

ENSAYO CRÍTICO

SOBRE LOS

SISTEMAS FILOSÓFICOS

DE

KANT, FICHTE, SCHELLING Y HEGEL,

POR

MIGUEL RODRIGUEZ JUAN,

DOCTOR GRADUADO EN FILOSOFIA Y LETRAS

Y PROFESOR AUXILIAR

DEL INSTITUTO DE OVIEDO.

IMP. ABADIA
S. Inocencio
GIRON

OVIEDO:

IMP. DE PARDO, GUSANO Y COMP.

San José, núm. 6

1885



9-11

ENSAYO CRÍTICO

SOBRE LOS

SISTEMAS FILOSÓFICOS

DE

Kant, Fichte, Schelling y Hegel

POR

MIGUEL RODRIGUEZ JUAN,

DOCTOR GRADUADO EN FILOSOFIA Y LETRAS
Y PROFESOR AUXILIAR
DEL INSTITUTO DE OVIEDO.

D. 560774
HEF095



OVIEDO:

IMP. DE PARDO, GUSANO Y COMP.
San José, núm. 6

—
1885

ENSAYO CRITICO

SISTEMAS FLOSOFOICOS

Por el Sr. D. Juan de los Rios

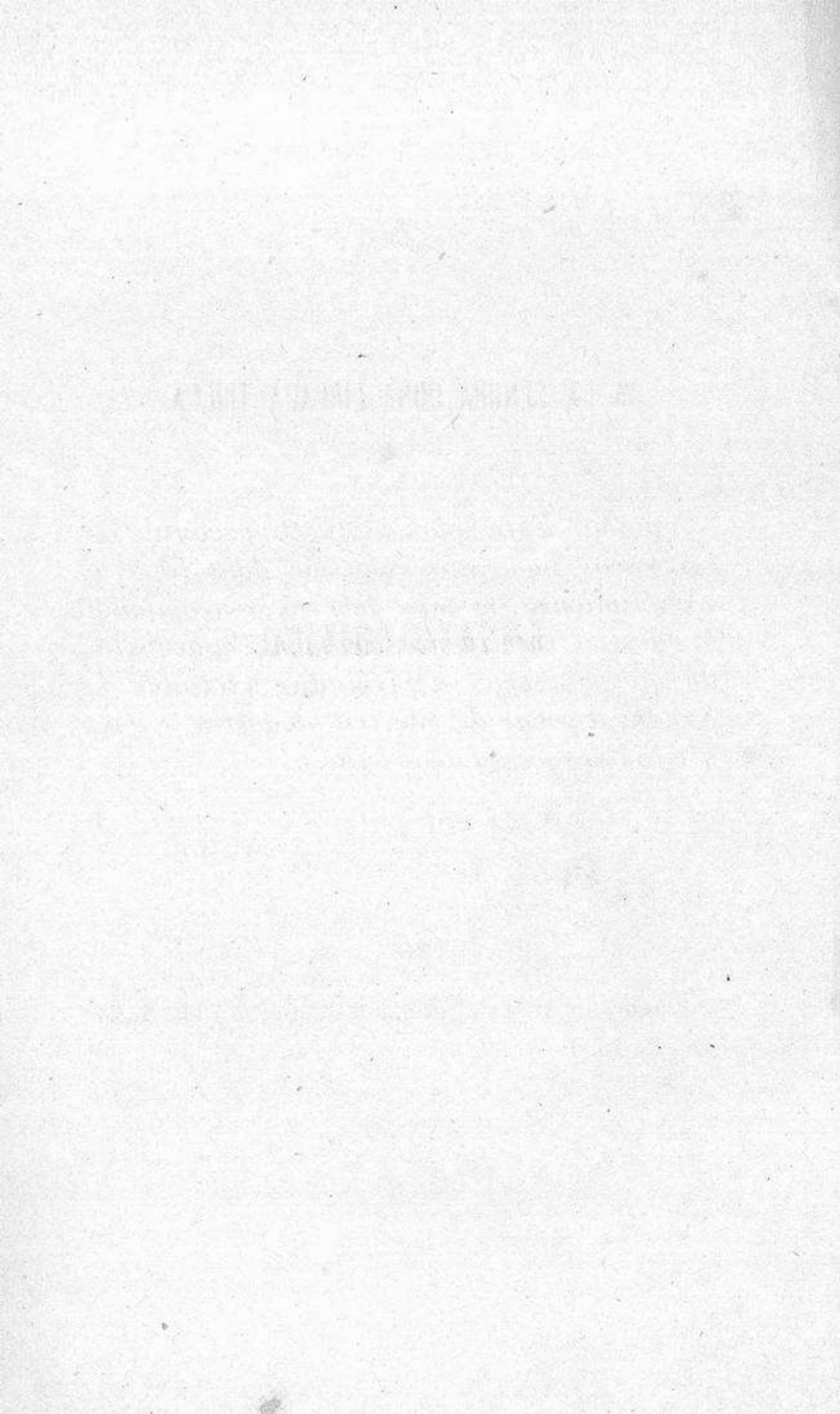
À LA SEÑORA DOÑA LIBRADA TRILLA.



