a parar no solamente la filosofía, sino también el estado, todas las cosas humanas, si el cristianismo no existiera? Se puede, hablando de algo insignificante del presente, quitar fuera un miembro del gran pasado, sin que por ello se convierta en algo imposible automáticamente. Pero si fuera posible extraer, como por un proceso químico, de un hombre cualquiera lo que el pasado y el presente le han aportado, ¿qué quedaría todavía más allá del vacío título de un sí mismo o de un yo, con el que poco, o mejor nada podría emprender?

Aquel para el que «filosofía verdadera» y «filosofía cristiana» son expresiones equivalentes, debería antes de nada hacerse del cristianismo una idea muy superior a la común en la representación habitual, para la cual el cristianismo viene a resultar un fenómeno simplemente histórico que existe en el mundo desde aproximadamente 1800 años. Debería comprender el cristianismo como lo verdaderamente universal, que está por lo tanto ya en los fundamentos mismos del mundo, y coherentemente debiera decir: el cristianismo es tan antiguo como el mundo, naturalmente en sentido diferente del deísta inglés Tindal, el cual ha escrito –como es bien conocido– un libro con este título y donde el cristianismo es reducido a una simple religión racional, donde luego era fácil afirmar que es tan antiguo como la creación y la razón humana. Si el cristianismo es visto como mero fenómeno histórico, en ese caso nuestra filosofía sería dependiente de él, aunque Cristo fuera visto solamente como un Sócrates de tipo superior. Nuestra filosofía sería realmente también bien diferente sin un Sócrates, un Platón o un Aristóteles.<sup>[137]</sup> ¿A quién podría ocurrírsele, en este sentido, negar la dependencia histórica externa de nuestra cultura entera –y por lo tanto también de la filosofía– del cristianismo?

Por medio de esta dependencia queda también juntamente determinado el *contenido* de nuestro pensamiento y, por ello, también de la filosofía. Pero no sería contenido de la filosofía si permaneciera eternamente bajo esta dependencia, es decir, si fuera aceptado solamente por autoridad. Ahora bien, si es contenido de la filosofía realmente, en tal caso se ha convertido ya en contenido de *nuestro propio pensamiento*, se ha convertido para nosotros en objeto de nuestra inteligencia independientemente de toda autoridad.

Quiero explicarme mejor sobre esto con una especie de comparación. Como es sabido, los cuatro satélites de Júpiter son visibles para los ojos normales solamente por medio del telescopio. Pero hay hombres que poseen una vista tan penetrante que logran verlos incluso sin el telescopio. Me he dado cuenta de este hecho por primera vez leyendo el libro de Zimmermann acerca de la experiencia. Luego yo mismo he tenido a menudo ocasión de observarlo. Conocí, por ejemplo, una mujer, que todavía vive, la cual veía los cuatro satélites normalmente con sus propios ojos y que habiendo sido sometida a prueba en presencia de un astrónomo y un físico, pergeñó un diseño, usando solamente sus ojos para observar, de la posición actual de uno respecto a los demás y respecto a los planetas principales y tal diseño fue apreciado como completamente concorde con la posición observable por medio del telescopio. También ocurre que se ve con los ojos una pequeña estrella fija de repente, que antes con los ojos meramente no podíamos verla, cuando previamente ya se ha visto por medio del telescopio. Yo no dudo

de que existan más personas de cuantas se cree que de esta manera serían capaces de ver luego con los simples ojos también los satélites de Júpiter. Tales personas en este caso ya no son dependientes del telescopio, ven ya las cuatro estrellas con sus propios ojos. Así la filosofía no habría conocido ciertamente algunas cosas sin la revelación, al menos no de esta manera; pero ahora puede ver estos objetos con sus propios ojos, pues en relación a todo el conjunto de verdades, incluso a las verdades reveladas, en tanto *es filosofía* solamente en cuanto todas ellas se hayan convertido para la filosofía en independientes y lleguen a ser conocidas autónomamente. <sup>[138]</sup>

Realmente, si una filosofía se propone a sí misma claramente no excluir el gran fenómeno del cristianismo, sino en la medida de lo posible comprenderlo como otro objeto cualquiera y en relación con todos los demás, entonces esta filosofía necesariamente deberá ensanchar los propios conceptos más allá de los viejos límites, para poder estar a la altura de este fenómeno. Pero otros muchos objetos imponen también a la ciencia –que se ocupa de ellos de la misma manera– la necesidad de rectificar los propios conceptos y, según los casos, de ampliarlos hasta que estén a la misma altura que los objetos. Del mismo modo que se declararía incompleta toda filosofía que, por ejemplo, excluyera de sí la naturaleza, igualmente una filosofía que fuera incapaz de comprender el cristianismo no habría llegado de ninguna manera a su conclusión. El cristianismo es evidentemente uno de los grandes fenómenos significativos del mundo: es en su especie una realidad como la naturaleza lo es en la suya y tiene, como cualquier otro fenómeno, el derecho de ser mantenido en su especificidad propia, de no ser falsificado, para que se le pueda encontrar la explicación mejor y accesible a todos.

Verdaderamente en los últimos tiempos el cristianismo ha sido acogido entre los objetos de la comprensión filosófica; pero, para ser sinceros, inmediatamente se tropieza con que no es accesible desde un nuevo sistema lógico, por mucho que sistemas de este tipo sean antinaturalmente forzados más allá de sus límites. De este modo quedaría saqueado no solamente de su carácter histórico externo, sino de su carácter histórico intrínseco, que es a donde se han visto abocados hasta el presente todos los intentos de racionalizar el cristianismo. Sin embargo, no es solamente la revelación la que obliga a la filosofía a ir más allá de los sistemas meramente lógicos; hay una necesidad ínsita en la filosofía misma que la impele más allá de lo meramente lógico<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ya he contrapuesto, si bien solamente con aclaraciones ocasionales, la filosofía positiva y la negativa como histórica y no histórica y he aclarado qué es lo que estas expresiones significan. Lo triste es que mientras las fórmulas se difunden, la explicación de las mismas no pasa de un círculo sumamente restringido. Así se entendió la filosofía histórica como si en ella el saber debiera ser producido inmediatamente de la materia histórica como a través de un proceso de alquimia y que

Así queda ya justificado el concepto de *Filosofía de la Revelación* en general.<sup>[139]</sup>

[15. *Filosofía positiva y revelación*]

Algunos han tratado de hacerse cómoda la expresión “*Filosofía de la Revelación*” y han hablado de una *filosofía revelada*. Esto inmediatamente comportaba una ventaja, a saber, el hacer creer que se trataba de una filosofía producida por la revelación, sometida a la autoridad de la revelación, lo que es igual que decir que cesa de ser filosofía propia y ciencia producida de manera verdaderamente libre.

Quien siguió el desarrollo de esta filosofía se dio inmediatamente cuenta de que las cosas no eran así y que por *Filosofía de la Revelación* hay que entender lo mismo que con las expresiones similares: filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía del arte, etc., es decir, que la revelación se entiende aquí como objeto, no como fuente o como autoridad; o, según ya se ha indicado, a todo lo más es entendida como autoridad solamente en cuanto todo<sup>[140]</sup> objeto de la naturaleza o de la historia que es afrontado por el pensamiento ejerce una autoridad sobre el pensamiento mismo.

La falsa opinión que intencionada o no intencionadamente algunos hicieron surgir con la expresión “filosofía revelada”, desaparecía ciertamente en quien se informaba más ampliamente. Sin embargo, en la masa de quienes no tuvieron ocasión o voluntad de informarse permaneció el prejuicio.

Pero es sabido cuánto se gana exteriormente contra una cosa cuando se renuncia gustosamente a la refutación –tal vez por no haberla com-

---

entonces todo procedimiento *a priori* debiera ser abandonado. Otros interpretaron esto como si por filosofía histórica se entendiese lo que se denomina filosofía de la historia y la unieron así a las *Edades del mundo*, que denominaron arbitrariamente y sin dar explicación alguna las *cuatro* épocas del mundo. Otro malentendido fue la creencia de que a partir de entonces había que enseñar, en vez de la filosofía misma, solamente un desarrollo genético de la filosofía, y que como fundamento debería tener la historia de la filosofía. Yo debo hacer justicia a mis contemporáneos porque al menos no me han puesto en dificultades esperando demasiado de mí. Si el geómetra prueba que, por la naturaleza del triángulo, la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, esto se sigue de la naturaleza del triángulo sin más movimiento que el de mi pensamiento: entre el objeto mismo y su propiedad no hay de por medio nada más que mi pensamiento. El triángulo mismo, en lo referente a esta propiedad, no está antes, ni en él se produce algo de donde él reciba esta propiedad. El triángulo es solamente según su propio concepto, es decir, es solo lógicamente antes de esta propiedad. Ahora bien, si Espinosa usa esta verdad geométrica como ejemplo para aclarar de qué manera, según su opinión, las cosas finitas particulares se siguen de la naturaleza de Dios, es decir, de modo intemporal y eterno a la vez, su explicación del mundo es entonces completamente no histórica; y por el contrario, en oposición a la misma, la doctrina cristiana, para la que el mundo es efecto de una decisión libre, de una *acción*, ha de ser llamada histórica. La expresión “histórica”, usada por la filosofía, no se refería, pues, al modo del saber que le era propio, sino exclusivamente a su *contenido*.

prendido nunca bien— cuando ha surgido un tal prejuicio. Así ahora se dice, sin dar importancia, «filosofía natural» en vez de «filosofía de la naturaleza»; una larga costumbre ha hecho, sin embargo, imposible el equívoco, como si filosofía natural fuera opuesto a filosofía artística y como si se hablara, como consecuencia, de filosofía natural y filosofía artística tal como en tiempos recientes uno oía hablar de poetas naturales y poetas artísticos.

Pero habrá que guardarse bien, por ejemplo, de hablar de «filosofía estatal» en vez de «filosofía del estado», ya por el hecho de que con la primera se entendería una filosofía protegida o favorecida por el estado, o una filosofía conformada según los principios momentáneos de la constitución del estado, de todo lo cual, por otra parte, se han dado ya ejemplos. Por lo que bien habría podido también dejarse el título de filosofía de la revelación. En este asunto se ha ido incluso más adelante todavía y se ha usado «filosofía revelada» como título de un sistema filosófico entero, del que la *Filosofía de la Revelación* era solamente una parte o una aplicación, del mismo modo precisamente que alguna vez alguien llamó filosofía natural no solamente a la *parte* del sistema que se ocupaba en particular de la naturaleza, sino al sistema entero —en parte no sin intención precisa, para hacer así sospechoso todo el sistema, como si fuera una doctrina análoga a la de los enciclopedistas franceses, una doctrina para la que la naturaleza material, o sea, la materia en general, sería la única realidad.

En relación a la revelación pueden distinguirse dos diferentes filosofías: una, para la cual el contenido de la revelación sería algo simplemente incomprensible, es decir, no congruente al pensamiento; y otra, que posee el medio para captar el contenido de la revelación. <sup>[141]</sup>

Esta última sin embargo no será *por esto* llamada filosofía revelada especialmente, pues la misma se ampliará todavía a otras cosas, comprenderá todavía más cosas que la sola revelación; más aún comprenderá la *revelación* solamente en cuanto haya comprendido lo demás, a saber el Dios *real*. Pues con un Dios que es mera idea de la razón no se puede pensar ni una religión real, ni menos todavía una revelación real.

