

# Johann Gottlieb Fichte

Primera y segunda  
introducción a la Teoría  
de la Ciencia

6549 (109.878)

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS

24-20-62

Dirección: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: Wissenschaftslehre.

Traducción: José Gaos.

© Por la presente edición: SARPE, 1984.

Pedro Teixeira, 8. 28020 Madrid.

Traducción cedida por Alianza Editorial, S. A.

Depósito legal: M. 40.643-1984.

ISBN: 84-599-0201-3 (tomo 49.º).

ISBN: 84-499-6832-1 (obra completa).

Printed in Spain - Impreso en España.

Imprime: Altamira, S. A.



# Johann Gottlieb Fichte

1762 Nacimiento de J.G. Fichte el 19 de mayo en Rammenau, Sajonia. Hijo de un humilde tejedor de galones.

1774-1780 Educación en el colegio Pforta, gracias a la ayuda de un benefactor.

1780-1784 Estudios en la universidad de Jena y en la de Leipzig. Teología, filosofía y filología.

1788 Graves dificultades económicas tras la muerte de su protector. Trabajo de preceptor privado en Zurich.

1791 Trabajo de preceptor privado en Varsovia (dos semanas).

1792 En pleno fervor kantiano visita a Kant en Königsberg. Desilusión. Tres meses después Fichte envía a Kant un manuscrito de la *Crítica de toda revelación*. Kant se interesa y le presenta a su propio editor. Casualmente, el nombre de Fichte es omitido en la primera edición, y la obra se atribuye a Kant. Cuando Kant mismo aclara la confusión, la reputación de Fichte se ve muy favorecida.

1793 Contrae matrimonio con Johanna María Rahn (sobrina del poeta Klopstock), a quien conociera en Zurich.

Publica anónimamente *Contribución a la enmienda de los juicios públicos sobre la Revolución Francesa*.

Con el apoyo de Goethe, se le ofrece la cátedra de filosofía en la universidad de Jena.

Comienza la etapa de máxima producción filosófica. Publica *Algunas lecciones sobre la vocación de investigador* (título de la trad. española *El destino del sabio*); varias obras sobre *Teoría de la Ciencia*; *Fundamentos del Derecho natural a la luz de la Teoría de la Ciencia* (1796); *El sistema de la Teoría de las Costumbres según la Teoría de la Ciencia* (1798).

1795 Participó como co-editor de la publicación periódica *Diario Filosófico*.

1797 *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, con notables correcciones respecto a su anterior *Teoría de la Ciencia* (1794).

1798 Redacta el prefacio *Sobre las bases de nuestra creencia en el gobierno divino del Universo*, para encabezar un ensayo de su amigo F.K. Forberg. Es acusado de ateísmo. Es clausurado el *Diario Filosófico*. Se pide su expulsión de Jena. Al no aceptarse sus justificaciones, que acaban siendo consideradas como una especie de dimisión, Fichte abandona Jena.

1799 Fija su residencia en Berlín, donde vuelve a la docencia privada. Comienza el período místico-teológico.

1800 Publica *El destino del hombre*. Amistad con los hermanos Schlegel y con F. Schleiermacher, con los que capitanea durante un tiempo el romanticismo alemán desde la revista *Athenaum*.

Publica *El estado comercial cerrado*, defendiendo el proteccionismo.

1805 Durante el verano da un curso en la universidad de Erlangen, en el que desarrolla lo expuesto anteriormente en su etapa de profesor en la universidad de Jena.

1806 Publica *Los caracteres de la edad contemporánea*, donde analiza la Ilustración y la sitúa en la evolución histórica de la conciencia humana.

Publica *El camino hacia la bienaventuranza o Teoría de la Religión*, donde postula que el conocimiento y el amor a Dios son los fines de la vida humana.

Las victorias napoleónicas sobre las tropas prusianas le hacen retirarse a Königsberg, donde enseña durante un breve lapso, y más tarde a Copenhague.

1807 Vuelta a Berlín en agosto. Diseña un plan para la nueva universidad de Berlín.

Escribe obras de carácter práctico que no serán conocidas hasta la aparición de las *Obras póstumas* y las *Obras completas*, editadas por su hijo en 1845-46.

Pronuncia en Berlín sus *Discursos a la nación alemana*, confiando en la educación para mejorar el destino de Alemania y restablecer la primacía del espíritu alemán, «el de Lutero y Kant.»

1810-1812 Es nombrado rector de la nueva universidad de Berlín.

1813 En el ambiente de lucha por la independencia alemana da a conocer su disertación *Sobre la idea de una verdadera guerra*.

1814 Su esposa, enfermera voluntaria en un hospital durante la guerra, le contagia unas virulentas fiebres, y Fichte muere en Berlín el 27 de enero.

# Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia

Las mejores energías de su vida las invirtió Fichte en las sucesivas elaboraciones, cada vez más maduradas, de su obra capital, la *Wissenschaftslehre* (o *Teoría de la Ciencia*).

Como se explica en las primeras páginas de la obra que presentamos, «teoría de la ciencia» es el nombre que escoge Fichte para su filosofía. Trata con el cambio, en la estela kantiana, de desmarcarse de las viejas maneras de filosofar, las de aquéllos para quienes no ha existido el criticismo.

«He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano», declara Fichte con encomiable modestia. Lo cual, como suele decirse, es verdad, pero no toda la verdad.

Para empezar, Fichte no duda en reconocer que la admisión kantiana de una realidad absolutamente irrepresentable o incognoscible supone, de no ser una banalidad huecamente formal, rendir oneroso tributo al escepticismo.

Pero en lo que sí es kantiano Fichte, es en el inevitable hacer partir su propia filosofía de la «revolución copernicana» elevado a cabo por Kant. Aunque, al actuar así, intenta, sin embargo, no caer en el dualismo

kantiano. Por eso dirá Hegel que la filosofía de Fichte es, cuando menos, una exposición más consecuente de la filosofía de Kant.

Fichte, como Kant, piensa que la función de la filosofía es explicar el fundamento de toda experiencia, y que, por tanto, «su objeto (el de la filosofía) está necesariamente, según esto, fuera de toda experiencia». Pero para el hombre, sea o no filósofo, no hay nada fuera de la experiencia.

Lo que sí puede hacer el filósofo es abstraer, es decir, separar lo unido en la experiencia: *la cosa*, determinada con independencia de nuestra libertad, y *la inteligencia*, que es la que nos permite conocer. Sólo mediante esta operación nos elevamos sobre la experiencia, y pasamos con ello de la ciencia a la filosofía o, dicho fichteanamente, a la teoría de la ciencia.

Y, según se sostenga que el objeto es puesto y determinado por la facultad de conocimiento o que el objeto es el que determina la facultad de conocimiento, estaremos haciendo filosofía *idealista* o filosofía *dogmática*.

Para el dogmatismo, todo lo que se presenta a nuestra conciencia es emanación de la *cosa-en-sí*; la presunción de ser libres es ella misma un producto más de las cosas. Por este camino se entra en el pensamiento materialista y el fatalismo.

Por el contrario, el idealismo afirma la independencia del Yo, que no sólo no necesita ser sostenido por las cosas, sino que se autoconstituye y constituye a las cosas mismas.

Fichte prefiere el segundo camino y nos dice por qué: el dogmático, al pasar del ser al pensar, da necesariamente antes o después un salto arbitrario; el idealis-

ta, en cambio, cuyo problema consiste en deducir el objeto partiendo del sujeto, ve su tarea facilitada puesto que el pensamiento puede pensarse a sí mismo, con lo que sujeto pensante y objeto pensado coinciden. Por tanto, en el pensamiento se une lo real y lo ideal, en tanto que a la cosa siempre le compete sólo lo real. Diremos, pues, que mientras la cosa es gracias al pensamiento, el pensamiento es gracias a sí mismo. Resumiendo, si la *cosa-en-sí* es incognoscible, el dogmatismo desconoce su propio fundamento; el idealismo, por el contrario, fundado en el Yo, tiene perfectamente al alcance su propio fundamento.

De aquí que el idealista consecuente, algo que no fue Kant, deba negar la existencia de la *cosa-en-sí* y, con ella, la posibilidad misma de la filosofía dogmática. Es lo que hace Fichte.

«Fichte comienza, lo mismo que Descartes, diciendo: pienso, luego existo, y se remite expresamente a esta tesis cartesiana.» (Hegel). El Yo es, en efecto, para Fichte, la fuente de las categorías y las ideas, pero todas las representaciones y todos los pensamientos son un algo múltiple sintetizado por el pensar.

Las divergencias entre Fichte y Kant se reproducen en el sentido atribuido a la actividad categorial. Para éste las categorías tienen por función unificar lo múltiple, para aquél, a la inversa, tienen por función multiplicar lo único, el Yo.

Según Kant, el Yo trascendental es el legislador del mundo fenoménico, la garantía suprema de la racionalidad de la experiencia; pero dado que al mismo tiempo admite, frente al Yo, el *número* como independiente del sujeto, fuente de los «datos» que las formas *a priori*

toman a su cargo y unifican, debemos concluir que Kant mantiene aún una posición filosóficamente dogmática.

Fichte, al revés, pone el acto de autoconciencia en el origen y de él deduce todo el mundo de las representaciones, no sólo con su forma, sino también con su contenido.

Frente al Yo, la subjetividad, está necesariamente el no-Yo, que es el objeto en general. El Yo y el no-Yo se limitan mutuamente. «La realidad comprendida se produce con el retorno de la alteridad a la conciencia de sí, que es precisamente el concebir.» Si el Yo establece el no-Yo sería aquí el elemento activo y el Yo el elemento pasivo, con lo que tenemos el principio de la razón teórica. Si el Yo es lo que limita y el no-Yo lo limitado, el Yo se sabe como aquello que determina al no-Yo, y tenemos en este caso el principio de la razón práctica, de la voluntad.

Lo teórico es, pues, por lo dicho, algo dependiente. No se trata, por tanto, de lo verdadero en y para sí, la inteligencia no se comporta aquí como un espíritu libre.

Especialmente brillante es, en la segunda parte de la obra que comentamos, la justificación fichteana de la intuición intelectual tan resueltamente combatida por Kant. Son páginas, las del apartado 6 de la *Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, que hay que saborear como una obra de arte.

Otra importante cuestión que vuelve a oponer a Fichte y al kantismo es la de establecer la índole de la indagación filosófica. Esta no puede consistir en el análisis laborioso y preciso de las formas del espíritu, entendiendo que tales formas son fijas, dadas de una

vez por todas, puesto que atribuir tal fijeza al espíritu, a la par que impide captar su funcionamiento, destruye su cualidad más preciosa: su ser continuo proceso ininterrumpido de autoconstitución.

Fácil sería concluir, tras lo ya expuesto, que las relaciones entre Fichte y Kant son íntimas y complejas, y que si Fichte no podría existir sin Kant, de poco le hubiera valido a Kant existir sin seguidores, para lo bueno y lo menos bueno, como Fichte.

Con esta doble obra que el lector tiene ante sí, elaborada en 1797 —la primera parte dedicada a los estudios que no tienen todavía sistema filosófico—, Fichte pretendía contestar las críticas o, mejor dicho, redondear y hacer más accesible el pensamiento expuesto en la *Teoría de la Ciencia*, su obra de 1794.

Digamos, por último, que desgraciadamente no es fácil encontrarse con un texto filosófico como éste, que une al rigor y la fuerza expresiva la amenidad y la agilidad más inusuales en el género.

Estamos lejos aquí por igual, tanto del equilibrio clásico como de la farragosidad germánica, una oportunidad mirífica, en fin, que el agudo lector hará bien en no perderse.

# El autor en el tiempo

Antecedentes En un primer momento, tanto Fichte como sus contemporáneos se mueven bajo la influencia del pensamiento ilustrado. No tardó mucho, sin embargo, Fichte en tomar sus distancias, hasta el extremo de no poderse advertir, en su fase de madurez, vestigio apreciable del antiguo influjo.

El punto de partida decisivo de las especulaciones de Fichte lo constituye el criticismo de Kant; si bien el camino escogido para resolver las dificultades planteadas le llevó al poco tiempo fuera del riguroso sistema kantiano.

En tanto que la filosofía tradicional apunta a la inteligibilidad perfecta y a la unidad total, la empresa kantiana tenía que dejar insatisfechos por fuerza a los filósofos posteriores.

Con Kant, ni la sensibilidad ni el entendimiento, ni una y otro, nos permiten conocer el fondo de las cosas: hay que contentarse con meros fenómenos. Nada más natural, pues, que preguntarse por qué Kant habla de la existencia de la «cosa-en-sí», de la que afirma que es incognoscible, y sostiene, además, que el mundo sensible se deja organizar por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento.

Por otra parte, los autores que acabó prefiriendo en



la etapa berlínesa fueron los que mejor se prestaban a las interpretaciones místico-panteístas: Giordano Bruno, el teósofo Jakob Böhme, Spinoza.

Entre sus primeras lecturas se incluyó también J. J. Rousseau, y merece señalarse que, en la última época de Fichte, la de los *Discursos a la nación alemana*, en que confía a la educación la reconstrucción del espíritu germánico, Fichte vuelve a Rousseau, declarando su fe en la bondad de la naturaleza humana y afirmando con noble eufonía romántica que los ideales no pueden imponerse.

**Su época** Los años de la vida de Fichte son de rara abundancia en poderosas personalidades en casi todos los órdenes de la cultura. La música, con Haydn, Mozart y Gluck ha alcanzado el equilibrio clásico y queda a las puertas de la conmoción romántica. La literatura pasa del *Aufklärung* con Lessing al nuevo clasicismo con los Goethe y Schiller maduros a través del *Sturm und Drang* («Tempestad y empuje»), de Herder, y los juveniles Goethe y Schiller.

En filosofía, a partir de 1790, puede hablarse de un movimiento romántico cuya base ideológica se halla en la *Teoría de la Ciencia* (1794), de Fichte, y cuyas teorías se formulan en la revista *Athenäum* (1798-1800), compuesta en Berlín por los hermanos Schlegel, Novalis (1772-1801), Schleiermacher (1768-1834) y el mismo Fichte.

En la vecina Francia se han ido apagando las voces magníficas de los enciclopedistas y de los ideólogos del progreso optimista.

En Alemania, el anciano de Königsberg ha cedido el relevo a los jóvenes Fichte, Schelling y Hegel. En cuan-

to filósofos del romanticismo, especialmente Fichte y Schelling, se debaten por aclarar los problemas planteados pero no resueltos por el criticismo.

Se puede hablar del humanismo de Fichte y del naturalismo de Schelling. Si aquél acentúa el momento subjetivo —la inteligencia, lo que pone el sujeto para elaborar la experiencia—, éste, en cambio, subraya el componente objeto —la cosa, el no-Yo, lo dado al sujeto en la experiencia.

Este diferente énfasis es sustancial. Contrariamente a la filosofía de Schelling —tranquilizadora para el talante conservador—, la de Fichte incuba elementos de cambio y de revolución. No en balde Schelling será aupado, incluso más que Hegel, a los honores y la gloria oficial.

Vista en la perspectiva de la historia de la filosofía, la obra de Fichte, como la de sus coetáneos idealistas, se inserta entre los últimos esfuerzos por levantar una metafísica sistemática. Después de Hegel se inauguran las negaciones de la filosofía: Comte, Marx, Nietzsche. Cada cual a su manera.

**Influencia posterior** El primer receptor del influjo fichteano es Schelling, cosa muy clara en su precoz *Del yo como principio de la filosofía* (1795).

Después, casi ninguna de las más importantes corrientes de la filosofía de los dos últimos siglos se proclama ajena al pensamiento de Fichte.

La concepción de que la posición del Yo implica necesariamente la del no-Yo le emparenta con Brentano y su idea de la inevitable intencionalidad del acto humano, con la tradición fenomenológica posterior.

En tanto que la filosofía de Fichte sustituye las tradicionales filosofías del ser por una filosofía del acto, anuncia uno de los principios claves del existencialismo: «hacer, y, haciendo, hacerse», fórmula eminentemente fichteana.

La doctrina del Derecho y del Estado de Fichte, en tanto que atribuye a éste último competencias que exceden con mucho a las que concede el pensamiento liberal —asegurar trabajo a cada ciudadano, evitando la existencia de pobres y de ociosos—, está claramente orientada hacia un socialismo de Estado.

El nacionalismo alemán, incluido el más extremado, también puede señalar en Fichte un notorio antepasado. Su clamorosa apología del espíritu germánico, de la patria alemana, de la sangre no mezclada, de la lengua que no deriva de otra lengua muerta, de la religión que Lutero supo vivificar, de la filosofía que representa la verdadera conciencia de la humanidad mejor que cualquier otra, son algunos de los elementos que, partiendo de Fichte, han podido movilizar muy diversos intereses hasta nuestros días.

Las muy progresivas concepciones pedagógicas de Fichte siguen también hoy brindando estimables sugerencias para profundizar la eficacia de cualquier sistema educativo.

## Bibliografía

### De Fichte

- Los caracteres de la edad contemporánea.* Madrid, Revista de Occidente, 1934.
- El destino del hombre y el destino del sabio.* Madrid. V. Suárez, 1913.
- Discursos a la nación alemana.* Madrid, Imp. Diana, (s.a.)
- Discursos a la nación alemana.* Madrid, Taurus, 1968.
- Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia.* Madrid, Revista de Occidente, 1934.
- Antología* (de Fichte). Madrid, Publicaciones de la Revista de Pedagogía, 1931.

### Sobre Fichte

- HEIMSOETH, H., *Fichte.* Madrid, Revista de Occidente, 1931.
- MEDICUS, F., *Fichte.* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.
- HARTMANN, N., *La filosofía del idealismo alemán.* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, vol. I, 1969.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* México, F. C. E., vol. III, 1955.

**Primera introducción  
a la Teoría de la Ciencia**

## ADVERTENCIA PRELIMINAR

*De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos aliquid, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant (1).*

BACO DE VERULAMIO.

El autor de la *Teoría de la Ciencia*, hecho un escaso conocimiento con la literatura filosófica desde la aparición de las *Críticas* de Kant, se convenció muy pronto de que a este gran hombre le ha fracasado totalmente su propósito de transformar de raíz el modo de pensar de su época en ma-

---

(1) En cuanto a la cosa de que se trata, pedimos que los hombres piensen que no es una mera opinión, sino una obra seria, y que tengan por cierto que no ponemos los fundamentos de ninguna secta, ni dogma, sino del bienestar y la grandeza humanas. Y, por ende, que, atentos a sus propios intereses, piensen en el bien común y tomen parte en la obra.

teria de filosofía y con él en toda ciencia, puesto que ni uno solo entre sus numerosos seguidores advierte de qué se habla propiamente. El autor ha creído saber esto último, ha resuelto dedicar su vida a hacer una exposición del gran descubrimiento totalmente independiente de la de Kant y no cesará en esta resolución. Si ha de irle mejor en hacerse entender de su época, el tiempo lo enseñará. En todo caso sabe que nada verdadero y útil se pierde una vez aparecido en la Humanidad; supuesto también que únicamente la posteridad remota sepa aprovecharlo.

Influido por mi profesión universitaria, escribí ante todo para mis oyentes, respecto de los cuales tenía en mi poder el explicarme verbalmente hasta ser entendido.

No es pertinente aquí testimoniar cuántos motivos tengo para estar contento con ellos y abrigar sobre muchos las mejores esperanzas para la ciencia. La obra aludida ha llegado a ser conocida también en el extranjero y hay variadas ideas sobre ella entre los doctos. Un juicio en que se hayan siquiera pretextado razones no lo he leído ni oído fuera de mis oyentes; pero sí chanzas, desdenes y el universal testimonio de que se repugna esta teoría de todo corazón, como también de que no se la entiende. Por lo que toca a esto último, quiero cargar yo solo con toda la culpa hasta que se conozca por otro lado el contenido de mi sistema y se encuentre que no está expuesto de un modo tan incomprensible. O la tomaré sobre mí incluso sin condición alguna y para siempre, si

es que puede darle gusto al lector entrar en la presente exposición, en la cual me esforzaré por conseguir la mayor claridad. Yo proseguiré esta exposición en tanto no esté convencido de que escribo totalmente en vano. Pero, en vano, escribiré, si nadie profundiza en mis razones.

Todavía soy deudor de las siguientes advertencias a los lectores. He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que es en su modo de proceder totalmente independiente de la exposición kantiana. He dicho esto, no para cubrirme con una gran autoridad, ni para buscarle a mi teoría un apoyo fuera de ella misma, sino para decir la verdad y ser justo.

Demostrado podrá serlo acaso dentro de veinte años. Kant es hasta ahora, descontado un indicio de data reciente, al que me referiré bastante más tarde, un libro cerrado, y lo que se ha leído en él es justamente aquello que no ajusta dentro de él y que él quiso refutar.

Mis obras no quieren explicar a Kant ni ser explicadas por él. Ellas mismas han de sostenerse por sí y Kant queda totalmente fuera de juego. No se trata para mí —lo diré en esta ocasión francamente— de corregir ni completar los conceptos filosóficos que estén en circulación, llámense anti-kantianos o kantianos; se trata para mí de extirparlos totalmente y de invertir por completo el modo de pensar sobre estos puntos de la meditación filosófica, de suerte que con toda formalidad,

y no meramente por decirlo así, el objeto esté puesto y determinado por la facultad de conocimiento y no la facultad de conocimiento por el objeto. Mi sistema sólo puede ser juzgado, según esto, por él mismo, no por las proposiciones de ninguna filosofía. Sólo debe concordar consigo mismo. Sólo puede ser explicado por él mismo, sólo por él mismo demostrado o refutado. Es menester admitirlo totalmente o rechazarlo totalmente.

«Si este sistema fuese verdadero, no podrían sostenerse ciertas proposiciones», no dice aquí nada; pues no es, en absoluto, mi opinión que deba sostenerse lo que por el sistema está refutado.

«No entiendo esta obra», no significa para mí nada más que lo que dicen las palabras, y tengo una confesión como ésta por altamente falta de interés y altamente exenta de consecuencias. Se puede no entender mis obras, y se debe no entenderlas, si no se las ha estudiado; pues no contienen la repetición de una lección ya anteriormente aprendida, sino, después de no haber sido entendido Kant, algo totalmente nuevo para la época.

Censura sin razones no me dice nada más sino que esta teoría no agrada, y esta confesión es, una vez más, una confesión absolutamente sin importancia. La cuestión no es si os agrada o no, sino si está demostrada. En esta exposición, y para facilitar el juicio razonado, añadiré por todas partes dónde el sistema tendría que ser atacado. Escribo sólo para aquellos en quienes mora todavía un sentido interno para la certeza o la dubitabilidad,

para la claridad o la confusión de su propio conocimiento, para quienes la ciencia y la convicción valen algo y se sienten impulsados por un vivo afán de buscarla. Con aquellos que por obra de una larga servidumbre de espíritu se han perdido a sí mismos y consigo mismos han perdido su sentido para la propia convicción y su fe en la convicción de los demás; con aquellos para los que es locura que alguien busque independientemente la verdad, que en las ciencias no ven nada más que un modo más cómodo de ganarse el pan y que ante cada ensanchamiento de ellas se espantan como ante un nuevo trabajo; con aquellos para quienes ningún medio es vergonzoso si se trata de someter al que echa a perder el negocio, con ninguno de ellos tengo nada que hacer.

Me resultaría penoso que éstos me entendieran. Hasta aquí me ha ido con ellos a medida de mis deseos, y espero también al presente que este prefacio les confunda hasta el punto de que de ahora en adelante no vean nada más que letras, ya que lo que en ellos ocupa la plaza del espíritu anda arrastrado acá y allá por el ciego furor interno.

## 1.

**FUATE** en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su

aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo.

Aun en el caso de la más fugaz autoobservación, percibirá cualquiera una notable diferencia entre las varias determinaciones inmediatas de su conciencia, las cuales podemos llamar también representaciones. Unas nos parecen por completo dependientes de nuestra libertad, siéndonos imposible creer que les corresponda algo fuera de nosotros sin nuestra intervención. Nuestra fantasía, nuestra voluntad, nos parece libre. Otras las referimos, como a su modelo, a una verdad que debe existir independientemente de nosotros; y dada la condición de que deben concordar con esta verdad, nos encontramos ligados en la determinación de estas representaciones. En el conocimiento no nos tenemos, tocante a su contenido, por libres. Podemos decir en suma: algunas de nuestras representaciones van acompañadas por el sentimiento de la libertad, otras por el sentimiento de la necesidad.

No puede racionalmente surgir esta cuestión: ¿por qué las representaciones dependientes de la libertad están determinadas justamente de tal modo y no de otro? Pues por lo mismo que se supone que son dependientes de la libertad, se rechaza toda aplicación del concepto de fundamento. Son de tal modo, porque yo las he determinado de tal modo, y si yo las hubiese determinado de otro, serían de otro.

Pero hay ciertamente una cuestión digna de meditación: ¿cuál es el fundamento del sistema de las

representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y de este mismo sentimiento de la necesidad? Responder a esta cuestión es el problema de la filosofía, y no es, a mi parecer, nada más la filosofía que la ciencia que resuelve este problema. El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad llámase también la *experiencia*, interna tanto como externa. Según esto, y para decirlo con otras palabras, la filosofía ha de indicar el fundamento de toda experiencia.

Contra lo acabado de afirmar sólo pueden objetarse tres cosas. En primer término, podría negar alguien que se presenten en la conciencia representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y referidas a una verdad que deba estar determinada sin nuestra intervención. Tal sujeto, o negaría en contra de una mayor autoridad, o estaría constituido de otro modo que los demás seres humanos. Pero entonces tampoco existiría para él nada de lo que negase, ni ningún negar, y nosotros podríamos hacer simplemente caso omiso de su protesta. Por otro lado, podría decir alguien que la cuestión planteada es por completo imposible de responder; que sobre este punto nos hallamos en una invencible ignorancia y en ella hemos de seguir. Empeñarse en una serie de argumentos y contraargumentos con tal sujeto es totalmente superfluo. La mejor manera de refutarle es responder realmente a la cuestión, porque entonces no le queda nada más que juzgar de nuestro ensayo e indicar dónde y por qué no le parece satis-

factorio. Finalmente, podría alguien tomar en cuenta la denominación y afirmar: la filosofía es, en general, o es, además de lo indicado, otra cosa. A éste sería fácil mostrarle que desde siempre y por todos los conocedores ha sido considerado como filosofía justamente lo aducido; que todo lo que él pudiera proponer en cambio tiene ya otro nombre; que si esta palabra debe designar algo determinado, tiene que designar justamente la ciencia determinada.

Pero, como no tenemos ganas de empeñarnos en esta discusión, en sí infructífera, sobre una palabra, hemos, por nuestra parte, abandonado hace ya largo tiempo este nombre y llamado a la ciencia encargada de resolver el problema apuntado *teoría de la ciencia*.

## 2.

**S**OLO tratándose de una cosa que se juzga contingente, es decir, de la cual se supone que pudiera ser también de otro modo, pero a la vez de una cosa que no deba estar determinada por la libertad, puede preguntarse por un fundamento. Y justamente porque el que pregunta, pregunta por su fundamento, viene a ser la cosa para él una cosa contingente. El problema de buscar el fundamento de una cosa contingente significa esto: mostrar otra cosa por cuya naturaleza se deje com-

prender por qué lo fundado tiene, entre las múltiples determinaciones que podrían convenirle, justamente aquellas que tiene. Por el mero hecho de pensar un fundamento, éste cae fuera de lo fundado. Ambas cosas, lo fundado y el fundamento, en cuanto son tales cosas, se oponen una a otra, se refieren una a otra, y así es cómo la primera se explica por la última.

Ahora bien, la filosofía tiene que indicar el fundamento de toda experiencia. Su objeto está necesariamente, según esto, fuera de toda experiencia. Esta proposición vale para toda filosofía, y ha valido también universalmente, en realidad, hasta la época de los kantianos y de sus hechos de la conciencia y, por ende, de la experiencia interna.

Contra la proposición aquí establecida no puede objetarse absolutamente nada, pues la primera premisa de nuestro raciocinio es el mero análisis del concepto establecido de la filosofía y de ella se infiere la conclusión. Si por acaso alguien intenta aducir que el concepto de fundamento debe explicarse de otro modo, no podemos, ciertamente, impedirle figurarse por esta expresión, cuando la use, lo que quiera. Pero nosotros declaramos, con nuestro buen derecho a ello, que *nosotros* no queremos que se entienda por ella en la anterior definición de la filosofía nada más que lo indicado. Por consiguiente, si no se admitiese esta significación, tendría que negarse toda posibilidad de la filosofía en la significación indicada por nosotros, y sobre esto ya nos hemos pronunciado antes.



## 3.

EL ente racional finito no tiene nada fuera de la experiencia. Esta es la que contiene toda la materia de su pensar. El filósofo se halla necesariamente en las mismas condiciones. Parece, según esto, inconcebible cómo pueda elevarse por encima de la experiencia.

Pero el filósofo puede abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa*, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos —y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella—. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presenta en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo*; el segundo, *dogmatismo*.

Sólo estos dos sistemas filosóficos son posibles, de lo cual se debería quedar convencido justo por lo presente. Según el primer sistema, las represen-

taciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad son productos de la inteligencia que hay que suponerles en la explicación. Según el último, son productos de una cosa en sí que hay que suponerles.

Si alguien quisiera negar esta proposición, tendría que demostrar, o bien que hay todavía un camino distinto del de la abstracción para elevarse sobre la experiencia, o bien que en la conciencia de la experiencia se presentan más partes integrantes que las dos nombradas.

Ahora bien, sin duda se verá claro más adelante, respecto de lo primero, que aquello que debe ser una inteligencia se presenta realmente en la conciencia bajo otro predicado, o sea, que no es algo producido simplemente por medio de la abstracción. Pero a la vez se mostrará que la conciencia de ella está condicionada por una abstracción, ciertamente natural al ser humano.

No se niega, en absoluto, que sea posible componer un todo con fragmentos de estos heterogéneos sistemas, ni que este inconsecuente trabajo no haya sido hecho realmente con gran frecuencia. Pero se niega que con un proceder consecuente sean posibles más de estos dos sistemas.

## 4.

ENTRE los objetivos —vamos a llamar al fundamento explicativo de la experiencia propuesto por una filosofía *el objeto de esta filosofía*, pues que sólo por y para la misma parece existir—, entre el objeto del *idealismo* y el del *dogmatismo* hay, por respecto a su relación con la conciencia en general, una notable diferencia. Todo aquello de que soy consciente se llama objeto de la conciencia. Hay tres clases de relaciones de este objeto con el que se lo representa. O bien aparece el objeto como producido únicamente por la representación de la inteligencia, o bien como presente sin intervención de la misma, y en este último caso, o bien como determinado también en cuanto a su constitución, o bien como presente simplemente en cuanto a su existencia, pero en cuanto a la naturaleza, determinable por la inteligencia libre.

La primera relación viene a parar en algo simplemente inventado, sea sin intento o de intento; la segunda, en un objeto de la experiencia; la tercera, sólo en un objeto único, que vamos a indicar ahora mismo.

Yo puedo es, a saber, determinarme con libertad a pensar esta o aquella cosa, por ejemplo, la cosa en sí del dogmático. Ahora bien, si abstraigo de lo pensado y miro simplemente a mí mismo,

vengo a ser para mí mismo en esto que tengo frente a mí el objeto de una representación determinada. El que yo me aparezca a mí mismo determinado justamente de tal modo y no de otro, justamente como pensante y, entre todos los pensamientos posibles, justamente como pensante en la cosa en sí, debe depender, a mi juicio, de mi autodeterminación: yo he hecho de mí con libertad un objeto semejante. Pero a mí mismo «en sí» no me he hecho, sino que estoy obligado a pensarme por anticipado como aquello que debe ser determinado por la autodeterminación. Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre.

Pues bien, justamente esto yo en sí (1) es el objeto del idealismo. El objeto de este sistema se presenta, según esto, como algo real y realmente en la conciencia; no como una *cosa en sí*, con lo que el idealismo dejaría de ser lo que es y se convertiría en dogmatismo, sino como *yo en sí*; no como objeto de la experiencia, pues él no está determinado, sino que es determinado simplemente por mí, y sin esta determinación no es nada, y sin ella ni siquiera es, sino como algo elevado por encima de toda experiencia.

El objeto del dogmatismo, por el contrario, pertenece a los objetos de la primera clase, a los que

(1) He evitado hasta aquí esta expresión para no inducir a la representación de un yo como *cosa en sí*. Mi cuidado era vano. La recojo por ende ahora, puesto que no veo a quién había yo de ahorrársela.

son producidos simplemente por el pensar libre. La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad. No se presenta por ventura en la experiencia, pues el sistema de la experiencia no es nada más que el pensar acompañado por el sentimiento de la necesidad, ni puede ser considerado como nada más ni siquiera por el dogmático, que, como todo filósofo, tiene que fundamentarlo. El dogmático quiere, es verdad, asegurar a la cosa en sí realidad, es decir, la necesidad de ser pensada como fundamento de toda experiencia, y llegaría a ello si mostrase que la experiencia se puede explicar realmente por ella y sin ella no se puede explicar; pero justamente ésta es la cuestión, y no es lícito suponer lo que hay que demostrar.

Así pues, el objeto del idealismo tiene sobre el del dogmatismo la ventaja de que —no en cuanto fundamento explicativo de la experiencia, lo cual sería contradictorio y convertiría al sistema mismo en una parte de la experiencia, pero sí en general— puede mostrarse en la conciencia, mientras que, por el contrario, el del dogmatismo no puede hacerse valer por nada más que por una mera invención que espera su realización únicamente del éxito del sistema.

Esto se ha aducido meramente para facilitar la clara visión de las diferencias entre ambos sistemas, mas no para inferir de ello nada contra el segundo. El que el objeto de toda filosofía, como fundamento explicativo de la experiencia, tiene que estar fuera de la experiencia, lo requiere ya la

esencia de la filosofía, muy lejos de traducirse en desventaja para un sistema. De por qué ese objeto deba presentarse además de un modo particular en la conciencia, no hemos encontrado todavía ninguna razón.

Si alguien no pudiera convencerse de lo acabado de afirmar, como sólo es una observación incidental, no por ello se le haría ya imposible convencerse del conjunto de lo afirmado. Sin embargo voy, conforme a mi plan, a tomar también aquí en consideración posibles reparos. Podría alguien negar la afirmada conciencia de sí inmediata en una acción libre del espíritu. A tal sujeto sólo tendríamos que recordarle una vez más las condiciones de la misma por nosotros indicadas. La conciencia de sí no se impone, ni llega de suyo. Es necesario actuar realmente de un modo libre, y luego abstraer del objeto y fijarse simplemente en sí mismo. Nadie puede ser obligado a hacer esto, y aunque proteste hacerlo, no siempre se puede saber si procede rectamente y cómo se requiere. En una palabra, esta conciencia no puede serle enseñada a nadie; cada cual ha de producirla por medio de la libertad en sí mismo. Contra la segunda afirmación, la de que la cosa en sí es una mera invención, sólo podría objetar alguien algo por entenderla mal. Nosotros remitiríamos a tal sujeto a la anterior descripción del origen de este concepto.

## 5.

**N**INGUNO de estos dos sistemas puede refutar directamente al opuesto, pues la discusión entre ellos es una discusión sobre el primer principio, que ya no puede deducirse de otro. Cada uno de los dos refuta el del otro, sólo con que se le conceda el suyo. Cada uno niega todo al opuesto, y no tienen absolutamente ningún punto común, desde el cual pudieran entenderse el uno al otro y ponerse de acuerdo. Aun cuando parecen estar acordes sobre las palabras de una proposición, cada uno las toma en un sentido distinto (1).

(1) De aquí viene el que Kant no haya sido entendido, ni la teoría de la ciencia haya encontrado aceptación ni haya de encontrarla pronto. El sistema kantiano y el de la teoría de la ciencia son *idealistas*, no en el habitual sentido indeterminado de la palabra, sino en el sentido determinado acabado de indicar; pero los filósofos modernos son en su totalidad *dogmáticos* y están firmemente resueltos a seguir siéndolo. Si Kant ha sido tolerado, ha sido meramente porque era posible hacer de él un dogmático. La teoría de la ciencia, con la que no puede emprenderse una semejante transformación, es necesariamente intolerable para estos filósofos. La rápida propagación de la filosofía kantiana, después de haber sido entendido como lo ha sido, no es una prueba de la profundidad, sino de la superficialidad de la época. En parte, es en esta forma el más aventurado engendro que haya sido producido nunca por la fantasía humana, y hace poco honor a la sagacidad de sus defensores que no vean esto. En parte, puede mostrarse fácilmente que esta filosofía sólo ha triunfado porque gracias a ella se ha dejado a un lado toda especulación seria y se ha creído estar provista o de una real carta para seguir cultivando el dilecto empirismo superficial.

Ante todo, no puede refutar el idealismo al dogmatismo. El primero tiene ciertamente, como hemos visto, la ventaja sobre el último de que puede mostrar en la conciencia su fundamento explicativo de la experiencia, la inteligencia libremente actuante. El hecho como tal tiene que concedérselo incluso el dogmático, pues fuera de esto se hace incapaz de ningún otro trato con él; pero lo convierte, mediante una justa inferencia de su principio, en apariencia e ilusión, y lo hace, por este medio, inservible como fundamento explicativo de otra cosa, ya que este hecho no puede afirmarse a sí mismo en esta filosofía. Según el dogmático, es todo lo que se presenta en nuestra conciencia producto de una cosa en sí; por ende, también nuestras presuntas determinaciones libres, con la creencia misma de que somos libres. Esta creencia es producida por la influencia de la cosa en nosotros, y las determinaciones que deducimos de nuestra libertad son producidas igualmente por ella; sólo que no sabemos esto, y por eso no las atribuimos a ninguna causa, o lo que es lo mismo, las atribuimos a la libertad. Todo dogmático consecuente es necesariamente fatalista. No niega el hecho de conciencia de que nos tenemos por libres, pues esto sería insensato; pero demuestra, partiendo de su principio, la falsedad de esta afirmación. El dogmático niega totalmente la independencia del yo, sobre la cual construye el idealista, y hace de él simplemente un producto de las cosas, un accidente del universo. El dogmático consecuente es necesariamente también materia-

lista. Sólo partiendo del postulado de la libertad e independencia del yo podría ser refutado; pero justamente esto es lo que él niega.