Si denominamos la filosofía que comprende el Dios real —y con ello en general no solamente la posibilidad, sino la realidad de las cosas—, si denominamos esta filosofía “*Filosofía positiva*”, entonces la *Filosofía de la Revelación* se convierte en una consecuencia o en una parte de aquélla. Pero ella no será propiamente la *Filosofía positiva* misma, que algunos con placer de este modo habrían despachado como filosofía revelada, es decir como producida por la revelación.



[16. *Dos conceptos de revelación: el auténtico y el histórico*]

Quiero ahora corregir otro *posible* equívoco. Quien escucha la palabra revelación, puede tal vez pensar solamente en el acto por medio del cual la divinidad se convierte en causa o autora de representaciones en algunas conciencias humanas individuales. Los teólogos que no consideran el contenido de la revelación cristiana verdadero en sí mismo, sino solamente por el hecho de que ha sido dado por Dios mismo a aquellos por medio de los cuales fue anunciado, deben necesariamente atribuir a este acto un peso muy especial. Ahora bien, yo no quiero negar que en la *Filosofía de la Revelación* puede presentarse un momento en el que se deba indagar también la posibilidad o imposibilidad de una revelación, incluso en este sentido, pero esta pregunta será siempre, en la *Filosofía de la Revelación*, solamente una cuestión subordinada; y si recibe en general una respuesta, la recibirá como consecuencia de indagaciones que desbordan y van más allá de esta precisa pregunta.

La *Filosofía de la Revelación* no se refiere a lo mero formal de un acto divino, que en todo caso sería solamente un acto particular, sino que se refiere a lo *universal* de la revelación, sobre todo a su contenido y a la gran conexión universal en que este contenido es solamente concebible.

[142]

El contenido de la revelación es en primer lugar un contenido histórico, pero no común o temporalmente histórico; es un contenido que se *manifiesta* en un tiempo determinado, es decir, que se inserta en los fenómenos del mundo. Pero, por su propia naturaleza, estaba presente y preparado, si bien todavía no manifestado y escondido, “antes de la creación del mundo”, antes de que se hubiera puesto el fundamento para el mundo. Por lo tanto, su origen, su comprensión apropiada se remontan a lo supramundano. Se trata, pues, de un contenido tal, que en la *Filosofía de la Revelación* debe convertirse en el contenido de la filosofía. Si esto se toma realmente en serio, es decir, si este contenido debe convertirse, en toda su verdad y especificidad, contenido de la filosofía, entonces ya *ustedes* se dan cuenta de que una filosofía que sea capaz de acoger de tal manera este contenido debe ser hecha de manera totalmente diferente de la filosofía que hasta hoy ha dominado en la mayor parte de los ambientes. Ahora bien, este asunto de la filosofía de la revelación realmente va tomado en serio.

Como principio fundamental se debe afirmar (y ya se ha afirmado) que esta unión de la filosofía y de la revelación no debe ocurrir a costa de la filosofía o de la revelación, que en ningún momento ninguna de ellas debe perder nada, que ninguna de ellas debe sufrir violencia. Si, por ejemplo, comprendiéramos la revelación en un sentido no apropiado,

como si todo ensanchamiento inesperado de la conciencia humana o iluminaciones imprevistas en el ámbito de una ciencia pudieran ser llamadas revelaciones del espíritu de esta ciencia, entonces acoger una revelación en este sentido sería realmente tarea fácil, pero en ningún caso adecuado a la filosofía.

Igualmente, si como contenido de la revelación (y ante todo de esto se trata, ya que con el contenido se comprende también por sí mismo el modo de proceder), si, digo, como contenido de la revelación se admitieran solamente conocimientos universales o racionales y, para poder resolver las verdades particulares y concretas de la revelación en las universales, habría que recurrir a la distinción de contenido y forma o *revestimiento (Einkleidung)*, entonces, de nuevo, no valdría la pena ocuparse de la revelación.

Si la revelación no contuviera sino lo que ya está en la razón, no tendría <sup>[143]</sup> interés alguno. Su interés específico puede consistir precisamente sólo en que contenga algo que sobrepasa a la razón, que es algo más de lo que la razón contiene. Cómo es pensable, más aún, cómo en muchos casos realmente es pensado ese algo que va más allá de la razón, lo indicaremos más adelante.

Ya todo lo que puede ser conocido solamente por la experiencia es algo que va más allá de la razón y, más aún, en la historia humana universal e incluso en el obrar de algunos individuos excelentes emerge algo que no es comprensible por la mera razón. Un hombre racional no es todavía, por el mero hecho de ser racional, un héroe de la historia del mundo. No valdría la pena realmente ocuparse de la revelación, si no fuera algo especial, si no contuviera nada más de lo que ya se tiene sin ella. Tal vez yo no debería manifestar ya desde el comienzo mi rechazo de los métodos de que otros suelen sacar provecho para sus intereses. Así algunos pueden ya de entrada sentirse repelidos o, al menos, ser reacios a la investigación. Solo que yo espero no ser juzgado por meros prejuicios ni por manifestaciones provisorias. Quien me quiera escuchar, que me escuche hasta el fin. Podría ocurrir que entonces encuentre algo totalmente diferente de lo que podría haber esperado encontrar desde su precedente y tal vez algo restringida perspectiva, algo frente a lo cual no encuentran aplicación las objeciones habituales tan corrientes hoy en muchos ambientes contra todo lo que vaya más allá de la razón. Quiero hacer notar sin embargo lo siguiente.

Suponemos que la revelación es una realidad y es verdaderamente algo fáctico. Y esto lo debemos presuponer, puesto que si lo fáctico en ella fuera solamente un ropaje de revestimiento universal, bastaría entonces el saber común para comprenderla. (Mas precisamente para reconocer esto, que la revelación es algo fáctico *realmente*, son necesarias incontestablemente otras mediaciones históricas y otras fundamen-

taciones, más allá de las que hasta ahora ha tenido la revelación). Pues bien, si la revelación es tal, deberá ser fundamentable –si es que es fundamentable en absoluto– solamente en una conexión histórica superior –es decir, más elevada y que vaya incluso más allá de la revelación misma y del cristianismo como fenómeno especial– en algo diferente de lo que <sup>[144]</sup>normalmente se tiene ante la vista.

Por lo tanto y provisionalmente me remito a mis lecciones sobre la teología en las disertaciones sobre el *Método del estudio académico*, como fundamento de las cuales ya aparece el pensamiento de que los conceptos del cristianismo como revelación son posibles solamente en conexión no solo con la revelación más antigua (veterotestamentaria), sino también con el desarrollo religioso en general, y por lo tanto concretamente también con el paganismo.

Por lo que a mí respecta, no tomo a mal que algunos, sin pensar en esta mediación, sin conocerla tal vez, estén dispuestos, más aún decididos a renunciar a la revelación como a un *hecho* y pretendan así cumplir con su cometido por la vía rápida, dejando de lado su objeto. Pero también de esto, de la mediación histórica del hecho de la revelación nos ocuparemos más adelante. Solo que la gran y fundamental cuestión ha de ser siempre: cómo con estos presupuestos que hemos visto y que alguien abiertamente enuncia, sobre todo en lo referente a la realidad de una revelación, puede todavía conciliarse una filosofía, y no una filosofía cualquiera, sino una que sea digna de este nombre. A pesar de que puede parecer lo más natural tener desde el comienzo buenas garantías, ante todo, del hecho mismo, antes de empeñarse en la investigación sobre los medios para comprenderlo filosóficamente, aquí las cosas se presentan sin embargo de manera diferente. He admitido ya realmente, y otros también lo admitirán con gusto, que con una filosofía como la que hoy se da, no es posible realizar tal propósito.

Ciertamente ninguna filosofía hasta ahora ha podido descuidar o abandonar el intento de buscar una relación con la revelación y ya Kant puso como meta última de su labor establecer la relación de su filosofía con el cristianismo (pues probablemente *La Religión en los límites de la Razón pura* –la base fundamental del racionalismo vulgar– todavía no había sido del todo relegada al olvido). Pero la relación que ambas (la filosofía real y la revelación) establecían mutuamente era todavía en todo momento para ambas partes una relación tan forzada y penosa que constantemente se disolvía por sí sola y no podía durar. Por el contrario, todo pensador honrado se veía obligado evidentemente a preferir la declarada relación de enemistad, postura en que bastante pronto y muy a menudo la filosofía se ha situado en relación al cristianismo, a una relación <sup>[145]</sup>tan falsa, ficticia y carente de verdad.

De todo esto se deduce, como ya lo hemos antes afirmado, que una *Filosofía de la Revelación* no es pensable sin una ampliación de la filosofía más allá de sus límites actuales. Pero un ensanchamiento pensado solamente por referencia a la revelación, tendría incontestablemente un aspecto bastante equívoco.

Sin embargo ya hemos fundamentado un tal ensanchamiento en las lecciones precedentes, las cuales nos dieron como resultado que tal ensanchamiento es consecuencia de una *necesidad ínsita en la filosofía misma*. Pero el último punto de esta exposición nos ha situado de nuevo frente a la insuperable duplicidad, al parecer, según la cual la filosofía no puede por menos de ser *negativa y positiva*. Llegamos a estas constataciones sencillamente desde el propósito de mostrar que estas dos líneas han existido siempre constantemente la una junto a la otra, claramente distinguibles, tanto en la filosofía antigua como, todavía más determinadamente, en la época moderna. Hay intentos tanto de una *Filosofía positiva* como de una filosofía puramente racional y ello sin que hasta el momento una haya vencido a la otra o haya podido englobarla en sí, que es lo que sería necesario para la unidad de la filosofía.

[17. *Las antinomias kantianas y la distinción entre Filosofía positiva y negativa*]

Toda la historia de la filosofía (en la que he penetrado solamente a propósito de las discusiones últimas) muestra una lucha entre *Filosofía negativa y positiva*. Pero el mismo Kant en su *Crítica de la razón pura* tiene una parte muy significativa que él titula “Antitética de la razón pura” y en la cual expone las antinomias, es decir, las contradicciones en que la razón, en relación a las ideas cosmológicas, debe desenvolverse. ¿Qué otra cosa son muchas de estas contradicciones, sino expresiones de la oposición entre *Filosofía negativa y positiva*? Por lo regular se sitúa la tesis de las antinomias kantianas en el lado positivo y la antítesis en el lado negativo. Así, por ejemplo, para poner al mundo como desarrollándose en lo ilimitado e indeterminado, para esto no hace falta nada y por tanto nada es puesto propiamente, porque poner la ausencia de todo límite significa, en el fondo, solamente no poner algo y por lo tanto propiamente poner *nada*. Por el contrario, poner un límite, esto ya es algo, esto es una *afirmación*.

Pero la antinomia como contradicción surge solamente con el hecho de que lo que es propiamente <sup>[146]</sup> no-afirmación (la antítesis) es dado como afirmación y, por el contrario, lo que realmente es una afirmación (la tesis) es dado como afirmación de la razón.