Tampoco puede refutar el dogmático al idealista.

El principio del dogmático, la cosa en sí, no es nada, ni posee, como el mismo defensor de ella tiene que conceder, ninguna realidad, fuera de aquella que recibiría de que sólo por ella pudiera explicarse la experiencia. El idealista reduce a la nada esta prueba, explicando la experiencia de otro modo, o sea, negando justamente aquello sobre lo que construye el dogmatismo. La cosa en sí tórnase en plena quimera; no se encuentra ningún otro fundamento por el cual hubiera que admitir una, y con ella se derrumba la construcción entera del dogmatismo.

De lo dicho infiérese, al par, la absoluta incompatibilidad de ambos sistemas, puesto que lo que se sigue del uno anula las consecuencias del segundo. Asimismo se infiere la necesaria inconsecuencia de su mezcla en un sistema. Dondequiera que se ensaya algo semejante, no ensamblan los miembros y surge en algún punto un enorme vacío. La posibilidad de una síntesis tal que supusiese una transición continua desde la materia hasta el espíritu, o a la inversa; o lo que es enteramente lo mismo, una transición continua desde la necesidad hasta la libertad, he aquí lo que tendría que mostrar aquel que quiera sostener lo acabado de afirmar.

Como, dentro de lo que vemos hasta ahora, en

el aspecto especulativo ambos sistemas parecen ser de igual valor, ambos no resisten juntos, pero tampoco ninguno de los dos puede hacer nada contra el otro, es una cuestión interesante la de averiguar qué puede mover a aquel que ve esto —y es fácil de ver— a preferir el uno al otro, y cómo sucede que no se hace general el escepticismo, como total renuncia a dar respuesta al problema planteado.

La discusión entre el idealista y el dogmático es propiamente ésta: si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, a la independencia de la cosa la del yo. ¿Qué es, pues, lo que impulsa a un hombre razonable a declararse preferentemente por el uno de los dos?

El filósofo no encuentra en el punto de vista indicado, en el cual tiene que colocarse necesariamente, si ha de valer un filósofo, y en el cual llega a encontrarse el hombre a la larga o a la corta, e incluso sin su intervención consciente, en el curso progresivo del pensamiento, nada más *sino el que tiene que presentarse* que él es libre y que existen fuera de él determinadas cosas. Es imposible al hombre permanecer en este pensamiento. El pensamiento de la mera representación es sólo medio pensamiento, es sólo un trozo suelto de un pensamiento. Hay que añadir con el pensar algo que corresponda a la representación independientemente del representar. Con otras palabras: la representación no puede existir por sí sola; únicamente unida con otra cosa es algo, por sí no es

nada. Esta necesidad del pensar es precisamente la que desde aquel punto de vista impulsa a hacer la pregunta: ¿cuál es el fundamento de las representaciones, o lo que es totalmente lo mismo, qué es lo correspondiente a ellas?

Ahora bien, puede existir, sin duda, la representación de la independencia del yo, y la de la cosa, pero no la independencia del uno y de la otra juntamente. Sólo uno de los términos puede ser lo primero, lo inicial, lo independiente; aquello que es lo segundo viene a ser necesariamente, por ser lo segundo, dependiente de lo primero, con que debe ser unido.

¿De cuál de los dos términos debe hacerse, pues, lo primero? No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera, la cual, como acto absolutamente primero, depende simplemente de la libertad del pensar. Este acto es determinado, pues, por el libre arbitrio, y como la resolución del libre arbitrio debe tener, empero, un fundamento, por la *inclinación* y el *interés*. El fundamento último de la divergencia del idealista y el dogmático, es según esto, la divergencia de su interés.

El supremo interés y el fundamento de todo interés restante es el *para nosotros mismos*. Así en el filósofo. No perder su yo en el razonamiento, sino retenerlo y afirmarlo, éste es el interés que guía invisible todo su pensar. Ahora bien, hay dos grados de la Humanidad, y en la marcha progresi-

va de nuestra especie, antes de que se haya escalado por todos el último, dos géneros capitales de hombres. Unos, los cuales todavía no se han elevado al pleno sentimiento de su libertad y absoluta independencia, sólo se encuentran a sí mismos en el representarse cosas. Estos tienen sólo esa dispersa conciencia de sí que anda apegada a los objetos y que hay que colegir de la multiplicidad de éstos. Su imagen les es devuelta sólo por las cosas, como por un espejo. Si se les arrancan las cosas, se pierde al par su yo. No pueden abandonar por su propio interés la fe en la independencia de ellas, pues ellos mismos existen sólo con ellas. Todo lo que son han llegado realmente a serlo por medio del mundo exterior. Quien de hecho es sólo un producto de las cosas, nunca se mirará de otro modo, y tendrá razón en tanto hable simplemente de sí y de sus iguales. El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas, por el propio interés de ellos; así pues, una fe mediata en su propio yo disperso y sólo por los objetos sustentado.

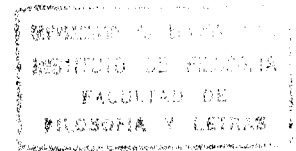
Pero quien llega a ser consciente de su independencia frente a todo lo que existe fuera de él —y sólo se llega a esto haciéndose algo por sí mismo, independientemente de todo—, no necesita de las cosas para apoyo de su yo, ni puede utilizarlas, porque anulan y convierten en vacua apariencia aquella independencia. El yo que este hombre posee y que le interesa anula aquella fe en las cosas; este hombre cree por inclinación en su independencia y la abraza con pasión. Su fe en sí mismo es inmediata.

Por este interés pueden explicarse también las pasiones que habitualmente se inmiscúen en la defensa de los sistemas filosóficos. El dogmático cae, con el ataque a su sistema, realmente en peligro de perderse a sí mismo. Sin embargo, no está armado contra este ataque, porque hay en su propio interior algo que hace causa con el atacante. Defiéndose, por ende, con ardor y acritud. El idealista, por el contrario, no puede abstenerse de mirar con cierto desprecio al dogmático, que no le puede decir nada más que lo que él sabía desde largo tiempo y ha abandonado por erróneo, ya que al idealismo se pasa, si no a través del propio dogmatismo, al menos a través de la inclinación sentimental a él. El dogmático se excita, revuelve y perseguiría, si tuviese poder para ello; el idealista es frío y está en peligro de hacer mofa del dogmático.

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. Un carácter muelle por naturaleza, o enmollecido y doblegado por la servidumbre de erpíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo.

Es posible mostrar al dogmático la insuficiencia e inconsecuencia de su sistema, de lo cual hablaremos en seguida; es posible enredarle y acosarle por todos lados; pero no es posible convencerle, porque no es capaz de escuchar y examinar fría y

tranquilamente una doctrina que no puede sencillamente soportar. Para ser filósofo —si el idealismo se confirmara como la única verdadera filosofía—, para ser filósofo hay que haber nacido filósofo, ser educado para serlo y educarse a sí mismo para serlo; pero no es posible ser convertido en filósofo por arte humana alguna. Por eso se promete también esta ciencia pocos prosélitos entre los varones *ya hechos*; si puede esperar algo, espera más del mundo juvenil, cuya fuerza innata no ha sucumbido todavía en medio de la molicie de la época.



6.

6549.

**P**ERO el dogmatismo es totalmente incapaz de explicar lo que tiene que explicar, y esto decide sobre su ineptia.

Debe explicar la representación, y se jacta de hacerla comprensible por una influencia de la cosa en sí. Ahora bien, el dogmatismo no puede negar lo que la conciencia inmediata afirma sobre la representación. ¿Qué es, pues, lo que afirma sobre ella? No es mi propósito recoger aquí en conceptos lo que sólo puede intuirse interiormente, ni agotar aquello a cuya discusión está destinada una gran parte de la teoría de la ciencia. Quiero meramente llamar de nuevo a la memoria lo que tiene que haber encontrado ya hace largo tiempo todo

aquel que haya arrojado sobre sí tan sólo una mirada fija.

La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*. Este verse a sí misma se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es ella *para sí misma*. Y sólo en cuanto ella lo es para sí misma, lo es ella, como inteligencia. Pienso este o aquel objeto. ¿Qué quiere decir esto y cómo me aparezco a mí mismo en este pensar? No de otra manera que ésta: produzco en mí ciertas determinaciones, si el objeto es una mera invención; o estas determinaciones están ahí, delante de mí, sin mi intervención, si ha de ser algo real; y *yo veo aquel producir, este ser*. Ellos son en mí sólo en cuanto los veo. Ver y ser están inseparablemente unidos. Una cosa, por el contrario, puede ser lo que se quiera; pero tan pronto surge esta pregunta: ¿*para quién* es ella esto?, nadie que entienda estas palabras responderá: para sí misma, sino que es indispensable añadir aún por medio del pensar una inteligencia *para* la cual ella sea, mientras que, por el contrario, la inteligencia es necesariamente para sí misma lo que ella es y nada ha menester añadirse a ella por medio del pensar. Con su ser-puesta, como inteligencia, está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Hay, según esto, en la inteligencia —me expresaré figuradamente— una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal. Y en la inseparabilidad de estas dos series consiste su esencia (la inteligencia

es sintética), mientras que, por el contrario, a la cosa sólo le conviene una serie simple, la de lo real (un mero ser-puesto). La inteligencia y la cosa son, pues, directamente opuestas. Residen en dos mundos entre los cuales no hay puente.

Esta naturaleza de la inteligencia en general y sus determinaciones particulares quiere explicarlas el dogmatismo por medio del principio de causalidad. La inteligencia sería un efecto, sería un segundo miembro en la serie.

Pero el principio de causalidad habla de una serie *real*, no de una doble. La fuerza de la causa pasa a algo distinto de ella, residente fuera de ella, opuesto a ella, y produce en este algo un ser, y nada más; un ser para una posible inteligencia fuera de él, y no para él mismo. Dad al objeto de la influencia aunque sólo sea una fuerza mecánica y propagará la impresión recibida a lo más cercano a él. De este modo puede el movimiento oriundo del primero recorrer una serie tan larga como queráis hacerla. Pero en ningún punto encontraréis en ella un miembro que obre regresivamente sobre sí mismo. O dad al objeto de la influencia lo más alto que podéis dar a una cosa, dadle irritabilidad, de suerte que se rija por su propia fuerza y según las leyes de su propia naturaleza, no según la ley a él dada por la causa, como en la serie del mero mecanismo. El objeto reaccionará al impulso, y el fundamento determinante de su ser en esta reacción no residirá en la causa, sino que en ésta residirá sólo la condición de ser en general algo. Pero el objeto será y seguirá siendo un mero



ser, un simple ser, un ser para una posible inteligencia fuera de él. La inteligencia no la obtendrás si no la añadís por medio del pensar como algo primario, absoluto, cuyo enlace con el ser independiente de ella pudiera resultaros difícil de explicar. La serie es y sigue siendo, después de esta explicación, simple, y no se ha explicado en nada lo que debía ser explicado. El tránsito del ser al representar es lo que tenían que mostrar. No lo hacen ni pueden hacerlo. Pues en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser. Dan, pues, un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio.

Este salto tratan de ocultarlo de muchos modos. En rigor —y así procede el dogmatismo consecuente, que viene a ser al par materialismo—, tendría que ser el alma no una cosa, ni en general nada, sino sólo un producto, sólo el resultado de la acción recíproca de las cosas entre sí.

Mas de este modo sólo surge algo en las cosas, pero nunca algo distinto de las cosas, si no se añade por medio del pensar una inteligencia que observe las cosas. Las comparaciones que los dogmáticos aducen para hacer comprensible su sistema, por ejemplo, la de la armonía que surge del sonido simultáneo de varios instrumentos, hacen comprensible justamente la irracionalidad del mismo. El sonido simultáneo y la armonía no son nada en los instrumentos. Son sólo en el espíritu del oyente, que dentro de sí hace de lo múltiple una unidad. Y si no se añade por medio del

pensar un oyente, no son, pura y simplemente.

Pero ¿quién podría impedir al dogmatismo admitir un alma como una de las cosas en sí? Esta entra entonces en lo postulado por él para la resolución del problema, y sólo de este modo es aplicable el principio de una influencia de las cosas sobre el alma, pues en el materialismo sólo tiene lugar una acción recíproca de las cosas entre sí, por la cual ha de ser producido el pensamiento. Para hacer concebible lo inconcebible se ha querido suponer tales la cosa actuante, o el alma, o ambas, que mediante la influencia de la cosa puedan surgir representaciones. La *cosa influyente* debería ser tal que sus influencias resultasen representaciones, algo así como *Dios* en el sistema de Berkeley (el cual sistema es dogmático y en modo alguno idealista). Por este camino no hemos mejorado en nada. Sólo entendemos una influencia mecánica y nos es absolutamente imposible pensar otra. El supuesto, pues, contiene meras palabras, pero en él no hay ningún sentido. O bien el alma sería de tal naturaleza que toda influencia sobre ella se convirtiese en representación. Pero con esto nos va exactamente lo mismo que con la primera proposición. No podemos en absoluto entenderla.

Así procede el dogmatismo por todas partes y en todas las formas en que aparece. En el enorme vacío que queda para él entre las cosas y las representaciones, pone en lugar de una explicación unas palabras huecas que se pueden aprender y recitar de memoria, pero con las cuales absolutamente nunca todavía ha pensado algo un ser hu-

mano, ni pensará ninguna jamás algo. En cuanto se quiere pensar determinadamente el modo *cómo* sucede lo que se pretende, desaparece el concepto entero en una espuma vacía.

El dogmatismo sólo puede, según esto, repetir y repetir su principio bajo diversas formas, enunciar y siempre enunciarlo; pero no puede pasar de él a lo que hay que explicar y deducir. En esta deducción, empero, consiste precisamente la filosofía. El dogmatismo, según esto y considerado por el lado de la especulación, no es una filosofía, sino tan sólo una imponente afirmación y aseveración. Como única filosofía posible queda sólo el idealismo.

Lo aquí asentado no tendrá nada que ver con las objeciones del lector, pues es absolutamente imposible aducir nada en contra, aunque sí lo tenga con la absoluta capacidad de muchos para entenderlo. Que toda influencia es mecánica, y que por medio del mecanismo no surge ninguna representación, no puede negarlo ningún ser humano que entienda tan sólo las palabras. Pero justamente aquí está la dificultad. Es menester ya un cierto grado de independencia y de libertad de espíritu para comprender la esencia de la inteligencia según la hemos descrito, en la cual se funda toda nuestra refutación del dogmatismo. Muchos no han ido aún con su pensar más allá de comprender la serie simple del mecanismo natural. Con toda naturalidad cae para ellos, pues, también la representación, cuando quieren pensarla, dentro de esta serie, la única que ha entrado en su espíritu. La

representación viene a ser para ellos una especie de cosa; ilusión singular de la que encontramos huella en los más célebres escritores filosóficos. Para éstos es el dogmatismo suficiente. Para ellos no hay vacío, porque el mundo opuesto no existe en absoluto para ellos. No se puede, según esto, refutar al dogmático por medio de la demostración dada, a pesar de ser tan clara, pues no hay modo de llevarle a ella, porque le falta la facultad con que se aprehenden sus premisas.

También choca el modo como se trata aquí al dogmatismo contra el blando modo de pensar de nuestra época, que sin duda ha estado enormemente difundido en todas las épocas, pero únicamente en la nuestra se ha elevado hasta una máxima expresada en palabras: no hay que ser tan riguroso en el inferir, no hay que tomar en la filosofía las demostraciones tan exactamente como, por ejemplo, en la matemática. Ver un par de miembros de la cadena y vislumbrar las reglas de la inferencia le basta a este modo de pensar para completar en globo, por medio de la imaginación, la parte restante, sin más indagar en qué consista ésta. Si, por ejemplo, un Alejandro von Joch les dice: todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza; nuestras representaciones dependen de la constitución de las cosas, y nuestra voluntad, de las representaciones; luego todas nuestras voliciones están determinadas por la necesidad de la naturaleza y nuestra creencia en la libertad de nuestra voluntad es una ilusión, esto es para ellos extraordinariamente inteligible y evi-

dente, aun cuando no haya en ello rastro del entendimiento humano, y se alejan convencidos y asombrados del rigor de la demostración. Yo necesito advertir que la teoría de la ciencia ni procede de este blando modo de pensar, ni cuenta con él. Sólo con que un único miembro de la larga cadena que ha de eslabonar no se sulte con todo rigor al siguiente, estimará no haber demostrado absolutamente nada.

## 7.

**E**L idealismo explica, como ya se ha dicho antes, las determinaciones de la conciencia por el actuar de la inteligencia. Esta es para él sólo activa y absoluta, no paciente. Esto último no, porque ella es, a consecuencia del postulado del idealismo, lo primero y lo supremo, a que no antecede nada por medio de lo cual pudiera explicarse un padecer de ella. Por el mismo motivo no le conviene tampoco un *ser* propiamente dicho, un *ser estable*, porque éste es el resultado de una acción recíproca, y no hay nada, ni se admite, con que pudiera ser puesta la inteligencia en acción recíproca. La inteligencia es para el idealismo un *actuar*, y absolutamente nada más. Ni siquiera se la debe llamar un *ente activo*, porque con esta expresión se alude a algo estable, a que es inherente la actividad. Mas para admitir tal algo no tiene el

idealismo fundamento alguno, ya que éste no reside en su principio y todo lo restante hay que deducirlo. Ahora bien, del actuar de esta inteligencia deben ser deducidas *determinadas* representaciones, las cuales se presentan de un modo conocido en la conciencia: las de un mundo, de un mundo presente sin nuestra intervención, material, situado en el espacio, etc. Pero de lo indeterminado no puede deducirse lo determinado; la fórmula de toda deducción, el principio de razón no encuentra entonces aplicación. Por ende, aquel actuar de la inteligencia puesto como fundamento tendría que ser un actuar determinado, y además, como la inteligencia misma es el supremo fundamento explicativo, un actuar determinado por ella misma y su esencia, no por algo fuera de ella. La exposición del idealismo será, por ende, ésta: la inteligencia actúa, pero sólo puede, por virtud de su propia esencia, actuar de un cierto modo. Si se piensa este modo necesario del actuar abstraído del actuar, se le llama muy adecuadamente las leyes del actuar, o sea, hay leyes necesarias de la inteligencia. Por este camino se ha hecho comprensible al par el sentimiento de la necesidad que acompaña a las representaciones determinadas. La inteligencia no siente una impresión de fuera, sino que siente en aquel actuar los límites de su propia esencia. En cuanto el idealismo hace esta suposición, única racional determinada y realmente explicativa, de leyes necesarias de la inteligencia, llámase el crítico, o también el trascendental. Un idealismo trascendente sería un sistema tal que

dedujese del actuar libre y completamente sin ley de la inteligencia las representaciones determinadas; una suposición completamente contradictoria, ya que, como se ha advertido hace un momento, a un actuar semejante no es aplicable el principio de razón.

Las leyes del actuar de la inteligencia que hay que admitir constituyen incluso un sistema, si es cierto que están fundadas en la esencia una de la inteligencia. Esto quiere decir que, si la inteligencia actúa justamente así bajo esta condición determinada, ello puede explicarse, y explicarse porque la inteligencia bajo una condición tiene, en general, un modo determinado de actuar. Y esto último puede explicarse, a su vez, por una sola ley fundamental. La inteligencia se da a sí misma en el curso de su actuar sus leyes, y esta función legislativa tiene lugar incluso por medio de un más alto y necesario actuar o representar. Por ejemplo, la ley de causalidad no es una ley primera y primitiva, sino que es sólo uno de los varios modos de unión de lo múltiple, y puede deducirse de la ley fundamental de esta unión. Y la ley de esta unión de lo múltiple puede deducirse a su vez, así como lo múltiple mismo, de leyes superiores.

Como consecuencia de esta observación puede incluso el idealismo crítico proceder a la obra de dos maneras. O bien deduce realmente de las leyes fundamentales de la inteligencia el sistema de los modos de actual necesarios y al par que él las representaciones objetivas que surgen por obra suya, haciendo así surgir paulatinamente ante los

ojos del lector o del oyente el orbe entero de nuestras representaciones; o bien saca de alguna parte estas leyes, tales como se aplican ya inmediatamente a los objetos, o sea, en su grado inferior (se las llama en este grado categorías), y afirma: mediante éstas se determinan y ordenan los objetos.

Al criticista de esta última manera, que no deduce de la esencia de la inteligencia las leyes admitidas como de ella, ¿de dónde puede venirle ni siquiera el conocimiento material de las mismas, el conocimiento de que son justamente éstas, la ley de la sustancialidad, la ley de la causalidad? Pues no quiero abrumarle todavía con la cuestión de por dónde sabe que son meras leyes inmanentes de la inteligencia. Son las leyes que se aplican inmediatamente a los objetos, y sólo puede haberlas obtenido por abstracción de estos objetos, o sea, sólo puede haberlas sacado de la experiencia. De nada sirve que intente tomarlas de la lógica por un rodeo, pues la lógica misma no ha nacido para él de otro modo que por abstracción de los objetos, y él se limita a hacer de un modo mediato lo que hecho de un modo inmediato nos caería harto perceptiblemente de los ojos. El criticista no puede, por ende, corroborar con nada su afirmación de que las leyes del pensar por él postuladas son realmente leyes del pensar, no son realmente nada más que leyes inmanentes de la inteligencia. El dogmatismo afirma contra él que son propiedades universales de las cosas, fundadas en la esencia de éstas, y no se alcanza a comprender por

qué hayamos de otorgar más fe a la afirmación no demostrada del uno que a la afirmación no demostrada del otro. No surge con este proceder la evidencia de que y por qué la inteligencia haya de actuar así justamente. Para promoverla sería menester sentar en las premisas algo que sólo pudiese convenir a la inteligencia y deducir de estas premisas ante nuestros propios ojos aquellas leyes del pensar.

Particularmente no se comprende con este proceder cómo surge el objeto mismo, pues aun cuando se quiera conceder al criticista sus postulados no demostrados, mediante ellos no se explican nada más que las *propiedades* y las *relaciones* de la cosa, por ejemplo, que está en el espacio, que se exterioriza en el tiempo, que sus accidentes necesitan ser referidos a algo sustancial, etc. Pero ¿de dónde procede aquello que tiene estas relaciones y propiedades? ¿De dónde procede la materia que se recibe en estas formas? En esta materia se refugia el dogmatismo y no habéis hecho más que ir de mal en peor.

Nosotros sabemos bien que la cosa surge en realidad por un actuar según estas leyes, que la cosa no es absolutamente nada más que *todas estas relaciones unificadas por la imaginación* y que todas estas relaciones juntas son la cosa. El objeto es en realidad la síntesis primitiva de todos esos conceptos. La forma y la materia no son distintas partes. La total conformación es la materia y únicamente en el análisis encontramos formas aisladas. Pero siguiendo el método indicado, el criticista sólo

puede asegurar que es así, y es incluso un misterio por dónde lo sepa él, si él lo sabe. En tanto no se hace surgir la cosa entera ante los ojos del pensador, no se ha perseguido al dogmatismo hasta su última guarida. Pero esto sólo es posible haciendo actuar a la inteligencia en la totalidad de sus leyes, no en parte de ellas.

Un idealismo como el descrito es, según esto, un idealismo no demostrado e indemostrable. Es un idealismo que no tiene frente al dogmatismo otras armas que la de asegurar que tiene razón, ni frente al criticismo superior y acabado que la de una ira impotente y la de afirmar que no se puede ir más allá, la de asegurar que más allá de él ya no hay suelo, que desde aquí se le resulta inteligible, y otras semejantes, todas las cuales no significan absolutamente nada.

Finalmente, en un sistema semejante sólo se sientan aquellas leyes según las cuales sólo se determinan los objetos de la experiencia externa por medio de la facultad del simple juicio de subsunción. Pero esto no es, con mucho, sino la mínima parte del sistema de la razón. En el dominio de la razón práctica y de la facultad del juicio de reflexión, este criticismo a medias, al que le falta la visión del total proceder de la razón, anda, por ende, tan a ciegas como el que se limita a mascullar una oración y reproduce con la misma falta de preocupación expresiones para él completamente ininteligibles (1).

---

(1) Un idealismo crítico de esta índole ha sido defendido por el

El método del idealismo trascendental integral, que es el que representa la teoría de la ciencia, lo he expuesto ya una vez con toda claridad en otro lugar (1). No logro explicarme cómo se ha podido no entender esta exposición. Asegurar, se asegura bastante no haberla entendido.

Estoy, según esto, obligado a decir de nuevo lo dicho, y repito que a su comprensión se reduce todo en esta ciencia.

Este idealismo crítico parte de una sola ley fun-

---

Profesor Beck en su *Única posición posible*, etc. Mas aun cuando yo encuentre en este aspecto las deficiencias censuradas, ello no debe impedirme el testimoniar públicamente la alta estimación que se merece al hombre que en medio de la confusión de la época se ha elevado por sí solo a la idea de que la filosofía kantiana no enseña ningún dogmatismo, sino un idealismo trascendental, y que según ella el objeto no es dado ni en total, ni a medias, sino hecho, y el esperar del tiempo que se eleve más alto todavía. Yo tengo la obra citada por el presente más adecuado que se podía haber hecho a nuestra época y la recomiendo a quienes quieran estudiar en mis obras la teoría de la ciencia como la mejor preparación. La obra no conduce por el camino de este sistema, pero destruye el obstáculo más poderoso que se lo cierra a tantos. Se ha pretendido sentirse agraviado por el tono de la obra y aún recientemente pide un benévolo crítico en una célebre revista con claras palabras: *crustula, elementa velut ut discire prima*. Yo, por lo que a mí respecta, encuentro todavía su tono demasiado blando. Pues no comprendo, verdaderamente, qué gratitud se deba a ciertos escritores porque durante un decenio y más hayan embrollado y degradado la doctrina más aguda y más elevada, ni por qué se haya de solicitar su anuencia antes de poder tener razón. En cuanto a la ligereza con que en otro medio social, para el cual es demasiado alto, se produce el mismo escritor cuando habla de libros de los que su propia conciencia debía decirle que no los entiende y que no puede saber bien hasta qué profundidades puede llegar el asunto, no puedo hacer sino deplorarla por él mismo.

(1) En la *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia*. Weimar, 1794.

damental de la razón, que muestra inmediatamente en la conciencia, y procede de la siguiente manera. Requiere la oyente o lector a pensar con libertad un concepto determinado. Si hace esto, encontrará que está obligado a proceder de un cierto modo. Hay que distinguir aquí dos cosas: el acto de pensar requerido —este acto es llevado a cabo con libertad y quien no lo lleva también a cabo no ve nada de lo que enseña la teoría de la ciencia— y el modo necesario como hay que llevarlo a cabo; este modo está fundado en la naturaleza de la inteligencia y no depende del albedrío; es algo *necesario*, pero que sólo se presenta en y con una acción libre; algo *encontrado*, pero estando el encontrarlo condicionado por la libertad.

Por lo tanto, el idealismo muestra en la conciencia inmediata lo que él afirma. Mera suposición, empero, es la de que ese algo necesario es la ley fundamental de la razón toda, la de que de él puede deducirse el sistema entero de nuestras representaciones necesarias, no sólo de un mundo, tal y como sus objetos son determinados por la facultad del juicio de subsunción y de reflexión, sino también de nosotros mismos como entes libres y prácticos sometidos a leyes. Esta suposición tiene el idealismo que probaría mediante la efectiva deducción, y en esto precisamente estriba su negocio peculiar.

Para ello procede del siguiente modo: *Muestra que lo sentado en primer lugar como principio y mostrado inmediatamente en la conciencia no es posible sin que al par suceda aún algo distinto, ni*

*esto otro sin que al par suceda algo tercero; así, hasta que las condiciones de lo sentado en primer lugar estén completamente agotadas, y ello mismo sea plenamente comprensible en su posibilidad. La marcha del idealismo es un ininterrumpido avanzar de lo condicionado a la condición. Cada condición viene a ser, a su vez, algo condicionado, y hay que indagar su condición.*

Si la suposición del idealismo es justa, y en la deducción se ha inferido correctamente, tiene que obtenerse como último resultado, como conjunto de todas las condiciones de lo sentado en primer lugar, el sistema de todas las representaciones necesarias o la experiencia entera; pero esta confrontación no se hace, en absoluto, dentro de la filosofía misma, sino muy posteriormente.

Pues el idealismo no tiene ante sus ojos esta experiencia como la meta ya conocida de antemano a la cual tiene que arribar. El idealismo no sabe en su proceder nada de la experiencia, ni en general mira a ella. Avanza desde su punto de partida y según su regla, sin preocuparse de lo que resultará al final. El ángulo recto desde el cual ha de trazar su línea recta le es dado: ¿necesita aún de un punto en dirección al cual trazarla? Mi opinión es que todos los puntos de su línea le son dados al mismo tiempo. Se os ha dado un número determinado. Presumís que es el producto de ciertos factores. Os basta buscar, según la regla bien conocida de vosotros, el producto de estos factores. Si concuerda con el número dado, se encontrará después que tengáis el producto. El número dado es

la experiencia en su totalidad. Los factores son lo mostrado en la conciencia y las leyes del pensar. La operación de multiplicar es el filosofar. Aquellos que os aconsejan al filosofar tener siempre los ojos dirigidos a la experiencia, os aconsejan alterar un poco los factores y multiplicarlos un poco erróneamente, a fin de que resulten números concordantes; proceder que es tan desleal como fácil.

En tanto se consideran los últimos resultados del idealismo como tales, como consecuencia del razonamiento, son lo *a priori* en el espíritu humano. Y en tanto se considera exactamente esto mismo, caso que el razonamiento y la experiencia concuerden en realidad, como dado en la experiencia, se lo llama *a posteriori*. Lo *a priori* y lo *a posteriori* no son para un idealismo integral en absoluto dos cosas, sino exclusivamente una. Son una cosa considerada sólo por dos lados y se diferencian simplemente por el modo de llegar a ellos. La filosofía anticipa la experiencia entera, la *piensa* sólo como necesaria, y desde este punto de vista es comparada, con la experiencia real, *a priori*. *A posteriori* es el número, en cuanto se le considera como dado. *A priori*, el mismo número, en cuanto se le obtiene como producto de los factores. Quien opine sobre este punto de otro modo, no sabe él mismo lo que dice.

Si los resultados de una filosofía no concuerdan con la experiencia, esta filosofía es seguramente falsa. Pues no ha cumplido su promesa de deducir la experiencia entera y de explicarla por el actuar necesario de la inteligencia. O bien es entonces la

suposición del idealismo trascendental en general inexacta, o bien ha sido sólo inexactamente tratada en la exposición determinada que no realiza lo que debía. Como el problema de explicar la experiencia por su fundamento radica en la razón humana; como ningún ente racional admitirá que pueda radicar en ella un problema cuya solución sea absolutamente imposible; como sólo hay dos caminos para resolverlo, el del dogmatismo y el del idealismo trascendental, y al primero puede mostrársele sin más que no puede realizar lo que promete, el pensador resuelto se decidirá siempre por el último, pensando que los filósofos se han extraviado meramente al razonar, pero que la suposición es en sí perfectamente justa, y no se dejará apartar por un ensayo malogrado de ensayar de nuevo hasta lograrlo finalmente.

El camino de este idealismo va, como se ve, de algo que se presenta en la conciencia, pero sólo a consecuencia de un libre acto de pensar, a la experiencia entera. Lo que entre ambos términos hay es su terreno peculiar. No es un hecho de la conciencia, no pertenece al orbe de la experiencia. ¿Cómo podría algo semejante llamarse filosofía, si ésta tiene que mostrar el fundamento de la experiencia, mas el fundamento está necesariamente fuera de lo fundado? Es un producto del pensar libre, pero conforme a leyes. Esto resultará totalmente claro en seguida que consideremos desde algo más cerca la afirmación fundamental del idealismo.

Lo puro y simplemente postulado no es posible,

demuestra el idealismo, sin la condición de un segundo algo, ni este segundo sin la condición de un tercero, etc. Así pues, entre todo lo que el idealismo sienta no hay nada que sea posible aisladamente, sino que sólo en unión con todo es cada algo posible. Según esto y con arreglo a la propia afirmación del idealismo, sólo el todo se presenta en la conciencia y este todo es precisamente la experiencia. El idealismo quiere conocer este todo desde más cerca, por lo cual tiene que analizarlo, y esto no mediante un ciego tantear, sino según la regla determinada de la composición, de tal suerte que vea surgir el todo ante sus ojos. El idealismo puede hacer esto porque puede abstraer, porque en el pensar libre puede ciertamente aprehender lo particular por sí solo. Pues en la conciencia no existe meramente la necesidad de las representaciones, sino también la libertad de éstas, y esta libertad, a su vez, puede proceder según leyes o según reglas. El todo le es dado al idealismo desde el punto de vista de la conciencia necesaria. Lo encuentra así como se encuentra a sí mismo. La serie originada por la composición de este todo es producida sólo por medio de la libertad. Quien practica este acto de la libertad, se hace consciente de él y agrega, por decirlo así, un nuevo dominio a su conciencia. Para quien no lo practica no existe en absoluto lo condicionado por él. El químico compone un cuerpo, por ejemplo, un metal determinado, con sus elementos. El hombre vulgar ve el metal bien conocido para él. El químico, la combinación de estos determinados



elementos. ¿Es que ven ambos algo distinto? Yo pensaría que no. Ven lo mismo, sólo que de distinto modo. Lo que ve el químico es lo *a priori*, el químico ve lo particular. Lo que ve el hombre vulgar es lo *a posteriori*, el hombre vulgar ve el todo. Sólo hay esta diferencia: el químico tiene que analizar el todo antes de poder componerlo, porque se las ha con un objeto cuya regla de composición no puede conocer antes del análisis; el filósofo puede componer sin necesidad de previo análisis, porque conoce ya la regla de su objeto, la razón.

Al contenido de la filosofía no le conviene, según esto, otra realidad que la del pensar necesario, a condición de que se quiera pensar algo sobre el fundamento de la experiencia. La inteligencia sólo puede pensarse como activa, y sólo puede pensarse como activa de este modo determinado, afirma la filosofía. Esta realidad es para la filosofía plenamente suficiente; pues de la filosofía resulta que no hay en general ninguna otra realidad.

El idealismo crítico integral aquí descrito es el que quiere representar la teoría de la ciencia. Lo último dicho encierra el concepto de él y sobre éste no he de oír objeciones; pues lo que yo quiero hacer nadie puede saberlo mejor que yo mismo. Demostraciones de la imposibilidad de una cosa que es realizada y en parte está ya realizada son simplemente ridículas. Hay que atenerse sólo a la ejecución y comprobar si realiza lo que ha prometido.

## Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia

PARA LECTORES  
QUE YA TIENEN UN SISTEMA FILOSÓFICO

## 1.

**C**REO que la Introducción publicada en la primera parte de esta revista es perfectamente suficiente para los lectores no prevenidos, esto es, para aquellos que sin opinión preconcebida se entregan al escritor, sin ayudarlo, pero también sin resistirle. Otra cosa sucede con aquellos que ya tienen un sistema filosófico. Estos han abstraído de la construcción del mismo ciertas máximas que se han convertido para ellos en principios. Lo que no se ha hecho según estas reglas es para ellos, sin más averiguación y sin siquiera necesidad de leerlo, falso. Tiene que ser falso, en efecto, puesto que está hecho contra su método, único válido. Si no han de ser abandonados totalmente estos lectores —¿y por qué habrían de serlo?—, es menester, ante todas las cosas, alejar este obstáculo que nos roba su atención. Es menester inspirarles la desconfianza en sus reglas.

Muy singularmente es necesaria esta previa investigación sobre el método en la teoría de la ciencia, cuya entera estructura y significación es completamente distinta de la estructura y significación de los sistemas filosóficos corrientes y molientes

hasta aquí. Los confeccionadores de los sistemas a que me refiero parten de un concepto. Sin cuidarse poco ni mucho del lugar de donde lo han tomado, ni de los ingredientes con que lo han compuesto, lo analizan, lo combinan con otros, por cuyo origen tienen la misma despreocupación, y este su raciocinar es su filosofía. Su filosofía consiste, según esto, en su propio pensar. Cosa totalmente distinta sucede con la teoría de la ciencia. Aquello de que ésta hace el objeto de su pensar no es un concepto muerto, que se conduzca sólo de un modo pasivo frente a su investigación y del cual únicamente por medio de su pensar haga algo, sino que es algo vivo y activo que engendra conocimientos de sí mismo y por sí mismo y que el filósofo se limita a contemplar. La misión del filósofo en el asunto no es nada más que poner a ese algo vivo en una actividad adecuada y contemplar esta actividad, aprehenderla y concebirla como unidad. El filósofo hace un experimento. Poner aquello que hay que investigar en la situación en que pueda hacerse exactamente aquella observación que se intenga, éste es su asunto. Es asunto suyo fijar la atención en los fenómenos, siguiéndoles y enlazándolos justamente. Pero el cómo se manifieste el objeto no es asunto suyo, sino del objeto mismo, y el filósofo trabajaría justamente en contra de su propia finalidad, si no abandonase el objeto a sí mismo, sino que interviniese en el desarrollo del fenómeno. El filósofo de la primera especie, por el contrario, confecciona un producto artificial. En el objeto de su trabajo cuenta sólo con la

materia, no con la fuerza intrínseca y espontánea. Antes de que se ponga a la obra es menester que haya muerto esta fuerza intrínseca, pues en otro caso se opondría a su trabajo. Si con esta masa muerta confecciona algo, es simplemente por medio de su propia fuerza y meramente de acuerdo con su propio concepto, ya de antemano esbozado. En la teoría de la ciencia hay dos series muy distintas del actuar espiritual: la del yo que observa el filósofo y la de las observaciones del filósofo. En las filosofías opuestas, a las cuales acabo de referirme, sólo hay *una* serie del pensar: la de los pensamientos del filósofo, pues su materia no se introduce como pensante. Un motivo capital de mala inteligencia y de muchas objeciones injustas contra la teoría de la ciencia reside, o en que no se distinguen en absoluto estas dos series, o en que se confunde lo que pertenece a la una con lo que pertenece a la otra; y que así se haga proviene de que en la propia filosofía sólo se tropieza con una serie. La acción de aquel que confecciona un producto artificial es, puesto que su materia no actúa, el fenómeno mismo; pero la relación de aquel que ha hecho un experimento no es el fenómeno mismo de que se trata, sino el concepto de este fenómeno (1).