La razón, que por su propia naturaleza no es afirmativa, no puede ni siquiera poner un límite y, por el contrario, la filosofía, que afirma un límite, debe ir más allá de la razón y saber más de lo que es posible *saber* en virtud de la mera razón.

La llamada antinomia no es, pues, como Kant cree, una oposición, una colisión de la razón consigo misma, sino una contradicción entre la razón y aquello que es más que razón, con la peculiar ciencia positiva.

Yo insisto en el deber de mantener mi afirmación, según la cual las dos líneas de la filosofía han coexistido siempre hasta el momento, incluso con el gran ejemplo de Kant, quien reconoció plenamente la existencia de esta oposición, aunque no supo realmente pensar la posibilidad de una *Filosofía positiva*; si bien su filosofía acabó con la exigencia (con el postulado, como él decía) de Dios realmente existente y por lo tanto, en el fondo, con la exigencia de una *Filosofía positiva*, de un ir más allá de la mera «Ciencia de la razón». Sólo que el prejuicio de que la filosofía teórica debe ser la ciencia en que la razón parta puramente de sí misma, que pueda ser por lo tanto únicamente pura «Ciencia de la razón», le impidió ver todo esto. Por eso aquella exigencia tenía para él solamente significado para la praxis, para la vida moral, pero no para la ciencia. <sup>[147]</sup>



## LECCIÓN VIII

[EL VERDADERO ENTE]

*[1. La filosofía se da a sí misma su propio objeto]*

Ahora bien, ¿mantendremos el contraste de una doble filosofía? Recuerden ustedes: admitimos antes esta conclusión sólo provisionalmente, pero no nos hemos declarado de acuerdo. Ahora ya ha llegado el punto y momento de decidir. Mas para decidir debemos remontarnos a una perspectiva que nos sitúe por encima de esta oposición y que además sea plenamente libre ante la misma; tal perspectiva no puede ser precisamente sino la de la filosofía en general, es decir, el punto de vista de quien llega a la filosofía por primera vez, sin estar todavía determinado por nada ni hacia nada sobre ella. Pero incluso desde este punto de vista, aunque se mantengan a distancia todas las determinaciones y posturas provisionales, hay que reconocer que la filosofía es la única entre todas las ciencias que no puede recibir su propio objeto de ninguna otra, la única que se lo da a sí misma, que debe determinarse a sí misma y que, consiguientemente, debe conquistárselo. Sí, más aún, la filosofía es la ciencia que no deja tras de sí nada que no haya quedado dilucidado, la que, ante todo, va al fundamento último de todo. Así que la filosofía debe ante todo conquistarse su propio objeto y fundamentarlo, puesto que no puede la filosofía permitir que su objeto le venga de la experiencia o de alguna otra ciencia superior y menos todavía que le venga como algo puramente casual.

Desde esta perspectiva hay que decir que el descubrimiento y la fundamentación de su propio objeto debe ser la tarea primordial de la filosofía. En lo referente al propio objeto, la matemática, por ejemplo, puede recurrir a la necesidad general o a la filosofía.

Nadie exige que se justifique a sí misma sobre su objeto. <sup>[148]</sup> La filosofía sin embargo debe, en primer lugar, buscar su propio objeto. Pero mientras busca su objeto propio, es decir, el objeto que específicamente le pueda pertenecer, no puede anticipadamente ya ocuparse exclusivamente de él; de antemano la filosofía no puede excluir nada, debe recorrer todos los objetos posibles, para poder llegar, por medio de exclusiones y rechazos de todos los demás objetos comprobados, a

aquello que descubre y asume para *sí misma* como el objeto de *su* conocimiento.

[2. *El objeto de la filosofía es el verdadero ente, en acto completo*]

Pero incluso a estos objetos posibles no los puede acoger casualmente, simplemente tal como se presentan en la experiencia y menos todavía debe dejárselos imponer desde otro lado cualquiera, también de estos debe *asegurarse*; es decir, debe asegurarse no sólo de su *contenido*, sino al mismo tiempo de su completa enumeración y de su perfecto orden lógico. Pero esto solamente lo puede hacer la filosofía en la medida en que parta de la posibilidad *universal* y, por lo tanto, del ente como mero contenido inmediato de la razón; y se dé cuenta de cómo todo pasa desde éste al ser, de qué es lo primero en el ser, de qué es lo próximo inmediato, etc., de manera que siempre, para ello, lo precedente sirva de peldaño a lo siguiente. Pero así queda situada precisamente al comienzo mismo, donde debe buscar y alcanzar su objeto propio, en el punto de vista de la posibilidad o del *prius* universal y, consiguientemente, en postura *a priori* referida a todo ser. Esta postura es precisamente la de la filosofía racional o negativa: de donde se deduce que la filosofía, si quiere precisar su horizonte entero de comprensión, puede comenzar sencillamente sólo como filosofía racional. En este proceso llegará ella a algo último, más allá de lo cual no puede proseguir y frente a lo cual no puede todavía enviar a la experiencia, de la misma manera que podía hacerlo en relación a los demás momentos precedentes. Pues en la experiencia se encuentra solamente lo que va más allá del pensar puro; pero esto último de que ahora se trata es algo que ya no puede ser (empíricamente) *fuera del* pensamiento y precisamente en esto último la filosofía reconocerá su objeto propio, aquello que específicamente le pertenece.

Esto último es lo que está por encima del ser, lo que ya no da el paso al ser, es lo que hemos denominado el ente mismo. No es precisamente ya meramente el ente, sino el ente mismo, <sup>[149]</sup> el ente en su verdad y, por ello, lo que desde el comienzo es verdaderamente deseado.

No es solamente lo cognoscible (*cognoscibile*, puesto que eso lo es todo lo demás), sino lo maxime *cognoscendum*, lo que antes que nada es digno de conocimiento, to; mavlista ejpisthtovn, para usar aquí la expresión de Aristóteles y que él realmente usó en otro sentido. Y esto no es solamente lo que, antes que nada, es digno de ser sabido, sino también aquello que es preciso saber del modo más completo posible, es decir, en el más puro saber, porque esto, según su propia naturaleza, es el ente *de modo total*; no es potencia, sino plenamente acto, pura actualidad real,



mientras que todo lo demás (que pase de la potencia al acto, *a potentia ad actum*) puede ser sólo, precisamente por esto mismo, compuesto de no-ser y de ser (de potencia y acto) y por eso solamente objeto de un saber compuesto de saber y no-saber y, así, impuro, incompleto, justo lo que llamamos lo empírico.

Que lo empíricamente conocido es tanto conocido como no conocido, puede fácilmente demostrarse, puesto que por su propia naturaleza es cognoscible sólo parcialmente, mientras que aquello en que es pensado el puro acto no es una mezcla de *potentia* y *actus*, sino el puro ejnergeiva/ o{n de Aristóteles, el ente de modo total, en el que no hay nada propio de un no-ser y, por ello mismo, de incognoscible. Esto es, pues, lo puramente cognoscible del todo: en cuanto pantelw~" o{n, según la expresión de Platón, es al mismo tiempo lo pantelw~" gnwstovn; en cuanto que es el ente *de manera total*, es también el ente *plenamente* cognoscible y, por lo tanto, así como es lo más digno de ser conocido, es igualmente lo que es al máximo, más aún, lo único digno de *existencia*. Todo lo demás que la *Filosofía negativa* deja a las otras ciencias para el conocimiento real es admitido al ser –por decirlo de alguna manera– en relación y perspectiva de esto último, es puesto como peldaño para esto último; no tiene, en cuanto momento precedente de lo último, ningún significado en sí y, por ello, tampoco tiene verdad alguna en sí, sino solamente en relación a esto último.

Cuando la filosofía ya ha logrado llegar a esto último así constituido – que es preciso saberlo en el más puro saber por ser el único ente *de manera total*– no podrá renunciar ciertamente a conocerlo, ni lo abandonará al conocimiento de *otras* ciencias; por el contrario, se lo reservará para sí misma como <sup>[150]</sup> su objeto propio específico, frente al cual ahora valorará como nada todos los demás objetos precedentes, los verá incluso como inexistentes.

Tomará *este* objeto *como* aquel con el que podrá llegar al verdadero conocimiento real. Pero todo esto ahora ya, como es fácil darse cuenta, no podrá acaecer por el mismo camino y línea de antes, sino en una línea nueva, en una ciencia plenamente nueva que comienza radicalmente desde el principio.

Así acaba aquí la función de la filosofía, en la cual ella aparece ahora claramente como ciencia de todas las ciencias. La filosofía puede presentar la recíproca superposición de estas, una detrás de otra, y también puede exponer esa superposición con un método seguro e infalible, si se usa apropiadamente, como el geólogo hace con la subordinación y superposición de estratos de que se compone la tierra.

Como ciencia de todas las ciencias la filosofía tiene la propiedad de situar el saber *real* no en sí misma, sino en las ciencias de las que ella

misma es ciencia. Por lo tanto es ella también en esta medida no-sabedora e incluso, en tal sentido, ciencia negativa. Pero de aquí en adelante la filosofía ya no sitúa el saber fuera de sí, sino en sí misma y entonces ya no es no-sabedora, sino sabedora ella misma y, por lo mismo, ciencia positiva; si bien en todo caso siempre sigue siendo –ya siendo lo *uno*, ya siendo lo *otro*- filosofía: allí como ciencia negativa, porque busca lo que está por encima de todo, lo que es más que nada digno de saberse; aquí porque debe lograr llevar a conocimiento real lo encontrado, el objeto del saber supremo, de la sofía, y su tarea maravillosa consiste en probar no ya meramente como *idea* suprema, sino como *realmente existente*, lo que era lo último de la ciencia negativa y que es, en relación a todo otro existente, el supraente.

Después de estas precisiones, se puede todavía –antes de abandonar definitivamente la oposición hasta aquí considerada– constatar lo siguiente a propósito de la diferenciación de ambas.

En la ciencia negativa todo lo que está entre el inicio y el fin es solamente relativamente verdadero y, por lo tanto no es lo verdaderamente, lo propiamente verdadero, *lo verdadero* en sí mismo; todo momento es verdadero solamente como un punto del camino hacia lo verdadero, pero ese punto no es precisamente lo verdadero mismo, el ente mismo. En cuanto ciencia que tiene lo verdadero solamente al *final*, la *Filosofía negativa* no estará todavía en lo verdadero y, por lo tanto no será la verdadera filosofía tampoco; si bien por ello no será tampoco la falsa filosofía (ya que está <sup>[51]</sup> en el camino sólido hacia la verdad).

Frente a la verdadera ciencia, es decir, frente a la que no tiene lo verdadero al final, sino que está en lo verdadero ella misma, la ciencia negativa, considerada aisladamente, o en sí misma, no podrá pretender el nombre de filosofía; se convertirá en digna de tal nombre solamente en su momento último, por su relación a la ciencia positiva.

[3. *Filosofía negativa como ciencia primera; Filosofía positiva como ciencia suprema*]

Este es un punto bastante importante que conduce a superar plenamente la duplicidad en lo referente a la filosofía. La *Filosofía negativa* por sí misma no es todavía filosofía; realmente lo es solamente en su relación a la positiva. En confrontación con la ciencia positiva, aquélla se contentará siempre con el nombre de ciencia primera (prwvth e;pisthvmh). Si se contenta con tener por sí misma el nombre de ciencia primera (lo es en cuanto ciencia de todas las ciencias), reconocerá luego a la positiva el nombre de ciencia *suprema*. Y, por tanto, como aquello de donde la *Filosofía negativa* parte, lo que es antes del ser, es precisamente

sólo el *primum cogitabile*, así aquello que está por encima del ser (en *tal* sentido también antes del ser ciertamente) y que es objeto de la *Filosofía positiva*, será el *summum cogitabile*. Las demás ciencias se encuentran todas ellas en medio de estas dos, la ciencia *primera* y la ciencia *suprema*. De este modo la filosofía, si como ciencia negativa es la que precede a todo, como ciencia positiva es la que lo concluye todo, de manera que el círculo completo de las ciencias queda así comprendido dentro de la filosofía<sup>18</sup>.

[4. Precedencia relativa de la Filosofía negativa]

En esta última intelección del paso necesario a la *Filosofía positiva* radica ahora la diferencia frente a Kant, como igualmente frente a la filosofía de la identidad, <sup>[152]</sup> tal como hasta ahora se ha venido desarrollando.

Si Kant, al final de su *Crítica*, rechaza de la razón todo elemento positivo (dogmático), lo mismo ocurre precisamente por parte de la filosofía negativa bien entendida. La diferencia de ésta en relación a Kant reside solamente en que élla excluye *positivamente* lo positivo, es decir lo pone en otro conocimiento, cosa que no hace Kant. Pero, si bien indudablemente vemos que la filosofía se cumple solamente en dos ciencias, ahora ha desaparecido, por medio de nuestra última discusión, la apariencia de dos filosofías distintas, subsistente la una junto a la otra; lo que sería ciertamente un escándalo de la filosofía. Ahora ha quedado claro que la filosofía negativa debe poner la positiva. Pero *en cuanto* aquélla pone esta última, se hace consciente de ella y, por lo tanto, no existe ya *fuera de ella*, sino que pertenece a ella: hay, pues, solamente una filosofía.

Donde interesa solamente la exposición de la *Filosofía positiva*, se presentará la negativa meramente en esta relación y solamente como introducción o en forma abreviada y concentrada. Pero esto no quita valor a su exigencia de ser expuesta como ciencia independiente. Incontestablemente la filosofía racional será la que tendrá que entrar en el puesto de la antigua filosofía de las escuelas y que tiene que hacer

---

<sup>18</sup> La *Filosofía negativa* es solamente *philosophia ascendens* (que sube desde abajo), en virtud de lo cual hay que reconocer inmediatamente que la misma puede tener solamente significado lógico. La filosofía positiva es *philosophia descendens* (que baja de lo alto). Las dos, tomadas juntas, completan el círculo entero de la filosofía. También se podrá todavía reenviar muy fácilmente esta duplicidad, si se quisieran buscar ulteriores explicaciones y dilucidaciones a la división, tradicional en las escuelas, de la filosofía teorética en lógica y metafísica. La primera realmente, en el fondo, es solamente lógica (lógica del devenir o llegar a ser) y por el contrario todo verdadero elemento metafísico toca en suerte completamente a la otra (a la *Filosofía positiva*).

surgir la consagración general al estudio científico y a cada estudio concreto en particular. Como pura «Ciencia de la razón», como puro descubrimiento del espíritu humano logrado por sus propios medios, tejida con su propio material, subsistirá siempre y retendrá su propio valor autónomo, su dignidad.

Es un nombre soberbio el que ella está autorizada a aplicarse, si se denomina a sí misma «Ciencia de la razón». Pero ¿cuál es su contenido propio en cuanto tal ciencia? Propiamente solo el *derribo* constante de la razón. ¿Y su resultado? Solamente que la razón, en cuanto se toma a sí misma como fuente y como principio, no es capaz de conocimiento alguno *real*. Pues, en cualquier caso, lo que para ella resulta a la vez como existente y como cognoscible, es algo que va más allá de la razón y que, por lo mismo, la razón lo debe dejar a *otro* conocimiento, es decir, a la experiencia. <sup>[153]</sup>

Así que la razón no tiene en este proceso nada para *sí misma*, ve solamente cómo se le *escapa* su contenido y ella no puede por sí misma emprender nada, ni siquiera con lo único que le queda, ni alcanzar con ello el conocimiento.

Ahora bien, la *Filosofía positiva* hace conocer precisamente lo que en la negativa había quedado como incognoscible y realza de nuevo la razón que había quedado *abajada* en la filosofía negativa, en cuanto que ayuda a que la razón alcance el conocimiento real de lo que ella ha reconocido como su contenido *permanente* y exclusivo e imposible de abandonar. Si la filosofía negativa se hubiera quedado solamente para sí misma y sola, no tendría entonces ningún resultado positivo para la razón *misma*; y la razón cognoscente quedaría, respecto a su propio contenido, del todo insatisfecha y acabaría vacía. Por lo tanto, en la filosofía positiva triunfa la negativa como la ciencia en la que el pensamiento alcanza por primera vez su objetivo final, en cuanto que se ha podido liberar de su contenido inmediato y casual y entonces se ha convertido en dueña de su contenido necesario y ahora se ve en libertad frente a él. Antes el pensamiento no estaba en libertad frente al contenido, desde el momento en que el contenido contingente estaba, por así decirlo, en medio, entre la razón y su contenido necesario.

Así que, en la más profunda *verdad* de sí misma —es decir, en cuanto es *filosofía*— la negativa es ella misma positiva, porque la negativa pone fuera de sí a la otra y, así, ya no hay *duplicidad* alguna. La *primera* intención se dirigía desde el comienzo hacia la *Filosofía positiva*.

La historia muestra desde qué antiguos orígenes surgen búsquedas puramente racionales; muestra también qué pronto se ocupó el espíritu humano de representaciones que, consideradas desde el punto de vista meramente racional, son trascendentes. La *Filosofía positiva* es la filo-

sofía ansiada y querida desde siempre y originariamente. Pero ella, al ser buscada por caminos equivocados, o al equivocarse ella misma, provocó la filosofía *crítica*, de la que luego emergió, tal como ya he indicado, la filosofía negativa, la cual tiene su valor específico y su significado precisamente sólo en cuanto negativa, es decir, en cuanto no pretende convertirse ella misma en positiva, sino que pone a la positiva fuera de sí misma.

La *Filosofía positiva* podría comenzar por sí misma, porque parte del *prius* absoluto, del principio conocido por medio de sí mismo. Por lo tanto, es solamente fruto <sup>[154]</sup> de su propia voluntad el hacerse preceder por la negativa.

[5. El error de Kant, Jacobi y Hegel]

También la negativa podría ser por sí misma y no saber nada de la positiva, en el caso de que fuera capaz de renunciar a todo conocimiento real. Pero ¿cómo podría hacer esto, si se define como *filosofía*?

Entonces debería dejar de llamarse filosofía, como Kant lo hace, ya que no llama a su *Crítica* “filosofía”, sino precisamente eso, “crítica”. Si aquella se denomina a sí misma filosofía, ¿cómo podría luego oponerse a las exigencias que universalmente eso mismo comporta? Se le exigirá el Dios existente *realmente*, no la mera idea de Dios. ¿Cómo logrará alcanzarlo, si en ella aparece como incognoscible?

Tal vez dirá: el Dios que en la razón es simple *idea* se convertirá para nosotros en real existente a través del *sentimiento*. Ahora bien, ¿cómo queda todo el asunto, si alguien, estimando que esta bancarrota de la razón es justa –porque para él es justo quedar limitado en su pensamiento al mundo sensible– si alguien, pues, hace este recurso al sentimiento para mostrar que el Dios real es solamente una criatura de nuestro sentimiento y de nuestro corazón, de nuestra imaginación, sin ser por lo tanto nada objetivo y que no solamente al cristianismo, sino a *toda* idea religiosa le queda a lo sumo sólo un significado psicológico? (Uno se maravilla de que precisamente ahora se reaccione contra este resultado, después de que antes ya se alabó y se reconoció como filósofos cristianos a *Jacobi* y otros más, los cuales no conocieron otra filosofía que la *racional*, capaz de ser solamente negativa, a causa del recurso al sentimiento, para el cual exclusivamente podía existir el Dios que la razón no hacía sino negar).

¿Se podrá considerar mejor el otro tipo en el que la filosofía meramente negativa quiere poder tener todavía un Dios real? Me refiero al punto de vista para el que precisamente sólo por medio del desarrollo del espíritu humano, a través de *su* constante progresión hacia una libertad siempre superior (es decir, en el fondo, hacia una cada vez mayor

negatividad), Dios se realiza solamente, es decir, que Dios no existe *de ningún modo* fuera de la conciencia humana: el hombre es propiamente Dios y Dios viene a ser solamente el hombre; todo lo cual luego se presenta como el hecho de que Dios se hace hombre (a lo que corresponde el hecho de que el hombre se hace Dios).

Si se es capaz de apreciar <sup>[155]</sup> hasta qué grado de descompuesto desvanecimiento ha llegado este esfuerzo de querer alcanzar con una pretendida filosofía pura y racional incluso las ideas cristianas, entonces habría que decir, en vez de que la *Filosofía positiva* presupone la negativa como algo previo a ella, que por el contrario es la negativa la que se fundamenta en la positiva, puesto que por medio de esta última es como aquélla se hace cierta de su propia consistencia, es situada en condiciones de ser ella misma, igual a sí misma y dentro de sus límites naturales.

Ya he dicho que la negativa quedará como la filosofía para las *escuelas*, la positiva en cambio como la filosofía para *la vida*. Por medio de ambas, tomadas en conjunto, se realizará la plena consagración que hay que pedir a la filosofía. Como es sabido, en las consagraciones eleusinas se distinguían los pequeños y los grandes misterios; los pequeños valían como un primer paso hacia los grandes. Ya los neoplatónicos decían que la filosofía aristotélica daba los pequeños, mientras que la platónica daba los grandes misterios de la filosofía. Pero estamos frente a una analogía infeliz, en cuanto que la filosofía aristotélica no puede seguir a la platónica, así como los grandes misterios seguían a los pequeños. La *Filosofía positiva* en cambio, entendiendo bien las cosas, es ciertamente el seguimiento necesario de la negativa bien comprendida y entonces se puede decir: en la filosofía negativa se celebran los pequeños misterios y en la positiva los grandes misterios de la filosofía.

[6. El concepto último de la filosofía negativa es la potencia originaria]

Ya no resta ahora sino indicar más concretamente el paso al *principio*, al *inicio* de la *Filosofía positiva*, a partir de la negativa.

La filosofía racional no se ocupa de lo realmente existente (*wirklich Existirenden*), sino de lo que *puede* existir. Ahora bien, lo último que puede existir es la potencia que ya no es potencia, sino que, en cuanto es el ente mismo (*Seyende selbst*), es *acto* puro (*reiner Actus*). Podemos por tanto llamarla la potencia *existente*. Incluso esto último es todavía sólo concepto en la filosofía negativa. Pero entonces se puede preguntar —y ello puede verse en todo momento todavía *a priori*— *de qué manera* esto último puede existir.