(1) En la misma confusión de las dos series del pensar en el idealismo trascendental se fundaría el que alguien pueda encontrar posible *al lado y fuera* de este sistema otro sistema *realista* igualmente fundamental y consecuente. El realismo que se nos impone a todos, incluso al más decidido idealista, cuando se trata del actuar, es decir, el admitir que existen fuera de nosotros objetos totalmente indepen-

## 2.

**T**RAS esta previa advertencia, cuya ulterior aplicación tendrá lugar en nuestro presente ensayo, ¿cómo procederá a la obra la teoría de la ciencia para resolver su problema?

La cuestión que tiene que responder es, como es sabido, la siguiente: ¿De dónde procede el sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad? O ¿cómo llegamos a atribuir una validez objetiva a lo que sólo es subjetivo? O, puesto que la validez objetiva se designa mediante el ser, ¿cómo llegamos a admitir un ser? Como esta cuestión parte de la entrada en

---

diente de nosotros, reside en el propio idealismo y se explica y deduce de él; y la deducción de una verdad objetiva, tanto en el mundo de los fenómenos cuanto en el mundo inteligible, es la única finalidad de toda filosofía. El filósofo se limita a decir en su nombre: todo lo que es para el yo, es por el yo. Pero el yo mismo dice en su filosofía: tan cierto como que yo soy y vivo, existe fuera de mí algo que no existe por mí. Cómo se llega a una afirmación semejante, lo explica el filósofo partiendo del principio de su filosofía. La primera posición es la puramente especulativa; la segunda, la de la vida y de la ciencia (la ciencia tomada en oposición a la *teoría* de la ciencia). Esta última posición sólo es comprensible desde la primera. Fuera de esto, no carece el realismo de fundamento, puesto que se nos impone necesariamente por obra de nuestra propia naturaleza, pero carece de todo fundamento *conocido e inteligible*; mas si la primera posición existe, es simplemente para hacer comprensible la segunda. El idealismo no puede ser nunca modo de pensar, sino que es sólo *especulación*.

uno mismo, de la observación de que el objeto inmediato de la conciencia es simplemente la conciencia misma, no puede hablar de ningún otro ser que de un ser para nosotros, y sería un completo contrasentido tenerla por una misma cosa con la cuestión de un ser sin relación a ninguna conciencia. Empero, justamente los mayores contrasentidos suelen proceder con la mayor frecuencia de los filósofos en nuestra época filosófica.

La cuestión propuesta, cómo es posible un ser para nosotros, abstrae incluso de todo ser, lo que no quiere decir que piense un no-ser, con el que se negaría el concepto del ser, pero no se abstraería de él, sino que no piensa en absoluto el concepto del ser, ni positiva ni negativamente. La cuestión propuesta pregunta por el fundamento del predicado del ser en general, sea adjudicado o negado; pero el fundamento está siempre fuera de lo fundado, es decir, es opuesto a éste. La respuesta —si ha de ser una respuesta a *esta* cuestión y quiere entrar realmente en ella— ha de abstraer igualmente de todo ser. Afirmar *a priori*, antes de hacer el ensayo, que esta abstracción en la respuesta no es posible, porque no es posible en general, significa afirmar que tampoco es posible en la pregunta, que por consiguiente tampoco es posible en tal supuesto la pregunta misma, o sea, que el problema de una metafísica en el indicado sentido de la palabra, o en que se pregunta por el fundamento del ser para nosotros, no entra en los límites de la razón. Con fundamentos objetivos no se podría demostrar la antirrationalidad de esta

cuestión contra sus defensores, pues éstos afirman que la posibilidad y necesidad de la cuestión se funda en la suprema ley de la razón, en la de la independencia (la legislación práctica), a la cual se encuentran sometidas y en la cual están fundadas todas las restantes leyes de la razón, pero por la cual están determinadas y limitadas a la esfera de su validez. Los defensores concederán a los adversarios sus argumentos, pero negarán su aplicabilidad al caso dado. Con qué derecho, sólo puede el adversario juzgarlo a condición de elevarse con aquéllos a su ley suprema y con ello a la necesidad de responder a la cuestión discutida, con lo que deja de ser su adversario. La disputa sólo podría provenir de una incapacidad subjetiva: de la conciencia de que ellos no habrían suscitado nunca para su persona esta cuestión, ni sentido nunca la necesidad de obtener una respuesta a ella. Contra esto nada se puede hacer tampoco por el otro lado con fundamentos racionales objetivos, pues el estado en el cual aquella duda se sigue de suyo se funda en actos anteriores de la libertad que no pueden imponerse mediante ninguna demostración.

## 3.

**A**HORA bien, ¿quién es el que practica la querida abstracción de todo ser? ¿En cuál de las dos series se encuentra ésta? Evidentemente,

en la serie del razonamiento filosófico. Otra serie no existe todavía hasta ahora.

Lo único a que él se atiene, y con lo cual promete explicar lo que hay que explicar, es lo consciente, el sujeto, el cual tendría que concebir, según esto, puro de toda representación del ser, para mostrar únicamente en él el fundamento de todo ser —para él mismo, como se comprende—. Pero al sujeto, cuando se ha abstraído de todo ser de él mismo y para él mismo, no le conviene nada más que un actuar. El sujeto es, en particular con referencia al ser, el actuante. En su actuar tendría, según esto, que aprehenderlo, y desde este punto empezaría únicamente aquella doble serie.

La afirmación fundamental del filósofo en cuanto tal es ésta: Tan pronto como el yo es sólo para sí mismo, surge para él necesariamente un ser fuera de él. El fundamento del último reside en el primero, el último está condicionado por el primero. La conciencia de sí y la conciencia de un algo que no debe ser nosotros mismos, están necesariamente ligadas; pero la primera debe considerarse como lo condicionante, y la última, como lo condicionado. Para demostrar esta afirmación, no mediante el razonamiento, como válido para un sistema de la existencia en sí, sino mediante la observación del proceder primitivo de la razón como válido para la razón, tendría que mostrar, ante todo, cómo el yo es y viene a ser para sí; luego, que este ser de él mismo para sí mismo no es posible sin que surja para él también un ser fuera de él.

La primera cuestión, por consiguiente, sería és-

ta: ¿cómo es el yo para sí mismo? Y el primer postulado: piénsate a ti mismo, construye el concepto de ti mismo, y observa cómo lo haces.

Todo el que haga esto, sólo con hacerlo, afirma el filósofo, encontrará que al pensar ese concepto su actividad, como inteligencia, vuelve sobre sí misma, hace de sí misma su objeto.

Si esto es exacto y se concede, está conocido el modo de construcción del yo, la naturaleza de su ser para sí (y de otro ser no se habla en ninguna parte), y el filósofo podría entonces proceder a la demostración de que esta acción no es posible sin otra por la cual surge para el yo un ser fuera de él.

Tal y como lo hemos descrito ahora inicia la teoría de la ciencia sus investigaciones. Ahora nuestras consideraciones sobre su derecho a proceder de semejante manera.

## 4.

**A**NTE todo, ¿qué corresponde en el acto descrito al filósofo en cuanto tal filósofo? ¿Qué al yo a observar mediante ese acto? Al yo, nada más que el volver sobre sí. Todo lo restante pertenece a la relación del filósofo, para quien ya existe como un mero hecho el sistema de la experiencia entera, que debe ser producido por el yo delante de sus ojos, a fin de que llegue a conocer su modo de originarse.

El yo vuelve *sobre sí mismo*, se afirma. ¿Es que no existe para sí ya antes de este volver sobre sí e independientemente de él? ¿No necesita existir ya para sí, para poder hacer de sí el objetivo de un actuar? Y si es así, ¿no da por supuesto vuestra filosofía lo que debía explicar?

Respondo: de ningún modo. Únicamente por medio de este acto, y simplemente por medio de él, por medio de un actuar sobre un actuar, al cual determinado actuar no precede absolutamente ningún actuar, viene a ser el yo *primitivamente* para sí mismo. Sólo *para el filósofo* existe con anterioridad, como hecho, porque el filósofo ha hecho ya la experiencia entera. El filósofo tiene que expresarse como se expresa, simplemente para ser entendido, y puede expresarse así, porque ha aprehendido ya hace largo tiempo todos los conceptos requeridos para ello.

Más ¿qué es —para mirar ante todo al yo observado— este su volver sobre sí mismo? ¿En qué clase de las modificaciones de la conciencia debe ser colocado? No es un *concepto*. Este sólo surge mediante la oposición de un no-yo y la determinación del yo en esta oposición. Por consiguiente, es una mera intuición. Tampoco es, según esto, una conciencia, ni siquiera una conciencia de sí. Y simplemente porque por medio de este mero acto no se produce ninguna conciencia, se concluye la existencia de otro acto mediante el cual surge un no-yo para nosotros. Simplemente por esto se hace posible un progreso del razonamiento filosófico y la pedida deducción del sistema de la experien-

cia. El yo es puesto, mediante el acto descrito, meramente en la posibilidad de la conciencia de sí, y con ella de toda conciencia restante; pero no surge todavía ninguna conciencia real. El acto indicado es meramente una parte, y una parte a abstraer sólo por el filósofo, no primitivamente abstraída, de la acción total de la inteligencia, mediante la cual ésta produce su conciencia.

¿Qué pasa, por el contrario, con el filósofo en cuanto tal?

El yo que se construye a sí mismo no es otro que el suyo propio. El filósofo sólo puede intuir en sí mismo el indicado acto del yo, y para poder intuirlo necesita ejecutarlo. Lo produce, pues, voluntariamente y con libertad en sí mismo.

Pero —se puede preguntar y se ha preguntado—, si toda esta filosofía se edifica sobre algo producido por un acto de mero libre arbitrio, ¿no resulta un fantasma, una mera invención? ¿Cómo quiere el filósofo asegurar a esta acción meramente subjetiva su objetividad? ¿Cómo quiere asegurar su primitividad a lo que evidentemente sólo es empírico y acaece en cierto momento, el momento en que el filósofo se pone a filosofar? ¿Cómo quiere demostrar que su libre pensar presente, en medio de la serie de sus representaciones, responde al pensar necesario por virtud del cual él mismo ha venido a ser para sí y se ha trabado la serie entera de estas representaciones? Respondo: Esta acción es, por su naturaleza, objetiva. Yo soy para mí; esto es un hecho. Ahora bien, yo sólo puedo haberme producido por medio de un actuar, pues-

to que soy libre. Y sólo por medio de este determinado actuar, pues por medio de éste me produzco a cada momento, y por medio de cualquier otro se produce para mí algo totalmente distinto. Este actuar es precisamente el concepto del yo, y el concepto del yo es el concepto de este actuar, ambas cosas son enteramente la misma, y ni se piensa por aquel concepto nada más, ni puede pensarse nada más que lo señalado. *Es* así, porque así lo *hago*. El filósofo se limita a ponerse en claro lo que propiamente piensa y ha pensado desde siempre, cuando *se* piensa; pero que se piensa, es para él un hecho inmediato de la conciencia. La cuestión de la objetividad se funda en la singular suposición de que el yo es todavía algo más que su propio pensamiento de sí mismo y que este pensamiento tiene por base todavía algo más que el pensamiento —Dios sabrá qué más—, algo acerca de cuya verdadera naturaleza están llenos de preocupaciones. Si preguntan por semejante validez objetiva del pensamiento, por el vínculo entre este objeto y el sujeto, confieso que la teoría de la ciencia no puede dar ningún informe sobre ello. Que ellos mismos se dediquen al descubrimiento de este vínculo, en este caso o en cualquier otro. Hasta que se percaten de que la incógnita que buscan es una vez más un pensamiento suyo, y lo que nuevamente den por base a este pensamiento, también sólo un pensamiento suyo, y así hasta lo infinito; y se percaten de que no pueden preguntar por nada ni hablar de nada sin pensarlo.

En este acto, pues, que para el filósofo en

cuanto tal es libre y acaece en el tiempo, mas para el yo que el filósofo se construye con él, ejerciendo el derecho que tiene, según hemos demostrado, para proceder a sus subsiguientes observaciones y conclusiones, es necesario y primitivo; en este acto, digo, se contempla el filósofo a sí mismo, intuye inmediatamente su actuar y sabe lo que él hace porque *él lo hace*.

Ahora bien, ¿surge para él en este acto una conciencia? Sin duda, puesto que no sólo intuye, sino que también *forma concepto*. Forma concepto de su acto como un *actuar en general*, del cual tiene ya un concepto a consecuencia de su experiencia anterior, y como este *actuar determinado que vuelve sobre sí mismo*, según lo intuye en sí propio, entresacándolo, mediante esta característica diferencia, de la esfera del actuar en general. Lo que sea actuar, sólo puede intuirse, no sacarse de conceptos, ni comunicarse por medio de conceptos; pero de lo que entra en esta intuición se forma concepto mediante el contraste con el mero ser. Actuar no es ser, ni ser es actuar. Otra determinación no cabe por medio del mero concepto. Para la verdadera esencia hay que volverse a la intuición.

Todo este proceder del filósofo me parece, *a mí* al menos, muy posible, muy fácil, muy natural, y apenas puedo imaginarme cómo podría parecer a mis lectores de otra manera, ni cómo podrían encontrar en él nada de singular ni de misterioso. Todo el mundo puede, es de esperar, pensarse *a sí mismo*. Todo el mundo se percatará, es de espe-

rar, de que al requerirle a este pensar se le requiere a hacer algo dependiente de su espontaneidad, a un *actuar interior*, y de que, si lleva a cabo lo requerido de él, se afecta realmente de una manera espontánea, esto es, *actúa*. Todo el mundo puede, es de esperar, distinguir *este* actuar del *opuesto*, aquel mediante el cual piensa objetos fuera de él, y encontrar que en este último el pensante y lo pensado son opuestos, por lo que su actividad se dirige a algo diferente de él mismo, mientras que, por el contrario, en el requerido, el pensante y lo pensado son lo mismo, y por ende su actividad vuelve sobre sí misma. Todo el mundo verá con evidencia, es de esperar, que como *sólo* de este modo surge para él el pensamiento de él mismo, puesto que, según él ha comprobado, mediante un pensar opuesto surge para él un pensamiento totalmente distinto; verá, digo, que el pensamiento de él mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta acción, y la palabra yo nada más que el término que la designa; en suma, que *yo* y *actuar que vuelve sobre sí* son conceptos completamente idénticos. Todo el mundo comprenderá, es de esperar, que si supone con el idealismo trascendental, aunque sólo sea problemáticamente, que toda conciencia reposa en la conciencia de sí y está condicionada por ella —una suposición que todo el mundo hace aun sin eso y de cierto con sólo que vuelva una atenta mirada hacia sí mismo y se eleve hasta la necesidad de una filosofía, pero cuya exactitud debe serle mostrada categóricamente en la filosofía misma mediante la completa deducción



de la experiencia entera de la posibilidad de la conciencia de sí—, si supone tal, tiene que *pensar* ese volver sobre sí como anterior a todos los demás actos de la conciencia o como condicionándolos, o, lo que es lo mismo, tiene que pensar ese volver sobre sí como el acto más primitivo del sujeto. Y como, además, nada es para él que no sea en su conciencia, y todo lo demás de su conciencia está condicionado por este mismo acto, y por ende no puede condicionarle a su vez en el mismo respecto, tiene que pensarlo como un acto *para él* totalmente incondicionado y por ende absoluto; y, por consiguiente, *aquella suposición* y este *pensar el yo como puesto primitivamente por sí mismo*, una vez más como totalmente idénticos. Y el idealismo trascendental, si procede sistemáticamente a la obra, no puede proceder en absoluto de otra manera que como procede en la teoría de la ciencia.

A quien tenga algo que objetar a este proceder, con el fin de que los golpes en el aire resulten menos, le remito simplemente a la descripción aquí hecha, y le ruego que me diga exactamente en qué miembro de la serie tropieza.

## 5.

**E**STE intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo *intuición intelectual*. Es la conciencia inmediata de que actúo y de qué actuación. Es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Que hay semejante facultad de intuición intelectual, no puede demostrarse por medio de conceptos, ni lo que ella sea sacarse de conceptos. Cada cual ha de encontrarla inmediatamente en sí mismo o nunca llegará a conocerla. Pedir que se le muestre por medio de un razonamiento es todavía mucho más peregrino de lo que sería que un ciego de nacimiento pidiera que se le explicase lo que son colores sin que él necesitara verlos.

Lo que sí se le puede mostrar a cualquiera en su experiencia propia y concedida por él, es que esta intuición intelectual se da en todo momento de su conciencia. Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que yo lo hago, sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición. En ella está la fuente de la vida y sin ella no hay más que la muerte.

Ahora bien, esta intuición no se da nunca sola, como un acto completo de la conciencia. Como tampoco la intuición sensible se da nunca sola ni completa la conciencia, sino que ambas necesitan del *concepto*. Pero no sólo esto, sino que la intuición intelectual está enlazada también siempre con una *sensible*. Yo no puedo encontrarme actuando sin encontrar un objeto, sobre el cual actúo, en una intuición sensible de que formo el concepto; sin esbozar una imagen de lo que quiero producir, de la cual formo igualmente el concepto. ¿Cómo sé lo que quiero producir, ni cómo podría saberlo, sino contemplándose inmediatamente en el esbozar el concepto del fin, es decir, en un actuar? Sólo este estado todo en unión de la multiplicidad indicada completa la conciencia. Sólo de los conceptos, del objeto y del del fin, soy consciente, pero no de las dos intuiciones que les sirven de base.

Quizá es sólo esto lo que quieren inculcarnos los enemigos de la intuición intelectual, es a saber, que ésta sólo es posible en unión con otra sensible. Observación que es, sin duda, de importancia, y que no es, en verdad, discutida por la teoría de la ciencia. Pero si se creyera estar autorizado por ello para negar la intuición intelectual, con el mismo derecho se podría negar también la sensible, pues tampoco ésta es posible sino en unión con la intelectual, ya que todo cuanto haya de ser *mi* representación habrá de estar referido a mí; pero la conciencia «yo» nace exclusivamente de la intuición intelectual. (Es una cosa notable en la

moderna historia de la filosofía que nadie se percate de que todo cuanto quepa decir contra la afirmación de una intuición intelectual vale también contra la afirmación de la intuición sensible, y que, por consiguiente, los golpes dados contra el adversario caen sobre nosotros mismos.)

Pero si es necesario conceder que no hay conciencia inmediata y aislada de la intuición intelectual, ¿cómo llega el filósofo al conocimiento y a la representación aislada de ella? Respondo: sin duda alguna, tal y como llega al conocimiento y a la representación aislada de la intuición sensible, por medio de un raciocinio partiendo de los hechos patentes de la conciencia. El raciocinio por medio del cual el filósofo llega a esta afirmación de la intuición intelectual es el siguiente. Yo me propongo pensar esta o aquella cosa determinada, y el pensamiento apetecido tiene lugar. Me propongo hacer esta o aquella cosa determinada, y la representación de que así sucede tiene lugar. Esto es un hecho de la conciencia. Si lo considero según las leyes de la mera conciencia sensible, no hay en él nada más que lo acabado de indicar, una sucesión de ciertas representaciones. Sólo de esta sucesión en la línea del tiempo sería yo consciente, y sólo ella podría afirmar. Yo debería decir meramente: sé que a la representación de tal determinado pensamiento, con la nota de que debía existir, siguió inmediatamente en el tiempo la representación del mismo pensamiento con la nota de que existía realmente; que a la representación de tal determinado fenómeno como un fenómeno

que debía ser, la representación del mismo fenómeno como un fenómeno que era realmente. Pero yo no podría enunciar esta proposición, totalmente distinta: en la primera representación reside el *fundamento real* de la segunda; por haber pensado la primera, *fue* para mí la segunda. Yo permanezco meramente pasivo, el inmóvil escenario sobre el cual unas representaciones son sustituidas por otras representaciones, pero no soy el principio activo que las produce. Mas ahora admito esto último y no puedo renunciar a admitirlo sin renunciar a mí mismo. ¿Cómo llego a ello? En los indicados ingredientes sensibles no hay ningún fundamento para ello. Por consiguiente, es una conciencia especial, y además inmediata, o sea, una intuición, pero que no se dirige a un ser estable material, sino una intuición de la mera actividad, que no es nada estático, sino un curso progresivo, no un ser, sino un vivir.

Así pues, el filósofo encuentra esta intuición intelectual como un hecho de la conciencia (para él es un hecho; para el yo primitivo, una acción), no inmediatamente, como un hecho aislado de su conciencia, sino en tanto distingue lo que en la conciencia vulgar se da reunido y resuelve el todo en sus partes integrantes.

Un problema totalmente distinto de éste es explicar la *posibilidad* de esta intuición intelectual que aquí se supone como un hecho, y mediante esta explicación partiendo del sistema de la razón entera, defenderla contra la sospecha de falacia e ilusión que atrae sobre sí con su pugna contra el

modo de pensar dogmático, fundado igualmente en la razón; o la de garantizar por medio de algo todavía más alto la *fe* en su realidad, de la cual parte en rigor el idealismo trascendental, según nuestra propia y expresa confesión, y mostrar en la razón el interés mismo sobre el cual este idealismo se funda. Esto se hace exclusivamente mostrando en nosotros la ley moral, en la cual nos representamos el yo como algo elevado por encima de toda modificación primitiva operada por la ley misma; en la cual le exigimos al yo un actuar absoluto, fundado sólo en él y absolutamente en nada más, y le caracterizamos, por ende, como un principio activo absoluto. En la conciencia de esta ley, que sin duda alguna no es una conciencia sacada de otra cosa, sino una conciencia inmediata, está fundada la intuición de la espontaneidad y libertad. Yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que debe ser activo de un cierto modo; yo me soy dado, según esto, por medio de mí mismo como activo en general; yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo por este medio de la ley moral *me* descubro. Y si me descubro por este medio, me descubro necesariamente como espontaneidad. Y por este medio surge para mí el ingrediente totalmente heterogéneo de la acción real de mi yo en una conciencia, la cual en otro caso sólo sería la conciencia de una consecuencia de mis representaciones.

La intuición intelectual es la única posición sólida para toda filosofía. Partiendo de ella puede explicarse todo lo que se presenta en la conciencia;

pero sólo partiendo de ella. Sin conciencia de sí no hay en general conciencia; pero la conciencia de sí sólo es posible del modo indicado: yo soy sólo activo. Partiendo de ella, no puedo ser llevado más allá. Mi filosofía se torna aquí totalmente independiente de todo albedrío y un producto de la férrea necesidad, hasta donde hay necesidad para la razón libre, es decir, se torna un producto de la necesidad *práctica*. Yo no *puedo* ir más allá, partiendo de esta posición, porque yo no *debo* ir más allá. Y así se revela al par el idealismo trascendental como el único modo de pensar conforme al deber en la filosofía, como aquel modo de pensar donde más íntimamente se unen la especulación y la ley moral. Yo *debo* partir en mi pensar del yo puro y pensar éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas.

El concepto del actuar, que sólo se hace posible por medio de esta intuición intelectual del yo espontáneo, es el único que une los dos mundos que existen para nosotros, el sensible y el inteligible. Lo que se opone al actuar —algo tengo que oponerle, pues que soy finito— es el mundo sensible. Lo que debe surgir por medio de mi obrar, es el inteligible.

Quisiera yo saber cómo aquellos que al mencionar una intuición inteligible toman el conocido aire de superioridad (1), se imaginan la conciencia

(1) Es lo que hace, por ejemplo, en la *Allgemeine Literatur Zeitung* El Rafael de los críticos en la reseña de la obra de Schelling acerca *Del Yo*.

de la ley moral. O cómo logran construirse los conceptos de derecho, de virtud y otros semejantes, que sin duda alguna poseen. Sólo hay, según ellos, dos intuiciones *a priori*, el tiempo y el espacio. Sin duda, forman esos conceptos en el tiempo, la forma del sentido interno; pero esos conceptos no son, sin duda, para ellos el tiempo mismo, sino sólo algo que llena el tiempo. ¿Qué es, pues, aquello con que llenan el tiempo y que dan por base a su construcción de esos conceptos? No les queda nada más que el espacio, y su derecho tendría, por ende, que ser cuadrangular y su virtud circular, así como todos los conceptos de la intuición sensible que ellos construyen, por ejemplo, el de un árbol, el de un animal, etc., no son nada más que ciertas limitaciones del espacio. Mas así no se imaginan el derecho o la virtud. Entonces, ¿cuál es la base de su construcción? Si se fijan bien, encontrarán que es el actuar en general o la libertad. Ambos conceptos, el del derecho y el de la virtud, son para ellos determinadas limitaciones del actuar en general, exactamente como para ellos son todos los conceptos sensibles determinadas limitaciones del espacio. ¿Cómo llegan, pues, a esta base de su construcción? No habrán concluido, es de esperar, de la muerta estabilidad de la materia el actuar, ni del mecanismo de la naturaleza la libertad, sino que los tienen necesariamente por intuición inmediata, y hay, por consiguiente, además de sus dos intuiciones, una tercera.

No es, por ende, en absoluto tan indiferente co-

mo les parece a algunos que la filosofía parta de un hecho o de una acción (es decir, de la pura actividad, que no supone ningún objeto, sino que lo produce, y donde, según esto, el *actuar* se convierte inmediatamente en el *acto*). Si parte del hecho, se coloca en el mundo del ser y de la finitud, y le resultará difícil encontrar un camino desde él hasta lo infinito y suprasensible. Si parte de la acción, se halla justamente en el punto que enlaza ambos mundos y desde el cual pueden ser abarcados con una sola mirada.

## 6.

**N**O entra en el modo de ser de la teoría de la ciencia, ni de su autor, buscar amparo bajo ninguna autoridad. Con quien tiene que ver primero si esta teoría concuerda con la teoría de algún otro varón antes de dejarse convencer por ella, en lugar de ver si concuerda con las exigencias de su propia razón, con éste no cuenta ella, porque le falta la absoluta espontaneidad, la fe totalmente independiente en sí mismo que supone dicha teoría. Por un motivo, pues, totalmente distinto del de autorizar su teoría, se ha presentado el autor de la teoría de la ciencia, haciendo la advertencia previa de que ésta concuerda plenamente con la teoría kantiana y no es otra que la kantiana bien entendida. En esta opinión ha sido corroborado

cada vez más por el trabajo de prosecución de su sistema y por la amplitud que se ha visto obligado a dar a sus proposiciones. Todos los que pasan por concededores de la filosofía kantiana y han dado su voto en este asunto, los amigos tanto como los adversarios de la teoría de la ciencia, aseguran unánimemente lo contrario (1), y, a creerles, lo asegura el propio Kant, que es, sin duda, quien ha de entender a Kant mejor que nadie (2). Si el autor de la teoría de la ciencia fuese capaz de un cierto modo de pensar, habría de serle esto muy acepto.

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

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

Como no tiene por una vergüenza no entender bien a Kant y prevé que la opinión de que no es en rigor vergüenza se hará muy pronto general, podría tomar sobre sí el pequeño sonrojo de haber interpretado inexactamente a Kant, y ganaría, en cambio, el honor de pasar por el primer inventor de una teoría que de cierto se difundirá universalmente y producirá la más benéfica revolución en la Humanidad. Es casi inexplicable por qué amigos y adversarios de la teoría de la ciencia contradicen con tanto celo aquella afirmación, por qué requieren tan seriamente al autor de ésta a dar la prueba, que nunca ha prometido, que ha repudiado expresamente y que correspondería a la futura historia de la teoría de la ciencia, pero no a su exposición. Por un tierno cuidado por la honra del autor no lo hacen al menos los adversarios; y los amigos podían descargarse de este cuidado, puesto que yo mismo no tengo sensibilidad alguna para semejante honra y busco la honra que yo conozco en otra cosa. ¿Será para escapar al reproche de no haber entendido las obras de Kant? Esta afirmación no es ningún reproche, al menos en la boca del autor de la teoría de la ciencia, que confiesa tan alto como puede que él tampoco la ha entendido, y únicamente después de haber encontrado por su propio camino la teoría de la ciencia, ha encontrado en aquellas obras un buen sentido concordante consigo mismo. Y es de esperar que deje pronto de poder ser un reproche en la boca de nadie. Si para los adversarios se trata especialmente de rechazar de sí el reproche de que no han

reconocido su propia teoría, defendida con todas las fuerzas que les han sido dadas, al serles ofrecida bajo una forma extraña, con gusto les ahorraría también a ellos este reproche, sin duda oneroso, si no tuviese yo un interés que me parece más alto que el suyo y al cual el suyo *debe* ser sacrificado. Yo no quiero, en efecto, ser tenido un momento por más de lo que soy, ni dejar que se me atribuya un mérito que no poseo.

Tengo, pues, que acceder por una vez a dar la prueba con tanta frecuencia pedida, y aprovecho, por ende, la oportunidad que aquí se me ofrece.

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

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

1796) la repite con igual rigor. De la vana ilusión de una intuición intelectual deriva ese tono de la filosofía que menosprecia todo trabajo, y en general los más incurables delirios.

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

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

Mi respetable amigo el predicador áulico Herr Schulz, a quien di a conocer mi idea aún imprecisa

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

de sí una conciencia completa, sino que es sólo una parte integrante necesaria que hace posible esta última. Pero entonces, ¿no es la intuición *sensible* una conciencia, es algo distinto de aquello por cuyo medio una representación viene a ser representación? La intuición sin el concepto es ciega. ¿En qué sentido puede llamar Herr Schulz a la intuición (sensible), con exclusión de la conciencia de sí, representación? Desde el punto de vista del filósofo lo es, según hemos visto, la conciencia de sí tanto como ella. Desde el primitivo representar, ni lo es *ella*, ni lo es la conciencia de sí. ¿O constituye el concepto una representación? El concepto sin intuición es vacío. Conciencia de sí, intuición sensible, concepto, en su aislamiento, no son en ningún caso representaciones, sino sólo aquello por cuyo medio son posibles las representaciones. Según Kant, según Schulz, según yo, son menester para una representación completa tres cosas. Aquello por cuyo medio la representación se refiere a un objeto y viene a ser la representación de *algo*, que es lo que llamamos, todos de acuerdo, la intuición sensible. (Aun cuando soy yo mismo el objeto de la representación, es así; yo vengo a ser para mí mismo algo estable en el tiempo.) Aquello por cuyo medio la representación se refiere al sujeto y viene a ser *mi* representación, que es lo que, según Kant y Schulz, no debe llamarse intuición, pero por mí es llamado así, porque se halla en la misma relación con la representación completa que la intuición sensible. Y, finalmente, aquello por cuyo medio se unen las dos cosas an-



teriores, y en esta unión únicamente surge la representación, que es lo que llamamos, una vez más de acuerdo todo, el concepto.

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

Voy a citar sólo un pasaje capital de Kant. Dice éste (*Crítica de la Razón pura*, nueva edición, página 136): «El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación al entendimiento es éste: que todo lo múltiple se halle bajo las condiciones de la primitiva unidad de la apercepción.» Lo que quiere decir con otras palabras: que se *piense* algo intuitivo, sólo es posible bajo la condición de que subsista al par la posibilidad de la pri-

mitiva unidad de la apercepción, e, infiero además, puesto que, según Kant, tampoco la intuición es posible sino unida al pensar y al concepto, ya que, según él, la intuición sin el concepto es ciega, es decir, absolutamente nada, por ende la intuición misma se halla bajo las condiciones de la posibilidad de pensar, según Kant, se halla no sólo inmediatamente el pensar, sino por medio de éste también el intuir condicionado por él, así pues, *toda conciencia*, bajo las condiciones de la primitiva unidad de la apercepción.

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

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

da por otro pensar, y por el pensar de este pensar, y quisiera yo saber cómo podríamos llegar nunca a un pensar (1).

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

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

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

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

Según Kant, está toda conciencia condicionada sólo por la conciencia de sí, es decir, el contenido de aquélla puede fundarse en cualquier cosa externa a la conciencia de sí. Los resultados de esta fundamentación deben limitarse a no *contradecir* las condiciones de la conciencia de sí, a no anular su posibilidad; pero precisamente por ello no necesitan *brotar* de ella.

Según la teoría de la ciencia, está toda conciencia determinada por la conciencia de sí, es decir, todo lo que presenta en la conciencia está fundado, dado, producido, por las condiciones de la

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

Sé muy bien que Kant no ha *establecido* en modo alguno un sistema semejante, pues entonces se habría descargado de su trabajo el autor de la teoría de la ciencia y habría elegido para laborar en ella otra rama del saber humano. Sé que no ha *demostrado* que las categorías establecidas por él sean en modo alguno las condiciones de la conciencia de sí, sino que se ha limitado a decir que son esto; que todavía menos el espacio y el tiempo y lo *inseparable* de ellos en la conciencia primitiva y que los llena están deducidos como semejantes condiciones, ya que de ellos ni siquiera se dice ex-

presamente que lo sean, como de las categorías, sino sólo por medio de la inferencia antes hecha. Pero yo creo saber con tanta seguridad que Kant ha *pensado* un sistema semejante; que todo lo que él expone realmente son fragmentos y resultados de este sistema, y que sus afirmaciones sólo en esta suposición tiene sentido y coherencia. Si Kant no ha pensado este sistema con la precisión y claridad necesarias para *poder* exponerlo a otros, o si lo ha pensado así y tan sólo no ha *querido* exponerlo, como parecen denunciar algunos indicios (1), puede, por lo que a mí respecta, quedar perfectamente sin averiguar, o, si es cosa de averiguarlo, que lo haga otro, pues sobre este punto yo

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

no he afirmado nunca nada. Como quiera que termine la averiguación, le quedará exclusivamente reservado al ilustre hombre el mérito de haber sustraído por primera vez con conciencia a la filosofía de los objetos externos y haberla introducido en nosotros mismos. Este es el espíritu (1) y el alma entrañable de toda su filosofía, lo mismo que es también el espíritu y el alma de la teoría de la ciencia.

Pero se me objeta una diferencia capital que habría entre el sistema kantiano y la teoría de la ciencia. Esta diferencia ha sido señalada una vez más, muy recientemente, por un hombre que ha

---

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

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

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

La cuestión (simplemente histórica) es ésta: ¿Ha dado realmente Kant por fundamento a la

experiencia, en cuanto a su contenido empírico, *algo distinto del yo?*

Sé muy bien que todos los kantianos, con la sola excepción de Herr Beck, cuya obra —la que aquí interesa, la *Posición*— apareció después de que *Teoría de la Ciencia* (1), han entendido así a Kant. Así le entiende incluso su intérprete Herr Schulz, recientemente autorizado por él, y a quien cito aquí por esta circunstancia. Con cuánta frecuencia no concede éste a Herr Eberhard que *el fundamento objetivo de los fenómenos está en algo que es una cosa en sí* (por ejemplo, pág. 99 del *Examen*, etc., 2.<sup>a</sup> parte) y que por esto son los *phaenomena bene fundata*, etc. En cuanto a Reinhold, ya hemos visto hace un momento cómo interpreta a Kant hasta esta hora.

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

siendo único. Otros motivos por los cuales no debe considerarse arrogante que se ose contradecir a los kantianos en su totalidad, no quiero mencionarlos aquí.

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

Sólo algunas preguntas van a permitirme esos intérpretes de Kant que les haga. ¿Hasta dónde se extiende, según Kant, la aplicabilidad de todas las categorías, y en especial la de causalidad? Sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos. ¿Y de qué modo se podría llegar a admitir un algo distinto del yo como fundamento del contenido empírico del conocimiento? Me imagino que sólo mediante un razonamiento que

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

vaya de lo fundado al fundamento, o sea, mediante la aplicación del concepto de causalidad. Así ve Kant mismo el asunto (pág. 211 de la obra de Jacobi), y sólo por ello rechaza el admitir *cosas en sí situadas fuera de nosotros*. Pero aquellos intérpretes le hacen olvidar totalmente por esta vez la afirmación fundamental de su sistema sobre la validez de las categorías y arribar a través de un valeroso razonamiento, partiendo del mundo de los fenómenos, a la cosa en sí situada fuera de nosotros. «Enesidemo», que para sí entiende también a Kant de la misma manera, y cuyo escepticismo pone la verdad de nuestro conocimiento en su concordancia con las cosas, justamente como aquellos kantianos, ha censurado de un modo hartamente perceptible esa ruda inconsecuencia. ¿Qué le han respondido aquellos intérpretes? Kant habla, en efecto, de una cosa en sí. Mas ¿qué es para él esta cosa? Un *noúmeno*, como podemos leer en varios pasajes de sus obras. Lo mismo, es decir, un mero noúmeno, es también en Reinhold y Schulz. Pero ¿qué es un noúmeno? Según Kant, según Reinhold, según Schulz, algo que es sólo agregado por nuestro *pensar* al fenómeno, según leyes del pensar a descubrir, y por Kant descubiertas, y que *tiene* que ser agregado por nuestro pensar, según estas leyes (1); *algo que, por consiguiente, sólo surge*

(1) Aquí está la piedra básica del realismo kantiano. Algo existente como cosa en sí, esto es, independientemente de mí, *el empírico, tengo* que imaginármelo desde el punto de vista de la vida, en la cual sólo soy lo empírico; y no sé nada de mi actividad en este pensar precisamente *porque no es una actividad libre*. Sólo desde el punto de

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

Harto conocido me es que el kantismo de los

---

vista filosófico puedo *concluir* esta actividad en mi pensar. De aquí pudiera provenir que el más luminoso pensador de nuestra época, a cuya obra apelé antes, no admitiera el idealismo trascendental tan justamente comprendido, e incluso creyera aniquilarlo con la mera exposición, por no haber pensado claramente esta diferencia de los dos puntos de vista y haber supuesto que se exige el modo de pensar idealista *en la vida*; una exigencia que basta exponer para aniquilarla. Así como, en mi opinión, de aquí viene precisamente que otros que profesan este idealismo admitan un sistema realista *además* del idealista, al cual no encontrarán nunca el acceso.