Aquí se manifiesta inmediatamente que la potencia que no es ya potencia, sino que es ella misma acto, <sup>[156]</sup> no es en virtud del paso a *potencia*

*ad actum*. Si ella es, entonces puede ser solo *a priori*, puede tener el ser solamente como *prius*. Por eso, podremos llamarla también «lo que puede ser al revés», es decir, lo que puede ser de modo que en él la potencia es el *posterius* y el acto el *prius*.

[7. El argumento ontológico. Discusión sobre él]

Hasta este pensamiento –que en la cumbre el acto sea lo primero y la potencia lo segundo–, hasta este punto ya llegó *en general* también la metafísica antigua; sólo que empleó este pensamiento del ser que precede a toda potencia de manera falsa, más aún, al revés, en el argumento ontológico (se denomina ontológico porque debía ser desarrollado a partir de la mera *esencia* de Dios, *a priori*, sin poder aportar absolutamente nada de la experiencia).

Se ha tratado de explicar este argumento de diferentes modos y sentidos, precisamente porque era reconocido como el más metafísico y, por así decirlo, como el *arx* de la llamada teología racional.

También Leibniz trató de reducirlo a un silogismo que le parecía incontestable e irrefutable. Pero también en este caso toda la fuerza se apoya en la definición de Dios: *Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia*. Pero de la esencia, de la naturaleza, del concepto de Dios (estas son solamente expresiones equivalentes) no se sigue eternamente nada más que esto: que Dios, si existe, debe ser el ente *a priori*; de otra manera él no podría existir. Pero de ahí no se sigue que Dios existe. Pero si bajo la expresión *ex cuius essentia sequitur existentia* se entiende precisamente lo «necesariamente existente» mismo, *en cuanto que él no es sino aquello* a propósito de lo cual no se piensa en nada más sino en que es el ente mismo, entonces no hace falta ya ninguna prueba para su existencia. Sería insensato querer probar, de aquello que precisamente es pensado solamente como el ente en sentido verbal, que existe. Pero esto, que no es nada, que no tiene ningún *concepto* sino solamente el de ser el ente (y con este ser precedente a su concepto comienza la *Filosofía positiva*), esto no es todavía en modo alguno Dios, como bien fácilmente se puede comprobar en Espinosa, cuyo más elevado concepto es precisamente <sup>[157]</sup> aquello *meramente* existente.

Espinosa describe así ese existente: *quod non cogitari potest, nisi existens*, en el que nada es pensado, sino solamente la existencia. Verdaderamente Espinosa lo llama Dios, pero no es Dios, es decir Dios en el sentido en que Leibniz y la metafísica defendida por él ha tomado la palabra Dios.

El error de Espinosa, a pesar de que hay que darle razón *cuando* afirma que lo único positivo de donde se puede partir es precisamente

esto simplemente existente, está en que él pone este último como Dios, sin haber mostrado –y la verdadera filosofía debe hacerlo– cómo se puede llegar desde lo meramente existente como *prius* a Dios como *posterius*. El error está en el hecho de que no ha mostrado cómo aquello meramente existente, que en esta perspectiva no es *Dios*, no *natura sua* (puesto que esto es imposible), sino efectivamente, *actu*, es en el orden de la realidad, *a posteriori*, realmente Dios. Por lo tanto Espinosa ha llegado al fundamento último y más profundo de toda la *Filosofía positiva*, pero su error está en que no ha sabido partir y avanzar desde ahí.

La versión más antigua (la anselmiana) del argumento ontológico fué la siguiente: lo sumo, sobre lo cual nada hay, *quo maius non datur*, es Dios; pero lo sumo no sería lo sumo si no existiera, puesto que entonces podríamos representarnos una esencia que tuviese, superando a aquél, la existencia y en tal caso lo supremo dejaría de serlo. ¿Qué significa todo esto, sino que en la esencia suprema ya hemos pensado la existencia? Verdaderamente la esencia suprema *existe* –*nótese esto bien*– si hay una esencia que sea la suprema en el sentido de que implica su existencia; pero entonces la proposición “ella existe” es todavía solamente una tautología.

En la versión cartesiana se puede detectar el paralogismo en que se cae con el argumento ontológico todavía más formalmente (ya que se trata solamente de un error de forma), del modo siguiente: A la esencia de Dios repugna el existir sólo casualmente; esto es la premisa. En esta premisa el discurso se refiere solamente a la existencia necesaria, es decir, a un *modo* de existencia y, consiguientemente, en la conclusión el discurso no puede referirse a la existencia en general, sino solamente a la existencia necesaria, solamente a un *modo* del existir.<sup>[158]</sup> Esto es evidente.

Por lo tanto, la conclusión puede sonar solamente así: consiguientemente Dios existe necesariamente, *si* (entiéndase) él existe; lo cual deja sin prejuizar si Dios existe o no existe.

Ahora bien, si el argumento ontológico, que yo he aducido solamente por su relación con el pensamiento fundamental de la *Filosofía positiva*, no podía demostrar la existencia de Dios, siendo bien entendido habría podido, sin embargo, conducir al comienzo de la *Filosofía positiva*. Dios no puede existir contingentemente significa: Dios no puede existir *per transitum a potentia ad actum*; de otro modo él no sería la *potentia* como *existente*, el poder-ser subsistente, como bien podríamos también decir. De modo que *si* Dios existe, puede ser el existente solamente en y, a la



vez, *antes* de sí mismo, es decir, *antes* de su divinidad: es entonces el ente en absoluto, antes de su concepto, o sea, antes de todo concepto<sup>19</sup>.

[8. Lo «necesariamente existente» resulta existente sin necesidad de pruebas]

Así que yo no parto del concepto de Dios hacia la *Filosofía positiva*, como la antigua metafísica trató de hacer, y por ello echó mano del argumento ontológico, sino que debo dejar de lado el concepto de *Dios*, para partir del mero ente, en el que no es pensado nada más que justo el mero existir, para ver si se puede alcanzar desde ahí la divinidad. Habiendo partido de esta manera no puedo yo probar la existencia de Dios (no parto del concepto de *Dios*), pero en vez de ello se me ofrece el concepto del ente antes de toda potencia y, por ello, incontestablemente existente. Yo lo llamo el indudablemente existente.

Por lo general existe *duda* allí donde se dan dos casos, dos posibilidades; lo que en sí es dudoso es precisamente la potencia, que puede ser y no ser. Dudoso, precario es también el ser de todas las cosas que han brotado de la potencia y que verdaderamente ahora *son*, como solemos decir, pero de manera meramente casual; es decir, no cesan de poder también no ser y están como suspendidas en el constante<sup>[159]</sup> peligro de no ser.

Pero del ente del que se ha excluido toda *potencia*, la cual es el fundamento exclusivo de toda *duda*, se ha excluido precisamente ya toda *duda*; ese ente es indudablemente existente y puede, en cuanto libre de toda potencia, ser singular, singular como ningún otro.

[9. Partiendo del ente indubitable, se puede encontrar su divinidad]

Con el *concepto* de Dios, como fin de la filosofía negativa, me es dado *al mismo tiempo* el *prius* de la divinidad. Pero este *prius* es *en sí* aquello que es incontestablemente, indudablemente sabido, del que yo puedo partir incluso aunque haya dejado de lado el concepto de *Dios*. Así que yo no puedo partir del concepto *Dios* para probar la existencia de Dios; pero puedo partir del concepto del ente simple e indubitabl y probar la divinidad del ente indubitable. Ahora bien, si la divinidad es el «*qué*», la esencia, la potencia, entonces aquí yo no voy de la potencia al ser, sino al contrario, del ser a la esencia; el ser es entonces el *prius* y la esencia

<sup>19</sup> Decir “en y para sí” (*an und für sich*) –de manera que el “en sí” y el “para sí” indiquen conceptos distintos– no es exacto (y ya en otra ocasión lo hice notar, cfr. *Filosofía de la Mitología*, XII, 28). Esto va ya contra el genio de la lengua alemana, el cual gusta unir en tal tipo de discursos solamente sinónimos y no expresiones dispares.

*posterius*. Pero este caso no me es posible sin un cambio radical, sin cambiar del todo la orientación de la ciencia brotada del poder-ser, sin romper con ella y comenzar completamente de nuevo desde el comienzo; es decir, no me es posible sino con una ciencia nueva, que es precisamente la *Filosofía positiva*.

Normalmente la gente se contenta con llamar a Dios la «esencia necesariamente existente»; pero esto no es suficiente. Lo adecuado es lo siguiente: la esencia suprema (lo supremo que puede ser, lo que por lo tanto es también la potencia suprema), en una palabra, Dios, *si* existe, *puede* ser solamente lo «necesariamente existente». Esta expresión muestra que Dios no es sólo o simplemente el «necesariamente existente», sino «*necesariamente* lo necesariamente existente»; lo que es una diferencia importante. Como lo que sólo puede ser redondo, es lo necesariamente redondo, igualmente lo que sólo puede ser necesariamente –como Dios–, necesariamente es necesariamente existente. Este puro existente necesariamente, que es lo único que Espinosa sabe, no es Dios, sino que es el *prius* de la divinidad. Si Dios –traten de captar esto, por favor, con precisión– es lo que «puede existir sólo necesariamente», entonces también Dios puede ser <sup>[160]</sup> solamente lo necesariamente existente.

Pero con esto tenemos solamente lo que Dios *puede* ser y, *por lo tanto*, esto es el *prius* de Dios, no el *prius* de su ser (esto se comprende), sino el *prius* de su ser-Dios, de su divinidad.

[10. Dios es *a priori* «actus» y sólo subordinadamente es «potentia»; en él la «potentia» no precede al «actus»]

A esta determinación, según la cual se habla de un *prius* de la divinidad, no se puede oponer el antiguo dicho: *In Deo nihil potentiale*. Esta sentencia viene más bien a apoyarnos a nosotros, puesto que dice que en Dios no hay ninguna potencia como en el ente contingente, el cual es antes posible que actual y real (en Dios es lo contrario). La proposición: *In Deo nihil potentiale* dice que Dios *a priori* no es *potentia*, como todo lo demás, que él es *a priori actus*. Así que concordamos con este principio fundamental, pues lo que aquí, en la *Filosofía positiva*, llamamos el *prius* de la divinidad, no es potencia, sino acto. Excluimos toda potencialidad, en el sentido enunciado, de *algo precedente al acto*. Si Dios tiene su *prius* en el *actus*, tendrá su divinidad en la *potentia*, en el hecho de que él es la *potentia universalis* y, en cuanto tal, el supraente, el señor del ser [*Herr des Seins*]. Pero precisamente para este propósito, para llegar realmente a Dios, es decir, para probar la existencia real de la

divinidad (en tanto en cuanto sea posible), debemos partir de lo que yo he llamado lo *puramente* existente, del ente que es tal de manera inmediata y simplemente necesaria, que es necesariamente porque precede a toda potencia, a toda posibilidad.