kantianos es realmente el sistema acabado de describir, contiene realmente la aventurada síntesis del más grosero dogmatismo, que hace a unas cosas en sí causar impresiones en nosotros, y del más resuelto idealismo, que pone el origen de todo ser exclusivamente en el pensar de la inteligencia y no sabe absolutamente nada de ningún otro ser. Exceptúo de lo que diré sobre él a los dos respetables varones que he citado hasta aquí: Reinhold, porque éste, con una energía de pensamiento y un amor a la verdad que hacen el más alto honor a su cabeza y a su corazón, rechaza este sistema (que, sin embargo, se empeña en tener por el kantiano, y sólo sobre esta cuestión histórica estoy con él en desacuerdo), y Schulz, porque éste hace bastante tiempo, y especialmente desde que han empezado las nuevas investigaciones, no ha emitido una voz en filosofía, y por ende se puede admitir sin agravio que le hayan entrado dudas acerca de su sistema anterior. Pero, en general, todo aquel que sea aún suficientemente dueño de su sentido interior para poder distinguir el pensar y el ser y no confundir uno con otro, tiene que comprender que no se hace más que tributar un excesivo honor a un sistema semejante, en que ambos se encuentran ciertamente revueltos y confundidos, cuando se habla en serio de él. Ciertamente que sólo a los menos se ha de exigir que superen la natural inclinación al dogmatismo y se eleven al libre vuelo de la especulación. Lo que no fue posible a un hombre de talento sobresaliente, como Jacobi, ¿cómo se podría esperar de algunos otros que por considera-

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

Pero, se me dice, si abstraemos de la citada obra de Jacobi, que nos resulta ciertamente dura por apelar a las propias palabras de Kant, tu argu-

mento no es otro que éste: esto es absurdo, luego Kant no lo ha dicho. Aunque concedamos lo primero —como, por desgracia, necesitamos hacerlo—, ¿por qué no puede haber dicho Kant esta cosa absurda tan bien como nosotros los demás, entre los cuales hay algunos cuyos méritos tú mismo reconoces y a quienes es de esperar que no niegues todo sano entendimiento? Respondo: una cosa es el inventor de un sistema; otra, sus intérpretes y seguidores. Lo que en los últimos no atestigua una absoluta falta de sana razón, la atestiguaría en el primero. La explicación es ésta. Los últimos no tienen todavía la idea del todo, pues si la tuviesen no necesitarían estudiar el nuevo sistema. Han de componer esta idea con *las partes* que el inventor les presenta, y todas estas partes no están de hecho en su espíritu totalmente determinadas, rotundas y pulidas antes de que se ensamblen en un todo natural. Mas esta aprehensión de las partes requiere acaso algún tiempo, y durante este tiempo puede suceder que las determinen falsamente en el detalle, y que por consiguiente las pongan en contradicción mutua *con respecto al todo que hay que producir* y que todavía no tienen. Por el contrario, el inventor parte de la idea del todo, en la cual están unidas todas las partes, y estas partes las presenta aisladamente, porque sólo por medio de ellas puede comunicar el todo. La tarea de los primeros es un sintetizar lo que todavía no tienen, sino que deben obtener por medio de la síntesis. La tarea del último, un analizar lo que ya tiene dentro de sí. No se sigue en absoluto

que los primeros piensen realmente la contradicción en que se hallen las distintas partes con respecto a un todo a componer con ellas y que acaso encuentre ulteriormente otro que componga estas partes, pues ¿cómo, si todavía no han llegado al componer? Pero con toda seguridad se sigue que aquel que partió del compuesto real pensó o creyó pensar la contradicción que exista entre las partes de su exposición, pues *él* tuvo las partes en un determinado momento y con toda certeza unas junto a otras. No es absurdo pensar ahora el dogmatismo y luego el idealismo trascendental. Esto podemos hacerlo todos, y necesitamos hacerlo todos, cuando filosofamos sobre ambos sistemas. Pero es absurdo querer pensar ambos *como unidad*. El intérprete del sistema kantiano no hace esto último necesariamente; pero el autor de este sistema lo habría hecho seguramente, si su sistema se dirigiese en busca de esta unión.

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



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

ello a que no se pusieron sin prejuicios al estudio de las obras de Kant, sino llevando ya consigo como norma de la interpretación el dogmatismo entretreído con lo más íntimo de su ser, único sistema justo, que también ha de profesar el sesudo Kant, y buscando en éste, no adoctrinamiento, sino sólo corroboración, en este dogmatismo.

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

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

¿No se admite, según esto, ningún *contacto*, ninguna *afección* para explicar el conocimiento? Para resumir la distinción en una palabra: ciertamente procede todo nuestro conocimiento de *una afección, pero no por obra de un objeto*. Esta es la opinión de Kant y es la de la teoría de la ciencia. Como Herr Beck, si le he entendido bien, pasa por alto esta importante distinción, y tampoco Herr Reinhold (1) dirige bastante la atención a aquello que condiciona el poner un no-yo y que es lo único mediante lo cual se hace éste posible, tengo por oportuno exponer brevemente con esta ocasión el tema. Al hacerlo me serviré de mi terminología, y no de la kantiana, porque, naturalmente, tengo más en mi poder la primera que la última.

Tan cierto como que yo me pongo, me pongo como algo limitado, a consecuencia de la intuición

(1) En su análisis de los momentos capitales de la teoría de la ciencia, en las *Obras misceláneas* citadas anteriormente.

de mi ponerme. Yo soy, a consecuencia de esta intuición, finito.

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

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

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

nales un *ser humano*, por lo que yo soy entre los seres humanos esta persona *determinada*, etc.

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

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

Querer explicar a su vez este sentimiento primitivo por la acción causal de un *algo*, es el dogmatismo de los kantianos que he señalado en lo anterior y que ellos gustarían de achacar a Kant. Este su *algo* es necesariamente la desdichada cosa en sí. En el sentimiento inmediato tiene toda explicación *trascendental un término*, por el motivo antes señalado. Pero el yo *empírico* observado desde el punto de vista trascendental se explica su sentimiento, sin duda alguna, según esta ley: nada limitado sin algo limitante. Se crea por medio de la intuición una materia extensa, a la cual como a su fundamento transporta por medio del pensar aquel *algo* meramente subjetivo del sentimiento, y simplemente por medio de esta síntesis, se hace

un objeto. El subsiguiente análisis y la subsiguiente explicación de su propio estado le da su sistema del mundo, y la observación de las leyes de ésta explicación, al filósofo su ciencia. Aquí radica el *realismo empírico* kantiano, que es, empero, un *idealismo trascendental*.

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

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

una cosa en sí, esto es, no producida por el pensar. Verdaderamente, no los entiendo. Yo no puedo ni pensar este pensamiento, ni pensar un entendimiento con el que se piense este pensamiento, y desearía mucho con esta declaración haber liquidado para siempre con ellos.

## 7.

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

tuar real por medio de la facultad práctica en sentido estricto, y en parte, entre las acciones posibles de esta inteligencia como tal, sólo el actuar *que vuelve sobre sí mismo*, pero no el que va hacia fuera en dirección a un objeto.

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

Mediante el pensar se torna para el filósofo el actuar pensado en él *objetivo*, esto es, flotante ante él como algo que, en tanto lo piensa, obstaculiza la libertad (la indeterminación) de su pensar. Esta es la verdadera y primitiva significación de la objetividad. Tan cierto como que pienso, pienso algo determinado. Pues en otro caso no pensaría, no pensaría nada. O con otras palabras: la libertad de mi pensar, que hubiera podido dirigirse a una infinita multiplicidad de objetos, como así lo supongo, va ahora tan sólo hacia esta limita-

da esfera del pensar mi objeto presente. Está limitada a ella. Me mantengo con libertad dentro de esta esfera, si me miro. Soy *retenido* por esta esfera y limitado por ella, si sólo miro al objeto y olvido al pensarlo mi pensar. Cosa esta última que sucede a todas horas en la posición del pensar vulgar.

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

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

Permítaseme, ante todo, hacer una observación general sobre el espíritu de que brota esta objeción. Puesto que estos filósofos llevan el concepto del yo establecido por la teoría de la ciencia a la escuela de su lógica, y lo examinan según las reglas de esta lógica, piensan este concepto, sin duda alguna. ¿Cómo, si no, podrían compararlo y relacionarlo? Si no pudieran pensarlo realmente, tampoco podrían decir la menor cosa sobre él, y les resultaría desconocido absolutamente en todos los respectos. Pero, como vemos, han llegado felizmente a pensarlo. Luego tienen que poder pensarlo. Mas porque, de acuerdo con sus reglas, antaño aprendidas de memoria y mal entendidas, no hubiesen debido poder, prefieren negar la posibilidad de una acción, inmediatamente después o en el mismo instante que la llevan a cabo, antes que

renunciar a las reglas. Y creen a cualquier libro viejo más que a su propia e íntima conciencia. ¡Cuán poco son capaces estas gentes de darse cuenta de lo que ellas mismas hacen! ¡Cuán maquinalemente, y hasta sin necesidad de interna atención ni espíritu, son susceptibles de producirse sus *espécimens* filosóficos! Monsieur Jourdan creía que había hablado toda su vida en prosa sin saberlo, lo cual le resultaba admirable. Estos, en su lugar, habrían demostrado en la más bella prosa que no podían hablar en prosa, por no conocer sus reglas y deber anteceder las condiciones de la posibilidad de una cosa a la realidad de la misma. Es de esperar, si el idealismo crítico prosigue resultándoles molesto, que vayan próximamente a consultar en Aristóteles si viven realmente o si ya están muertos y sepultados. Poniendo en duda la posibilidad de ser conscientes de su libertad y yoidad, están ya subrepticamente en duda sobre este punto.

Su objeción podría, por consiguiente y en justicia, rechazarse sin más, puesto que se contradice a sí misma y por ende se anula a sí misma. Pero veamos dónde puede encontrarse propiamente la causa de la mala inteligencia. Todo pensar parte necesariamente de un ser: ¿qué puede querer decir esto? Si por ello debe entenderse la proposición que nosotros acabamos de sentar y desarrollar, en todo pensar hay un algo pensado, un objeto del pensar, al cual se limita este determinado pensar y por el cual aparece limitado, su premisa tiene que ser concedida sin duda alguna, y no es la

teoría de la ciencia quien pudiera negarla. Esta objetividad para el mero pensar conviene, sin duda alguna, también al yo, del cual parte la teoría de la ciencia, o lo que significa enteramente lo mismo, al acto mediante el cual el yo se construye para sí mismo. Simplemente por medio del pensar obtiene y simplemente para el pensar tiene esta objetividad. Es sólo un ser *ideal*. Si, por el contrario, no debe entenderse por el ser, en la proposición de los adversarios, un mero ser *ideal*, sino un ser *real*, es decir, algo que limite no meramente la actividad ideal del yo, sino también la que actúa realmente, la propiamente práctica, algo permanente en el tiempo y consistente (o resistente) en el espacio, y quieren aquéllos afirmar en serio que sólo algo así puede pensarse, esto es una afirmación enteramente nueva e inaudita que hubieran debido pertrechar con una cuidadosa prueba. Si tuviesen razón, no sería ciertamente posible ninguna metafísica pues no sería posible pensar el concepto del yo. Pero entonces tampoco sería posible ninguna conciencia de sí, ni por ende, ninguna conciencia en general. Tendríamos ciertamente que dejar de filosofar; pero ellos no habrían ganado nada con ello, pues también ellos tendrían que dejar de refutarnos. Pero ¿es que pasa ni siquiera con ellos mismos lo que pretenden? ¿Es que no se piensan a sí mismos en cada momento de su vida como libres y actuantes? ¿Es que no se piensan, por ejemplo, a sí mismos como los libres autores de las objeciones tan razonables y tan originales que de tiempo en tiempo aducen contra nuestro

sistema? ¿Es acaso este «sí mismos» algo que resista a su actuación, o no es más bien justamente lo contrario de lo que resiste, lo que actúa? Necesito remitirles sobre este punto de nuevo a lo antes dicho (número 5). Si se atribuyera al yo un ser semejante, dejaría de ser un yo. Se tornaría una cosa y su concepto quedaría aniquilado. Posteriormente sin duda —no posteriormente en la línea del tiempo, sino en la línea de la dependencia del pensar— se adjudica también al yo, que sigue y tiene que seguir, empero, siendo un yo en nuestra acepción del término, un ser semejante: en parte, la extensión y la consistencia en el espacio, y en este respecto viene a ser un cuerpo orgánico determinado; en parte, la identidad y la duración en el tiempo, y en este respecto viene a ser un alma. Pero es la incumbencia de la filosofía mostrar y explicar genéticamente cómo llega el yo a pensarse así. Y nada de esto pertenece, por ende, a lo que hay que suponer, sino a lo que hay que deducir. Quedemos en esto: el yo es, primitivamente, sólo un actuar. Sólo con que se le piense como algo activo, se tiene ya de él un concepto empírico y que por tanto hay que deducir (1).

---

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

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

Si hay algo que saltando a los ojos muestre el lamentable estado de la filosofía como ciencia en nuestros días son semejantes cosas. Si alguien se permitiese hablar sobre matemáticas, sobre física, sobre culaquier ciencia, de tal modo que se pudiese colegir de ello una absoluta ignorancia sobre las primeras nociones de esa ciencia, se le volvería a enviar, sin más, a la escuela, como habiéndola abandonado demasiado pronto. Y en la filosofía, ¿no se podrá hacer lo mismo? Si alguien se produce aquí del mismo modo, ¿habrá que dar al sagaz varón, entre inclinaciones delante de todo el público, la enseñanza privada que le hace falta, sin dejar escapar un gesto de fastidio o de burla? ¿Es que los filósofos no han puesto en claro, en dos mil años, ni siquiera una proposición que puedan dar ahora por supuesta, sin necesidad de más prueba, en los compañeros de arte? Si hay una proposición semejante es, ciertamente, la que afirma la distinción entre la lógica, como una ciencia simplemente formal, y la filosofía real o metafísica. Mas ¿qué dice este tan temible principio lógico de contradicción, con el cual se pretende derribar por el suelo, de un golpe, nuestro sistema? Hasta

---

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

donde me es conocido, nada más que esto: *si* un concepto está ya determinado por una cierta nota, no puede ser determinado por otra opuesta a la primera. Pero por *qué* nota haya de estar determinado primitivamente un concepto, no lo dice, ni puede, por su naturaleza, decirlo, pues el principio supone como ya habida la determinación primitiva, y sólo tiene aplicabilidad en tanto se la supone como habida. Sobre la determinación primitiva habrá que ir a buscar noticia en otra ciencia.

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

misma la tienen, de ello se cuida ya la naturaleza de la razón—; si, digo, no se hubiesen elevado todavía a la conciencia de esta intuición, sin duda que estarían determinados por el predicado del ser real *todos sus* conceptos, que sólo pueden proceder de la intuición sensible, y únicamente se habrían equivocado en el nombre, creyendo saber esto por la lógica, cuando sólo lo saben por la intuición de su pobre yo sensible. Por lo que respecta a su persona, se contradirían, en efecto, si pensasen posteriormente uno cualquiera *de sus* conceptos sin dicho predicado. Guarden, por consiguiente, para sí su regla, que sin duda es universalmente válida en la esfera de su posible pensar, y mírenla siempre muy cuidadosamente, a fin de que no pequen contra ella. Por lo que toca a nuestra persona, podemos no usarla, pues poseemos todavía algunos conceptos más que ellos, a cuyo dominio no se extiende la regla y cuyo dominio ellos no pueden enjuiciar, porque no existe pura y simplemente para ellos. Atiendan, pues, a sus negocios y déjenos atender a los nuestros. Incluso concediéndoles el principio de que en todo pensar ha de haber un objeto del pensar, no les concedemos en modo alguno un principio lógico, sino un principio que en la lógica se supone y por el cual ella misma se hace posible. Determinar el pensar y los objetos (los objetos en la significación antes apuntada) es enteramente lo mismo. Ambos conceptos son idénticos. La lógica de las *reglas* de esta determinación. Por consiguiente, supone, creería yo, el determinar en general como un hecho de

la conciencia. Que todo pensar tiene un objeto, sólo puede mostrarse en la intuición. Piensa y fíjate en este pensar, cómo lo haces, y encontrarás, sin duda, que opones a tu pensar un objeto de este pensar.

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

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

Para decirlo de una vez con toda claridad en esta ocasión: la esencia del idealismo trascendental en general, y la de su exposición en la teoría de la ciencia en particular, consiste en que el concepto del ser no se considera como un concepto *prima-*



rio y primitivo; sino simplemente como un concepto *derivado*, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea, sólo como un concepto *negativo*. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es para él una mera negación de ésta. Bajo esta condición tan sólo tiene el idealismo una firme base y resulta concordante consigo mismo. Para el dogmatismo, por el contrario, que creía reposar seguro sobre el ser como algo que no había que investigar ni fundamentar más, es esta afirmación una locura y un horror, pues en ella sola *le va la vida*.

Aquello tras lo cual ha encontrado siempre un rincón donde refugiarse en medio de todas las tormentas que de tiempo en tiempo han caído sobre él, un ser primitivo cualquiera, aunque sólo fuese una materia totalmente ruda e informe, se quita completamente de en medio, y el dogmatismo se queda desnudo y aislado. Contra este ataque no tiene más armas que atestiguar su cordial hastío y afirmar que lo que se le pide no lo entiende en absoluto, no quiere en absoluto, ni puede, pensarlo. Nosotros damos gustosos fe a esta afirmación y nos limitamos a rogar por nuestra parte que se dé igualmente fe a nuestra afirmación de que, por lo que toca a nuestra persona, podemos pensar perfectamente nuestro sistema. Más aún. Si también esto les resultase demasiado difícil, podemos prescindir incluso de esta exigencia y dejarles juzgar sobre este punto como les plazca. Que no podemos obligarles a admitir nuestro sistema, porque el admitirlo depende de la libertad, ha sido ya

concedido varias veces solemnemente. Sola la afirmación de su incapacidad, que es algo meramente subjetivo, le queda al dogmático, dije; pues la ocurrencia de parapetarse detrás de la lógica general y conjurar la sombra del Estagirita, cuando ya no se sabe a qué acudir por uno mismo, es enteramente nueva y encontrará pocos imitadores, incluso en medio de la desesperación general; pues no se necesita sino el leve conocimiento escolar de lo que es propiamente lógica, para desdeñar semejante defensa.

Nadie se deje cegar por el hecho de que semejantes adversarios imiten el lenguaje del idealismo. Dándole razón con la boca, aseguran saber que sólo de un *ser para nosotros* se puede hablar. Son dogmáticos. Pues todo el que afirma que todo pensar y toda conciencia tiene que partir de un ser, hace del ser algo primitivo, y en esto precisamente consiste el dogmatismo. Con semejante confusión de los términos no hacen sino delatar más claramente el total confusionismo de sus conceptos. Pues un *ser meramente para nosotros* que, sin embargo, es un ser *primitivo*, no derivable de nada, ¿qué puede esto significar? ¿Quiénes son estos *nosotros*, únicos para quienes es este ser? ¿Son *inteligencias* como tales? Entonces quiere decir la proposición «es algo para la inteligencia» tanto como «es representado por ella». Y «es sólo para la inteligencia tanto como es sólo representado». Por consiguiente, el concepto de un ser que, desde un cierto punto de vista, deba darse independientemente de la representación, tendría que

derivarse de la representación, puesto que sólo por ella sería. Y estas gentes estarían, según eso, más de acuerdo con la teoría de la ciencia de lo que ellos mismos habrían pensado. O esos *nosotros* son cosas, cosas primitivas, cosas en sí. Mas ¿cómo ha de ser para *éstas* algo, ni cómo han de ser ellas para sí mismas? Pues en el concepto de cosa está implícito que la cosa sea, pero no el que nada sea *para ella*. ¿Qué puede significar para aquéllos la palabra *para*? ¿Será sólo un inocente adorno que se han puesto por seguir la moda?

## 8.

**N**O se puede abstraer del yo, ha dicho la teoría de la ciencia. Esta afirmación puede considerarse desde dos puntos de vista. *O bien* desde el punto de vista de la conciencia vulgar, diciendo: no tenemos nunca otra representación que la de nosotros mismos; a través de nuestra vida entera, en todo momento, pensamos: yo, yo, yo, y nunca otra cosa que yo. *O bien* se considera desde el punto de vista del filósofo, y tendría la siguiente significación: a todo lo que se piensa como dándose en la conciencia hay que añadir necesariamente, por medio del pensar, el yo; en la declaración de las determinaciones del espíritu no puede abstraerse nunca del yo; o como Kant lo expresa: todas mis representaciones necesitan poder ir acom-

pañadas, ser pensadas como acompañadas del yo pienso. ¡Qué insensatez no sería menester para defender la proposición en la primera significación, ni qué pobreza de espíritu para refutarla en esta misma! Si se la toma en la segunda significación, nadie que sea simplemente capaz de entenderla objetará nada contra ella. Y sólo con que se la hubiese pensado antes de un modo preciso, hace mucho que se habría acabado con la cosa en sí. Pues se habría visto que, lo que quiera que pensemos, nosotros somos en el pensar lo pensante, y que, por lo tanto, nunca puede darse nada independiente de nosotros, sino que todo se refiere necesariamente a nuestro pensar.

## 9.

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

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

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

O ¿se apoyan estos adversarios en el lenguaje usual? Si tuviesen razón en afirmar que la palabra *yo* sólo había significado hasta aquí en el lenguaje el individuo, ¿se seguiría del hecho de no haberse hasta aquí notado ni designado en el lenguaje una distinción a mostrar en la síntesis primitiva la forzosa de no notarla nunca ni designarla nunca? Pero, además, ¿es que tienen razón en ello? ¿De qué lenguaje usual hablarán? ¿Acaso del filosófico? Que Kant toma el concepto del *yo puro* en el mismo sentido en que lo toma la teoría de la ciencia, ya lo he mostrado antes. Cuando se dice: *yo soy el pensante en este pensar*, ¿me pongo sólo frente a otras personas de fuera de mí? ¿No me pongo, más bien, frente a todo lo pensado? «El principio de la necesaria unidad de la apercepción es un principio idéntico, por ende, una proposición analítica», dice Kant (*Crítica de la Razón pura*, pág. 135). Esto significa lo mismo que yo decía ahora: el *yo* no surge por medio de una síntesis

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

¿O hablan del lenguaje corriente? Para mostrarlo estoy obligado a aducir ejemplos de la vida corriente. Si a alguien en la oscuridad le gritáis: ¿quién está ahí?, y os da, en el supuesto de que su voz os sea conocida, la respuesta: soy yo, es claro que habla de sí como esta persona determinada, y hay que entenderle así: soy yo, el que se llama de este modo, y no ninguno de los restantes, que no

se llaman de este modo. Y esto porque, a consecuencia de vuestra pregunta «¿quién está ahí?», suponéis ya que es un ente racional y ahora sólo queréis saber qué ente racional determinado es entre los entes racionales posibles. Pero si por acaso —perdóneseme este ejemplo, que encuentro sumamente adecuado— le estáis cosiendo, cortando, etc., algo a una persona en los vestidos y la lastimáis sin daros cuenta, la persona exclamará, probablemente: para, soy yo, no me toques. ¿Qué querría ella decir con esto? No que es esta persona determinada y no otra, pues esto lo sabéis muy bien, sino que lo que tocáis no es su vestido muerto e insensible, sino su yo viviente y sensitivo, lo cual no sabíais. La persona no se distingue por este yo de otras personas, sino de las cosas. Esta distinción se presenta en la vida incesantemente, y sin ella no podemos dar un paso sobre el suelo ni mover una mano en el aire.

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

Pero los objetantes insisten en su incapacidad

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

lidad, sólo un modo particular de expresar la razón, que tiene que perderse cada vez más en la forma universal de ésta. Sólo la razón es para ella eterna; la individualidad debe perecer incesantemente. Quien no someta ante todo su voluntad a este orden de las cosas, no logrará jamás la verdadera comprensión de la teoría de la ciencia.

## 10.

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

Ante todo vamos a ver lo que por parte de la teoría de la ciencia se ha afirmado propiamente sobre este punto. No se afirma que haya una diferencia primitiva e innata entre hombres y hombres, por virtud de la cual los unos fuesen capaces de pensar y de aprender algo que los otros no podrían pensar absolutamente, a consecuencia de su

naturaleza. La razón es común a todos y es en todos los entes racionales enteramente la misma. Lo que se encuentra como disposición en un ente racional se encuentra en todos. Más aún. Como ya hemos declarado frecuentemente también en este ensayo, los conceptos que interesan en la teoría de la ciencia son realmente activos en todos los entes racionales, activos con la necesidad de la razón, pues en su actividad se funda la posibilidad de toda conciencia. El *yo* puro, de incapacidad de pensar el cual se acusan, sirve de base a todo su pensar y se presenta en todo su pensar, ya que todo pensar sólo por él se produce. Hasta aquí va todo mecánicamente. Pero ver la necesidad afirmada ahora mismo de pensar a su vez este pensar, no entra ya en el mecanismo. Para ello es menester elevarse por medio de la libertad a una esfera totalmente distinta, en posesión de la cual no somos puestos por el mero hecho de nuestro existir. Si esta facultad de la libertad no existe ya ni es ejercitada, la teoría de la ciencia no puede intentar nada con el hombre. Sola esta facultad da las premisas sobre las cuales se edifica ulteriormente. Una cosa, al menos, no querrán negar aquéllos: que toda ciencia y todo arte supone ciertos conocimientos previos en posesión de los cuales se ha de estar antes de poder penetrar en esa ciencia o en ese arte. Si sólo son conocimientos previos lo que nos falta, pueden responder, proporcionándonoslos. Exponedlos precisa y sistemáticamente. ¿No está la falta en vosotros mismos, que procedéis a la obra sin más y exigís al público que os entienda, antes de haberle comuni-

cado los conocimientos previos de los cuales fuera de vosotros nadie sabe nada? Respondemos: en esto radica justamente todo; que estos conocimientos no son susceptibles de ser proporcionados de un modo sistemático, ni se imponen, ni se dejan imponer; en una palabra, son unos conocimientos que sólo podemos sacar de nosotros mismos a consecuencia de una aptitud previamente alcanzada. Todo descansa en que se sea íntimamente consciente de la propia libertad mediante el continuo uso de ella *con clara conciencia* y en que ella haya llegado a ser más cara para nosotros que todas las demás cosas. Cuando en la educación desde la más tierna infancia sea el fin capital y la meta fijada sólo el desplegar la fuerza interior del educando, pero no el darle la dirección; cuando se empiece a formar al hombre para su propia utilidad y como instrumento para su propia voluntad, pero no como instrumento inanimado para otros, entonces es cuando la teoría de la ciencia será universalmente inteligible y fácilmente inteligible. La formación del hombre entero desde su primera infancia, éste es el único camino para llegar a la difusión de la filosofía. La educación ha de resignarse a ser primero más negativa que positiva. Sólo acción recíproca *con* el educando, no acción interventora *sobre* él. Lo primero, hasta donde sea posible, es decir, la educación ha de proponerse lo primero, al menos siempre como meta, y ser lo segundo sólo donde no pueda ser lo primero. Entretanto la educación, con o sin clara conciencia, se proponga el fin opuesto y sólo trabaje por obtener la posibilidad

de ser utilizado por los demás, sin reflexionar que el principio utilizador está igualmente en el individuo, y que así extirpa las raíces de la espontaneidad en la primera infancia y habitúa al hombre a no ponerse nunca por sí mismo en marcha, sino a esperar de fuera el primer impulso, resultará siempre un singular favor de la naturaleza que no se podrá explicar más y que por ende se llamará, con una expresión imprecisa, genio filosófico, el hecho de que en medio y a pesar de la universal relajación se eleven algunos a aquel gran pensamiento.

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

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

Tampoco parecen haber reflexionado lo que quiere decir demostrar algo *a uno*. Se le muestra que un cierto asentimiento está ya contenido en otro que él confiesa prestar, según las leyes del pensar, que él nos concede igualmente, y que él admite también necesariamente el primero, pues asegura admitir el segundo. Toda comunicación de la convicción por medio de una demostración supone, según esto, que ambas partes están acordes al menos sobre una cosa. ¿Cómo podría, entonces, comunicarse la teoría de la ciencia al dogmático, si, en lo que afecta a lo *material* del conocimiento, *ella no está acorde con él absolutamente en ningún punto* (1), o sea, falta la cosa

(1) He dicho esto ya varias veces. He declarado que con ciertos filósofos no tengo absolutamente ningún punto común y que donde yo estoy nunca están ni pueden estar ellos. Parece haberse tenido esto más por una hipérbole lanzada en un momento de enojo que por una afirmación completamente seria, pues no se cesa de repetir la petición de que *les* demuestre mi teoría. Yo debo asegurar solemnemente que tomo aquella afirmación en el sentido más riguroso de los términos, que la digo con la mayor seriedad y que encierra mi más acabada convicción. El dogmatismo parte de un ser considerado como *absoluto* y un sistema no se eleva por ende nunca sobre el ser. El idealismo no conoce absolutamente ningún ser como algo existente para sí. Con otras palabras: el primero parte de la necesidad; el últi-

común de la cual pudieran partir juntamente?

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

---

mo, de la libertad. Ambos se encuentran, por consiguiente, en dos mundos totalmente distintos uno de otro.

canismo no puede aprehenderse a sí mismo, precisamente porque es mecanismo. Aprehenderse a sí mismo, sólo puede hacerlo la conciencia libre. Aquí se encontraría, según esto, un medio de vencerlos en el acto. Pero se tropieza justamente con que esta observación cae completamente fuera de su círculo visual y con que les falta la movilidad y la habilidad de espíritu necesaria para pensar, al pensar un objeto, no sólo este objeto, sino también, y al par con él, su pensar este mismo objeto. Así pues, toda esta observación, para ellos necesariamente inteligible, no se hace para ellos, sino para otros que ven y están alertas.

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



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

Pero de esto brota al par algo que tengo por muy adecuado advertir al paso: que una filosofía sea ciencia no depende de que sea *universalmente válida*, como parecen admitir algunos filósofos cuyos muy meritorios trabajos aspiran preferentemente a ser evidentes para todos. Estos filósofos piden lo imposible. ¿Qué puede querer decir que una filosofía vale realmente para todos? ¿Quiénes

son los todos para quienes se pretende vale? Todo lo que tiene faz humana, no por cierto; pues entonces tendría que valer para el hombre vulgar, para quien el pensar no es nunca fin, sino sólo medio para sus más inmediatas actividades, e incluso para los niños sin uso de razón. ¿Acaso, entonces, los filósofos? Pero ¿quiénes son los filósofos? No, por cierto, todos aquellos que han recibido el título de doctor de una Facultad de Filosofía, o que han impreso algo que llaman filosófico, o que son incluso miembros de una Facultad de Filosofía. ¡Que se nos dé un concepto determinado del filósofo, sin habernos dado primero un concepto determinado de la filosofía, es decir, sin habernos dado la propia filosofía determinada! Es muy seguramente de prever que aquellos que crean estar en posesión de la filosofía como ciencia nieguen por completo el título de filósofo a todos los que no reconozcan esta su filosofía, y que por ende hagan del admitir la validez de su propia filosofía el criterio de la filosofía en general. Así deben conducirse, en efecto, si proceden consecuentemente a la obra, pues la filosofía es sólo una. El autor de la teoría de la ciencia, por ejemplo, ha declarado hace ya mucho que él es, por lo que a su persona respecta, de esta opinión, en tanto se hable de la teoría de la ciencia no como de *una exposición individual* que puede perfeccionarse hasta lo infinito, sino como un sistema del *idealismo trascendental*. Y no tiene por un momento reparo en confesarlo con palabras expresas una vez más. Pero de este modo caemos en un círculo pal-

pable. Mi filosofía es en realidad universalmente válida para todo el que es filósofo, dice aquél, sólo con que él mismo esté convencido, con perfecto derecho; supuesto que ningún mortal fuera de él admitiese sus proposiciones; pues, agregaría, aquel para quien no vale no es filósofo.

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

convicción. Convicción es sólo aquello que no depende de ningún tiempo ni de ninguna mudanza en la situación; aquello que no es sólo algo accidental al espíritu, sino el espíritu mismo. Sólo de lo inmutable y eternamente verdadero se puede estar convencido; la convicción del error es absolutamente imposible. De estos convencidos habrá habido en la historia de la filosofía muy pocos, acaso uno, acaso ni siquiera este uno. No hablo de los antiguos. Si éstos se plantearon tan sólo con conciencia la cuestión propia de la filosofía, hasta esto es dudoso. Sólo quiero tener en cuenta los más grandes pensadores de la Edad Moderna. Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía *pensar* su filosofía, no *creerla*, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre e independiente. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que el mero razonamiento objetivo conducía necesariamente a su sistema, pues en esto tenía razón. Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida. Kant pudiera estar convencido; pero, si yo le entiendo bien, no lo estaba cuando escribió su *Crítica*. Habla *de una ilusión que retorna siempre, a pesar de que se sabe que es ilusión*. ¿Por dónde puede saber Kant que esta presunta ilusión retorna siempre, especialmente ya que él era el primero que la sacaba a

luz, y en quién podía retornar cuando él escribía su *Crítica*, sino en él mismo? Sólo en él mismo pudo haber hecho esta experiencia. Saber que uno se ilusiona y, sin embargo, ilusionarse, no es el estado de la convicción y la concordancia consigo mismo, sino el de una grave lucha interior. Según mi experiencia, no retorna ninguna ilusión, pues en la razón no existe en general ninguna ilusión. ¿Cuál será, entonces, esta ilusión? ¿Acaso la de que existen fuera de nosotros cosas en sí independientes de nosotros? Pero ¿quién dice esto? No, por cierto, la conciencia vulgar, pues ésta, como sólo habla *de sí misma*, no puede decir absolutamente nada más sino que para ella (para nosotros, desde este punto de vista de la conciencia vulgar) existen cosas. Y esto no es ninguna ilusión que pueda o deba ser detenida por la filosofía; es nuestra única verdad. De una cosa en sí no sabe la conciencia vulgar nada, justamente porque es la conciencia vulgar, que no ha de saltar, es de esperar, por encima de sí misma. Es una falsa filosofía la que introduce en ella este concepto inventado en su círculo de acción. Esta ilusión perfectamente evitable y que la verdadera filosofía puede exterminar de raíz, te la has hecho, por consiguiente, tú sólo, y tan pronto como estés en claro con tu propia filosofía, te caerán de los ojos como escamas, y la ilusión no retornará jamás. No opinarás entonces en la vida saber nada más sino que eres finito, y que lo eres de *este determinado* modo, que tienes que explicarte por la existencia de *un semejante mundo* fuera de ti. Y no se te ocurrirá traspasar

este límite más que se te ocurre no ser ya tú mismo. Leibnitz pudo también estar convencido, pues bien entendido —¿y por qué no había de haberse entendido bien a sí mismo?— tiene razón. Si una altísima facilidad y libertad de espíritu permite presumir una convicción; si la destreza para adaptar la propia forma de pensar a todas las formas, para aplicarla sin violencia a todas las partes del saber humano, para disipar con facilidad toda duda suscitada, y en general para usar el propio sistema más como instrumento que como objeto; si la falta de prevenciones, la jovialidad y el buen humor en la vida permiten concluir la existencia de una gran concordia consigo mismo, acaso Leibnitz estaba convencido y ha sido el único convencido en la historia de la filosofía (1).

## 11.

**H**ARE memoria aún con dos palabras de una singular confusión. Es la del yo como intuición intelectual, del cual parte la teoría de la ciencia, y el yo como idea, con el cual concluye. En el yo como intuición intelectual reside simplemente la forma de la yoidad, el actuar que vuelve sobre

(1) Un agudo resumen de la esencia de la filosofía leibnitziana en comparación con la spinoziana, se encuentra en la última obra de Schelling, *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza* (Leipzig, Breitkopf, 1797), en la Introducción, págs. XXIV y ss. y XLI y siguientes.

sí y que sin duda viene también a ser contenido del yo. Esta intuición ha sido suficientemente descrita en lo anterior. El yo en esta forma sólo es *para el filósofo*, y aprehendiéndolo es como se eleva el hombre a la filosofía. El yo como idea existe *para el yo* mismo que considera el filósofo y que éste no instituye como idea propia de él, sino como idea del hombre natural, bien que perfectamente cultivado. Justamente así como un verdadero ser no se da para el filósofo, sino sólo para el yo estudiado. Este último se encuentra, según esto, en una línea del pensar totalmente distinta que el primero.

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

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

## 12.

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

Si, por ejemplo, un sistema cuyo principio y fin y esencia toda se dirige a que se olvide teóricamente y se niegue prácticamente la individualidad,

es considerado como egoísmo, y es considerado como tal por gentes que, justamente porque son ellas mismas solapados egoístas teóricos y patentes egoístas prácticos, no pueden elevarse hasta la comprensión de este sistema; si se concluye del sistema que su autor tiene mal corazón (1), y de esta maldad del autor se concluye a su vez que el sistema es falso, nada puede hacerse en contra con razones, pues quienes lo dicen saben demasiado bien que no es verdad y tienen para decirlo motivos totalmente distintos del de que ellos mismos lo crean. El sistema mismo es lo que menos les preocupa; pero el autor puede haber dicho en otro lugar esto o aquello que no les place y puede haberles obstaculizado en su camino de algún modo—Dios sabe cómo o dónde—. Por lo que a su persona respecta, obran en todo conforme a su modo de pensar y a su interés, y sería una empresa insensata querer persuadirles o despojarse de su naturaleza. Pero si miles y miles que no saben una palabra de la teoría de la ciencia, ni tienen obligación de saber nada de ella, y que no son ni judíos

---

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

ni compañeros de judíos, ni aristócratas ni demócratas, ni kantianos de la antigua escuela ni de ninguna nueva, ni siquiera cabezas originales a quienes el autor de la teoría de la ciencia haya quitado o censurado el importante descubrimiento con que querían presentarse precisamente entonces ante el público; si éstos se apoderan ávidamente de aquella afirmación y la repiten y repiten, sin ningún interés, al parecer, de que con ello se les tenga también por doctos y por bien informados de los secretos de la más reciente literatura, puede esperarse de éstos que presten en su propio interés alguna acogida a nuestro ruego de meditar mejor lo que digan y por qué lo digan.

# Indice

Primera introducción a la teoría de la ciencia .....	23
Advertencia preliminar .....	25
Segunda introducción a la teoría de la ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico.....	67