Les ruego que tomen esto muy en cuenta: el punto de partida es sólo lo «necesariamente existente». No digo: «la *esencia* que es necesariamente»; esto sería haber dicho ya demasiado. A propósito de eso «necesariamente existente» no se debe pensar absolutamente nada, sino exclusivamente el existir.

Ahora bien, hasta este concepto del ente necesario, anterior a todo concepto, puede llegar también la filosofía negativa; o, más bien, ésta nos ha conducido en su conclusión última –la única justa del argumento ontológico– a este concepto de lo *pura y simplemente* existente. Según esto, podría parecer que el comienzo de la filosofía positiva nos es dado por medio de la filosofía negativa, que la filosofía positiva <sup>[161]</sup> es fundamentada por la negativa. Pero las cosas no son precisamente así.

Pues justamente con lo *pura y simplemente* existente sin ninguna potencia precedente, con el ente en tal sentido, la filosofía ha llegado a lo que ya no precisa ninguna fundamentación o creación, más aún, a algo que por su propia naturaleza excluye toda fundamentación. Realmente éso no sería el ente –que es lo absolutamente *prius* mismo– si se pudiera llegar a él a partir de cualquier otra cosa, puesto que esa otra cosa sería entonces el verdadero *prius*. La naturaleza de lo meramente existente es precisamente ser independiente de toda idea y, por lo tanto, también de la idea última de la filosofía negativa. Lo meramente existente se desliga, pues, por sí mismo del presupuesto que accidentalmente tenía en la filosofía negativa y, así, la *Filosofía positiva* en cuanto tal, como ya lo dije antes, deja de lado el concepto y mantiene sólo lo puramente existente, el ente sin ningún «qué»; se ha desligado de la filosofía negativa. Con este principio de lo meramente existente la *Filosofía positiva podría* incluso comenzar por sí misma, sola, y lo podría hacer incluso aunque no fuera precedida por ninguna filosofía racional. Al menos yo no sabría decir de nadie que haya negado a Espinosa el derecho de comenzar en absoluto de lo infinitamente existente, puesto que podemos también llamar a lo infinitamente existente aquello cuyo ser no está limitado por ninguna potencia precedente. Lo simplemente, lo meramente existente es propiamente aquello por medio de lo cual queda reprimido todo lo que podría proceder del pensamiento, aquello ante lo que todo pensamiento queda mudo, ante lo cual se repliega incluso la razón misma, ya que el pensamiento entra en juego solamente con la posibilidad, con la potencia. Así, donde ésta es eliminada, el pensamiento no tiene ningún peso. Lo infinitamente existente, precisamente por ser

tal, está resguardado incluso del pensamiento y de toda duda<sup>20</sup>. Pero no puede ser principio lo que está expuesto a desmoronarse; principio puede ser solamente lo que está garantizado contra toda ulterior posibilidad, o sea, <sup>[162]</sup> lo que jamás puede desaparecer, lo que permanece para siempre y es necesario, lo que siempre permanece firme pase lo que pase más adelante.

Lo que antes comenzó en el mero pensamiento puede también progresar solamente en el mero pensamiento y no ir jamás más allá de la *idea*. Lo que debe alcanzar la realidad actual debe también partir de la realidad, y propiamente de la *pura* realidad actual, es decir de la realidad actual que precede a toda posibilidad. Se podría objetar: una realidad así, precedente a toda posibilidad, no es *pensable*. En cierto sentido esto se puede incluso admitir y decir: precisamente por eso tal realidad es el *comienzo* de todo pensar real –pues el *comienzo* del pensar no es todavía ello mismo pensamiento–. Una realidad que precede a toda posibilidad es también una realidad que precede al pensamiento. Pero precisamente por esto esta realidad es el *objeto* específico y primero del pensamiento (*quod se objicit*). Tanto más importante es, sin embargo, la pregunta sobre qué relación puede tener luego este objeto con la razón, dado que ésta se inclina ante aquél. Indudablemente aquél tiene ya *por sí mismo* alguna relación con la razón; pero, como resulta de la expresión empleada, una relación negativa.

[11. Lo «necesariamente existente» es la idea vuelta del revés, en la que la razón está puesta fuera de sí misma]

Es cierto que uno puede encontrarse con embarazosas dificultades respecto a lo ilimitadamente existente, al aclarar si ha de denominarse también una idea, un concepto de la razón. Ante todo, no parece posible rechazar que se le llame «idea», ya que inmediatamente ninguna proposición, ninguna afirmación, van ligadas con ello. Este «meramente existente» es, en su especie, también el ente mismo, sujeto; to; o[n, si tomamos o[n en sentido verbal. Por eso, no se puede decir de él el ser *attributive*; lo que en otro caso es el predicado, aquí es el sujeto, está precisamente en el lugar del sujeto. La existencia, que en todo lo demás aparece como contingente, aquí es la esencia. El *quod* está aquí en lugar del *quid*. Así, pues, es pura idea y, sin embargo, no es idea en el sentido

<sup>20</sup> Sería ciertamente una contradicción poner por delante de lo primero en el pensamiento otro *anterior* primero en el *pensamiento*; pero no es contradictorio subordinar lo primero en el *pensamiento* a lo primero en el *ser* que sobrepasa y está por encima de todo pensamiento, ni es contradictorio tampoco pensar aquello como un *posterius* respecto a esto segundo. Realmente, no por el hecho de darse un pensamiento, se da un ser, sino que porque hay un ser, se da un pensamiento.

que la palabra tiene en la filosofía negativa. Lo meramente existente es el ser en el que, más bien, toda idea, es decir toda potencia es excluida. Así que podremos llamarlo solamente idea invertida, idea en la que la razón queda situada *fuera de sí*.

La razón puede poner el ente, <sup>[163]</sup> (en lo que no hay todavía absolutamente nada de concepto, de algún «qué»), solamente como un *fuera de sí* absoluto (ciertamente sólo para luego alcanzarlo de nuevo, *a posteriori*, como su propio contenido y de este modo reconducirlo a sí misma). La razón, pues, en este poner, está puesta fuera de sí misma, de modo absolutamente extático. Y ¡quién no ha comprobado alguna vez lo extático del espinosismo y de todas las doctrinas que parten de lo «necesariamente existente»!<sup>21</sup>

Para Kant, la necesidad incondicional es aquella de la que necesitamos de manera tan absoluta como del *soporte de todas las cosas*.. Teniendo Kant aquí, sin duda alguna, ante los ojos aquél conocido argumento: “Si algo existe –y al menos *yo* existo– debe también darse algo que existe necesariamente, sin fundamento ulterior”, llama a la necesidad incondicional del ser que precede a todo ser el verdadero abismo para la razón humana.

“La eternidad misma –continúa Kant– por terriblemente sublime que la pueda pintar un Haller, no deja ni mucho menos esta vertiginosa impresión en el ánimo, puesto que la eternidad *mide* solamente la duración de las cosas, pero no la *sostiene*. Uno no puede por menos de *pensar* esto, pero no logra soportar que un ser, que nos lo representamos como el ser supremo por encima de todos los demás seres posibles, se diga a sí mismo: «Yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí nada es, sino lo que es en virtud de mi voluntad; pero ¿de donde provengo yo?» Aquí todo se nos derrumba ante nosotros y tanto la suprema perfección, como la mínima se tambalea sin sostenerse ante la razón especulativa, a la que nada cuesta hacer desaparecer sin ningún obstáculo la una y la otra”<sup>22</sup>.

Aduzco estas palabras de Kant porque expresan su profundo sentimiento sobre la sublimidad de este ser que precede a todo pensamiento, en cuyo puesto se ha colocado en nuestra época también el ser como comienzo de la filosofía, pero como mero momento del pensamiento, mientras que en este pensamiento inevitable, inscrito profundísimamente en la naturaleza humana, el discurso se refiere al ser que es *antes* de todo pensamiento. <sup>[164]</sup>

<sup>21</sup> El místico quiere conocer también extáticamente el “qué”.

<sup>22</sup> *Crítica de la razón pura*, p. 47. (ed. Hartenstein).

Nosotros podemos producir *a priori*, en el mero pensamiento, todo lo que se presenta en nuestra experiencia; pero en ese caso todo ello es también *solamente* en nuestro pensamiento. Si quisieramos transformar después esto en una proposición objetiva, es decir, enunciar que todo es en sí también solamente en el pensamiento, entonces deberíamos retornar al punto de vista del idealismo fichteano. Si queremos un existente fuera del pensamiento, entonces debemos partir de un ser que es absolutamente independiente de todo pensamiento, que precede a todo pensamiento. La filosofía hegeliana no sabe nada acerca de este ser, no hay en ella puesto alguno para este concepto. Kant, por su parte, piensa lo «necesariamente existente» en cuanto que al mismo tiempo es ya *Dios*. Al comienzo de la *Filosofía positiva* debemos prescindir todavía de ello y tomarlo como lo *meramente* existente. Dejamos de lado el concepto de *Dios*, precisamente porque es contradictorio, por un lado, poner lo meramente existente y, luego, ponerlo ya como algo, con un *concepto*. O bien el concepto debería entonces preceder –y el ser debería ser la consecuencia del concepto, con lo que ya no sería el ser incondicional–; o bien el concepto es la consecuencia del ser –y en tal caso debemos comenzar desde el ser, sin el concepto–. Y esto último es lo que precisamente queremos hacer en la filosofía positiva. Pero propiamente lo que en Dios es *aquello* en virtud de lo cual es el ente sin fundamento, es llamado por Kant el abismo para la razón humana. ¿Qué otra cosa es esto sino aquello ante lo cual la razón se queda en silencio, por lo que la razón es como engullida y respecto a lo cual ella deja de ser algo, ya no puede nada? Kant distingue la «necesidad infundamentada de la existencia en Dios» de la «eternidad». Pero la eternidad absoluta, la eternidad en cuanto ya no es algo *contra* el tiempo, sino en cuanto es antes y por encima del tiempo, la eternidad absoluta no es sino precisamente esta existencia, de la que no sabemos ningún *prius*, ningún comienzo. Pues eterno es aquello delante de lo cual no se puede ir con ningún concepto, frente a lo cual el pensamiento no tiene ninguna *libertad*, como frente al ser finito, delante del cual se puede ir con el pensamiento; ser finito que la filosofía puede comprender *a priori*.

Kant sería completamente malentendido, si en su postura problemática se pretendiese ver un *rechazo* de aquella idea (de la existencia necesaria <sup>[165]</sup> infundamentada). Lo que él quiere realmente expresar es, más bien, solamente la incomprendibilidad de aquélla; puesto que él mismo irrumpió desde la necesidad inevitable que la razón tiene de admitir un ente infundamentado. Realmente tal existencia es incomprendible, si por incomprendible se entiende lo no concebible *a priori*. La filosofía negativa se ocupa de lo concebible *a priori*; la positiva, en cambio, de lo inconcebible *a priori*. Pero esta última se ocupa de ello solamente para

transformar este inconcebible *a priori* en concebible *a posteriori*; lo *a priori* inconcebible se convierte, en el caso de Dios, en concebible.

[12. *Discusión de la prueba cosmológica de la existencia de Dios en la interpretación kantiana*]

Cuando la razón se hace objeto de sí misma (y esta perspectiva le fue dada y profundamente impresa por Kant), puede encontrar como su contenido inmediato solamente la potencia infinita del ser. Con ello se ve situada en postura *a priori* frente a todo ser, pero solamente frente a todo ser finito. Pero la razón no logra domeñar incluso solamente esto ni llevarlo a conclusión, sin exigir el supraente. Pero *éste* tiene un *prius* totalmente diferente, a saber, no la potencia, sino el ser; propiamente *el* ser para el que ningún pensamiento puede encontrar el fundamento o inicio. Si la razón es objeto de sí misma, si el pensamiento se dirige al contenido de la razón, como ocurre en la filosofía negativa, entonces, todo esto es, sin embargo, algo contingente, ya que la razón con todo esto no está en su pura sustancialidad y esencialidad. Si, por el contrario, está en *ella* (o sea, si no se retira y refugia en sí misma y si no busca en sí misma su objeto), en tal caso a la razón, como potencia infinita de conocer, puede corresponderle solamente el *acto* infinito. Según su mera *naturaleza*, la razón pone solo lo infinitamente existente; pero al ponerlo queda inmóvil, como fija, *quasi attonita*. Ahora bien, se queda atónita ante el ser que domina sobre todo solamente para obtener, por medio de esta sumisión, su contenido verdadero y eterno como algo realmente conocido; contenido que no podía encontrar en el mundo sensible y que ahora lo posee, así, también *eternamente*.

Lo infinitamente existente es, pues, el concepto *inmediato* de la razón, al que la razón libre de sí misma, es decir, en cuanto no es objeto de sí misma, la razón inmediata, no tiene necesidad de llegar por medio del razonamiento, <sup>[166]</sup> por otro lado tan natural e inevitable, y del que Kant un tanto ingenuamente en la forma dice: “Es algo extremadamente asombroso que, si se presupone que algo existe, uno no puede rehuir la consecuencia de que algo ha de existir también de manera necesaria” (p. 472). Kant llama a esto una conclusión natural, si bien por eso mismo no *segura*, y tiene plenamente razón cuando critica la prueba cosmológica, la cual pretende subir regresivamente de condición en condición hasta lo incondicionado. Pero el concepto empleado, el concepto *inmediato* de lo «existente necesariamente» excluye toda crítica. La crítica de un concepto pone en cuestión la posibilidad de su objeto. Ahora bien, sería un contrasentido, como ya lo hemos hecho notar, preguntar si *puede* existir un «necesariamente existente»; a pesar de que más de una vez

precisamente esto se ha preguntado. Pues si *podiera* existir, entonces ya no sería lo necesariamente existente. Es lo «necesariamente existente» precisamente porque excluye toda posibilidad *precedente*, porque precede a todo poder. Se puede someter a crítica el concepto de lo «necesariamente existente» como resultado de un argumento, y particularmente del argumento cosmológico; pero nadie jamás ha podido someter a crítica el concepto preciso adoptado inmediatamente por Espinosa, del mismo modo que nadie puede rehuirlo, sino que debe someterse a él. Solamente en este concepto, no en el sistema, reside la supuesta irrefutabilidad del espinosismo.

No menos absurda que la pregunta de si lo «necesariamente existente» *puede* existir sería la pregunta: *¿qué esencia* puede tener un necesariamente existente, cómo tiene que estar constituida esta esencia, a fin de que pueda ser un necesariamente existente? En el fondo esto ocurre también en el argumento cosmológico, donde ante todo se prueba la aceptación irrefutable de un «necesariamente existente» y luego se trata de mostrar que el ser «necesariamente existente» puede ser solamente al mismo tiempo el ser más perfecto de todos, es decir, Dios. Es absurdo preguntar, así, qué tipo de esencia *puede* existir necesariamente, puesto que estoy ya admitiendo que a lo «necesariamente existente» precede una esencia, un «qué», <sup>[167]</sup> una posibilidad; mientras que, por el contrario, yo debería ponerlo como el necesariamente existente, como lo *meramente* existente, en el que todavía no es posible comprender nada de una esencia, de un algo.

[13. A lo «necesariamente existente» en cuanto tal no pertenece una esencia]

Del modo como la metafísica antigua trató el concepto, surge siempre el equívoco, por el hecho de que se mete ya en el puro concepto de lo «necesariamente existente» –en el que todavía no debía pensarse absolutamente nada de una esencia– justo una esencia (a saber la de divinidad); y no se supo dejar plenamente de lado –como lo hemos ya precisado y exigido– el *concepto*, para poder llegar justo a lo meramente existente. En su crítica del argumento cosmológico Kant dice que toda la tarea del ideal trascendental consiste en encontrar o bien un concepto para la necesidad absoluta, o bien la absoluta necesidad del concepto de una cosa. “Si se puede lo uno –continúa él–, también se debe poder lo otro; puesto que la razón reconoce como absolutamente necesario solamente lo que es necesario en virtud de su *concepto*” (*ib.*, p. 470).

Ahora bien, por lo que se refiere a este último punto, yo niego que una esencia pueda ser reconocida como necesaria a partir de su concepto; pues si esta esencia debe ser Dios, entonces, a partir de su *concepto*, se



debe reconocer no que necesariamente existe, sino *solamente* que él *puede ser* lo «necesariamente existente» y, por lo tanto, que él es necesariamente lo «necesariamente existente» *si* existe; no se deduce, sin embargo, que él existe. Pero si la cuestión se refiere a lo «mera y necesariamente existente», no se puede decir de ningún modo que la existencia *sigue* a su propio concepto, pues su concepto es precisamente ser lo *meramente* existente. El existir no es aquí consecuencia del concepto o de la esencia, sino que el ente es aquí ello mismo concepto y esencia.

Por lo que se refiere al otro miembro el “o...o” disyuntivo kantiano (lo primero era que se busque la existencia necesaria por el concepto de una esencia —y esto es lo que ha ocurrido en el argumento ontológico—; lo segundo es, por el contrario, que se busque el concepto por la necesidad absoluta). Por lo que a este segundo miembro se refiere, sería propiamente asunto de la *Filosofía positiva* llegar de lo «necesariamente existente» (como *prius* todavía carente de todo concepto) al *concepto*,<sup>[168]</sup> a la esencia (a *Dios*) como *posterius*.

Como se ve, éste es propiamente el camino opuesto al del argumento ontológico. Pero para poder seguirlo hay que estar plenamente decidido por el concepto de lo mera y «simplemente existente» y hay que superar antes del todo la falsa dependencia de la idea de Dios, en la que este concepto fué mantenido en la metafísica antigua. De hecho lo «necesariamente existente» no es «necesariamente existente» por ser Dios, ya que si así fuera ya no sería propiamente el ente necesariamente, sin *fundamento* previo, porque se habría encontrado en el concepto de Dios un *fundamento* de la existencia necesaria. Lo «necesariamente existente» es existente no como consecuencia de un concepto precedente, sino existente *a se*, como antes se decía, es decir, *sponte*, sin un (*ultra*) fundamento precedente.

[14. Paso de lo «necesariamente existente» a Dios como «esencia necesariamente existente»]

Aquí está el nudo de la metafísica antigua y que se puede soltar solamente manteniendo separados los dos conceptos. Esta solución congeneraba especialmente con Kant, en cuanto que, por un lado, reconoció la innegabilidad de lo «necesariamente existente» como concepto inmediato de la razón y, por otro lado, reconoció el concepto de la esencia suprema como el contenido supremo, permanente de la razón. De este modo Kant posee el concepto absolutamente *inmanente*, a saber, el de la esencia suprema (pues *todo otro concepto* es sólo relativamente inmanente, en cuanto que puede dar el paso al ser) y el concepto absolutamente

*trascendente* (el de lo necesariamente existente) solamente como sueltos y no entrelazados, el uno *junto* al otro, *ambos* como conceptos de la razón, sin que pueda dar explicación de este adosamiento. Aquí hay en la crítica de Kant verdaderamente una laguna.

Estos dos conceptos deben confinar el uno con el otro, puesto que el primero (el de la esencia suprema) es el final de la filosofía negativa y el otro (el de lo «necesariamente existente») es el inicio de la filosofía positiva. Por tanto, ambos conceptos ciertamente se encuentran ligados tanto en una como en otra, si bien en cada una de manera diferente. En la negativa, de tal manera que hay que decir: la esencia suprema, *si existe*, puede ser solamente *a priori* el ente, es decir, debe ser lo «necesariamente existente», el ente que es antes que su concepto y, por lo tanto, antes que todo concepto. Esta es la única verdad que queda del argumento ontológico.<sup>[169]</sup>

En la *Filosofía positiva* aquellos conceptos se ligarán de *tal* manera que se dirá: lo «necesariamente existente» (lo mera y necesariamente existente) es no necesariamente, sino *de hecho*, la esencia que necesariamente es «necesariamente existente», o *Dios*, y esto se prueba *a posteriori*, como ya quedó indicado, en cuanto que se dice: si lo «necesariamente existente» es *Dios*, entonces brota esta y aquella consecuencia; entonces a, b, c, etc., digámoslo así, se hacen *posibles*; pero a, b, c, etc., existen realmente en base a nuestra experiencia; luego, como conclusión necesaria, lo «necesariamente existente» es *realmente* *Dios*.

[15. *El concepto de trascendencia*]

A lo meramente existente sin potencia precedente acabo de denominar concepto absolutamente trascendente. Después de Kant se ha hablado tanto de conocimiento inmanente, de saber y pensar inmanente, en sentido tan favorable y, por el contrario, de trascendente en sentido tan desfavorable, que uno no puede por menos de emplear este último con una especie de aprensión o temor. Pero este temor se justifica y se refiere solamente al punto de vista de la metafísica antigua, que ya hemos superado. Reflexionen ustedes sobre lo siguiente. Todo trascendente es propiamente un relativo, es solamente en relación a algo que es trascendido. Si yo paso de la *idea* de la esencia suprema a su *existencia*, esto es un trascender. En primer lugar he puesto solamente la idea y luego quiero dar el paso desde ella a la existencia; aquí se da, pues, una trascendencia. Pero si yo parto de aquello que precede a todo concepto, entonces yo no he traspasado nada, sino que, más bien, —si se denomina a este ser lo trascendente y prosigo en él hasta el concepto— he pasado del trascendente a ser de nuevo inmanente. La trascendencia de la metafísica

antigua era una trascendencia meramente relativa, o sea tímida, a medias, donde se pretendía todavía quedarse con un pie firme en el concepto. La trascendencia de la *Filosofía positiva* es una trascendencia absoluta y, precisamente por eso, no es en el sentido en que Kant la condena. Si yo me hago a mí mismo inmanente, es decir, cerrado en el puro pensar, entonces una trascendencia es, al menos, posible. Pero si yo comienzo desde lo trascendente (como la *Filosofía positiva*), entonces no hay nada más allá de lo cual yo haya ido. <sup>[170]</sup>

Kant niega a la metafísica la trascendencia; pero la niega solamente a la razón dogmatizante, es decir, a la razón que partiendo de sí misma quiere llegar por medio de razonamientos a la existencia. No prohíbe, sin embargo, (ya que no ha pensado en ello, ni se ha representado esta posibilidad) llegar desde lo *meramente* o infinitamente *existente* al concepto de la *esencia* suprema como *posterius*. Como antes dijimos, puede la razón poner absolutamente *fuera* de sí lo *meramente* existente (aJplw~" o[n), mas solo porque en él no hay ningún concepto, porque es lo opuesto a todo concepto. Pero la razón lo pone solamente con la intención de hacer a su vez de aquello que está fuera y por encima de la razón un contenido de la razón: esto ocurre en cuanto que *a posteriori* aquello es Dios (es conocido *a posteriori* como Dios). La razón pone el ser sin concepto para llegar desde él al concepto; pone el trascendente para transformarlo en el absolutamente inmanente y para tener este *absolutamente* inmanente como existente, lo que es posible sólo por el camino indicado, porque la razón tiene ya lo absolutamente inmanente en la filosofía negativa, pero no como un existente.

La pura o infinita potencia (el inicio de la filosofía negativa) es el contenido *idéntico* con el pensamiento y por eso puede –dado que ese contenido no se conduce desde fuera hacia el pensamiento (pues es idéntico con él)– solamente salir del pensamiento. Por el contrario, lo *meramente* existente es lo que no es idéntico con el pensamiento; más aún, es el contenido que lo excluye en un primer momento y, precisamente por eso, puede y debe en primer lugar ser conducido al pensamiento, pues originariamente está fuera del pensamiento. Dios no es, como muchos creen, lo trascendente: es el inmanente (es decir, lo convertido en contenido de la razón) hecho trascendente. En no haberse dado cuenta de esto se basa el gran malentendido de nuestro tiempo. Como ya dije, el ser inconceptualizable *a priori*, por no estar mediado por ningún concepto precedente, se hace en Dios conceptualizable o llega en Dios a su concepto. Lo infinitamente existente, que la razón no puede guardar y ocultar en sí, se hace para ella inmanente en Dios.

[16. *La razón no puede saber el hecho de que las cosas existen, sino que debe someterse a la autoridad de los sentidos*]

Hasta ahora hemos denominado a la filosofía negativa prevalentemente <sup>[171]</sup> la «Ciencia de la razón». Esto podría causar la apariencia, por lo que a la positiva se refiere, de que esta última podría ser una ciencia opuesta a la razón. Pero la relación verdadera es la siguiente: en la primera, la razón parte de su contenido inmediato, pero contingente, del cual –en cuanto contingente– se va liberando progresivamente, para llegar en un proceso necesario a su contenido permanente. Pero llega a éste sin que al mismo tiempo lo alcance como efectivo realmente; éste queda fijo en la mera idea<sup>23</sup>. La *Filosofía positiva* parte de lo que está absolutamente fuera de la razón; pero la razón se somete a ello solamente para volver inmediatamente por sus derechos. Ya se dijo antes que la «Ciencia de la razón» no puede probar deductivamente su idea última –la cual es precisamente el contenido permanente de la razón que queda fijo en ella– igual que puede probar cualquier otro elemento que se le presente en la experiencia. Sin embargo, precisamente *éste* tiene que ser el concepto específico que no puede quedar indiferente ante la existencia real de todo lo que en él mismo es exigido. Por el contrario, para el sujeto filósofo era indiferente, frente a todos los momentos precedentes, si estos realmente existían o no. Con esto se quiere decir: *Tua res agitur*. Precisamente por ello, ahora la razón –la cual no puede comprobar en la experiencia esta su idea última– debe dirigirse al ser que está fuera y por encima de la experiencia –al ser que se comporta con ella como con la *pura* facultad de conocer– del mismo modo que el ser presente en la experiencia se comporta con la facultad sensible de representación.

La razón por sí misma no puede reconocer o probar, ni siquiera en el mundo sensible, ningún ser actual, real, ninguna existencia *presente*, por ejemplo la existencia de *esta* planta o de esta piedra. Si la razón quiere un ser real, si quiere un objeto encontrado partiendo de sí misma en el concepto y, por lo tanto, como meramente posible, si lo quiere, pues, como un objeto real, entonces ella debe someterse a la autoridad de los sentidos. El testimonio del sentido no es otra cosa que una autoridad, porque así conocemos la existencia presente, la planta existente *aquí* y ahora; en fin, lo que no es posible conocer a partir de la mera *naturaleza* de las cosas, o sea de la razón. Ahora bien, si se quiere llamar fe a todo sometimiento a la autoridad, <sup>[172]</sup> se podrá decir con propiedad: a través de la fe (es decir, por la mera autoridad de nuestros sentidos, no a través de la razón) sabemos que las cosas fuera de nosotros *son*.

<sup>23</sup> Si bien en su idea; *Introducción a la filosofía de la Mitología*, p. 562.

La palabra fe (*Glauben*) procede, según mi perspectiva del asunto, de J.G. Hamann; pero tiene sentido, como queda dicho, solamente en cuanto todo sometimiento a una autoridad puede ser denominado fe. También hay una expresión de Tomás de Aquino que distingue muy precisamente lo que se puede distinguir a partir de la mera *naturaleza* de las cosas y lo que no se puede conocer de ese modo. En este grupo último enumera él en realidad solamente *ea quae divina auctoritate traduntur*. Estas son ciertamente también *supra naturam*, es decir, son más de lo que se puede reconocer por la mera naturaleza de las cosas como consecuencia de la simple necesidad conceptual.

Mucho más generalmente hay que decir: todo lo referente a la existencia es más de lo que se puede conocer a partir de la mera naturaleza y, por lo tanto, con la pura razón. Con la pura razón yo no puedo, como ya lo he dicho, reconocer ni siquiera la existencia de una planta, la cual si es real, necesariamente es en un lugar determinado del espacio y en un punto determinado del tiempo. La razón puede reconocer por sí misma, bajo determinadas condiciones, la *naturaleza* de esta planta, pero jamás su ser real, actual y presente.

Se puede aplicar también esta contraposición a la distinción que desde hace mucho tiempo se hizo entre *pensar* (*Denken*) y *representar* (*Vorstellen*). Tal distinción deriva originalmente de Reinhold. Después de otros muchos la acogió también Hegel para decir, entre otras cosas: la religión, y muy particularmente la revelación, contiene lo verdadero solamente a manera de representación, es decir, no en la forma de la verdad, puesto que es sólo en el pensamiento. De esta manera el concepto de Dios pertenecería solamente a la representación, porque en el puro pensamiento Dios es solamente final, resultado. Pero *Dios* (es decir, aquello que se denomina realmente Dios –y yo creo que el filósofo tiene que adecuarse en su lenguaje al uso general) es solamente aquel que puede ser autor y que puede iniciar algo, es decir, que existe antes de todo, que no es mera idea de la razón. Un Dios no *existente* podría también no ser llamado Dios. Pero, puesto que la existencia no puede jamás ser conocida en el mero pensamiento, entonces Dios, <sup>[173]</sup> el Dios que es realmente tal, según Hegel, pertenece a la mera representación.

Pero Hegel mismo no pudo por menos de permanecer fiel en su filosofía a esta limitación al puro pensamiento, a esta exclusión de todo lo que pertenece a la representación. Él mismo está solamente en el puro pensamiento mientras siga en esta lógica, cuyo contenido, sin embargo, no es sino mera abstracción y nada real. Cuando Hegel, por el contrario, da el paso a la realidad efectiva, a la naturaleza real (y la filosofía de la naturaleza vale para él también como una parte de la filosofía y, a decir verdad, como una parte esencial), entonces se ve obligado a admitir afirmaciones que según su propia perspectiva pueden pertenecer

solamente al modo de la representación. De manera que no se vislumbra con qué derecho en concreto él determina la religión como *la* forma que contiene verdad solamente a modo de representación. El puro pensamiento, en el que todo se desarrolla necesariamente, no sabe nada de una deliberación, de una actividad o de un acto. Tampoco esta oposición entre representación y pensamiento, como tantas otras, logra en Hegel claridad.

Originariamente se habla de representación solamente en relación a los objetos del conocimiento *sensible*. Nos representamos un objeto en el espacio como consecuencia de unas impresiones recibidas. El primer contenido de esta representación es solamente *la existencia* de algo en general. *Qué* es lo que nos representamos, el *quid*, es un segundo paso. El *quod* es en la representación, la cual probablemente deriva de aquí su nombre, antes que del *quid*. Representar (*Vorstellen*) y pensar (*Denken*) están entre sí en la misma situación que *existencia* (*Daseyn*) y *esencia* (*Wesen*). El contenido de la pura representación es el ser, el contenido del puro pensar la esencia. Resulta inmediatamente claro con esto que ambos no pueden permanecer en esta abstracción y exclusión recíproca y que lo uno se orienta inmediatamente a lo otro. El ser precedente a todo pensamiento es, por tanto, precisamente lo absolutamente representado. Pero entonces, frente a esto, frente al puro *quod*, se alza inmediatamente el pensamiento y pregunta acerca del *quid*, del *qué*, del *concepto*. Este es también el proceso de la *Filosofía positiva*, con cuyo inicio de nuevo nos acabamos de ocupar.

Ahora bien este concepto, el concepto de lo absolutamente representado, <sup>[174]</sup> es el de ser la esencia universal, la *potentia universalis*. El que es antes de toda potencia, en el que no hay nada universal y que, por eso, puede ser solamente un ser absolutamente particular, *este mismo* es la encarnación suprema de todos los principios, lo que abraza todo ser. Que él es todo esto significa: para lo que es no ente (mh; o[n]), mera omniposibilidad, él es la causa del ser (aijti;a tou` ei`nai). En este «ser el ente» (así, el ente, hemos denominado antes la encarnación suprema de todos los principios), en este «ser el ente» está su eterna divinidad (hj ai|dio" aujtou~ qeiovth") y es aquello por lo que se hace cognoscible. Pues lo Uno es por sí desconocido, no tiene ningún concepto mediante el cual pueda ser designado, sino solamente un *nombre* –de aquí la enorme importancia que se atribuye a los nombres–; en el nombre es *él mismo*, el único, el que no tiene otro igual a sí. Lo Uno es conocido porque –o en el hecho de– que es la esencia universal, el pa~n, el ente según el *contenido* (no el ente efectivo). Así es conocido y distinguido de todas las demás esencias particulares, como la esencia que es singular y que es *todo*.

Hacer que este *concepto* resulte comprensible es la tarea de la *Filosofía positiva*; ésta tiene su auténtico punto de partida en hacerse

consciente de él. Ese concepto es equivalente al concepto del espíritu omnipotente, del espíritu absoluto: pues lo que es la encarnación suprema de los principios del ser puede ser solamente espíritu, y lo que es la encarnación suprema de *todos* los principios del ser puede ser solamente *espíritu absoluto*.

Ya se hizo notar antes que la *Filosofía de la revelación*, a la que ahora pasaremos, no es sino una aplicación de la *Filosofía positiva*. Por lo tanto, según su contenido universal filosófico, aquélla corre pareja con esta.

La primera parte de la *Filosofía de la revelación* llega hasta el punto en que, junto a la comprensibilidad del *contenido* de la revelación, se ofrece también la posibilidad de una *Filosofía de la revelación*. La segunda parte pretende hacer comprensible este contenido.