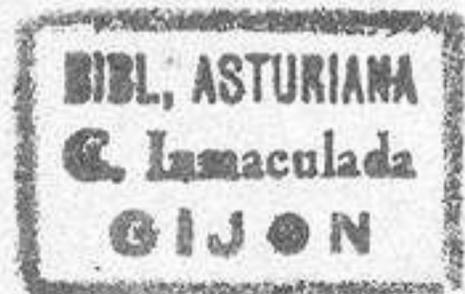
Señora: Esta obrita, fruto recogido en los pocos momentos que me deja libre el cumplimiento de mis deberes, encomiendo á vuestro inteligente exámen, convencido de que vuestras acrisoladas virtudes os harán, á pesar de vuestra modestia, corregir los errores y aconsejar al

AUTOR.

Oviedo, dia de la Epifania del Señor del año 1885.



ENSAYO CRÍTICO.



32.147

Es propiedad del autor.



I

La crítica de un sistema de Filosofía, en el que se inician los más árdulos problemas y fundamentan todas las ciencias, ora del orden natural, ora del sobrenatural ó supra sensible, es siempre taréa difícil y asáz espinosa, para llevar pretensiones de exposición exacta y completa en todas sus partes, subiendo de punto la dificultad en el ensayo presente, si se tiene en cuenta el nuevo derrotero que señalaron á las ciencias los sistemas que nos proponemos criticar.

Sériamente pensé yo en la posibilidad de encontrar álguien que pu-

diera referirme la serie de evoluciones filosóficas que se sucedieron; pero desfallecí en presencia de los miles de volúmenes en que están consignadas; y, si bien me parecieron maestros elocuentes, ocurrióme la idea de interrogar á quien pudiera darme idea más clara y más sintética á la vez. Nadie mejor que el tiempo podía satisfacer mi pregunta; y al efecto no se hizo rogar mucho, afirmando: que en las primeras centurias de su vida vió Filosofía esencialmente monista, que, poco después, se tornó en politeista, para en las centurias últimas mostrarse como severo verdugo con la que poco antes le diera el ser, y á quien, con fiereza sanguinaria, deseaba cortar la multitud de potentes cabezas que arrogantemente ostentaba, mutilando sus multiplicados cuerpos y cons-

tituyéndolos en otros tantos seres acéfalos—ateísmo puro;—que asimismo vió con lástima—lamentándolo muy de veras—los muchos errores y absurdos que la Filosofía creára, patrocinándolos más de veras, aún los que con ella vivían enamorados; que en medio de lo mucho que debían las ciencias á filósofos como Platón, Aristóteles, Tulio y otros, éstos mismos, sin embargo, en gran número de cuestiones, poco consiguieron, sinó fué torcer el curso de la verdad, oscureciéndola y ocultándola entre follajoso ramaje, mantenedor de sabandijas mil, corroedoras del hombre, destructoras de la sociedad y abominables por su hedionda vida y mortífera acción; que estos mismos separaban la acción del *Ser Supremo* de las cosas, haciendo á éstas independientes de

toda acción agena, generadoras por sí de sí mismas, siendo otros tantos seres, cada cual, con derecho á imperar sobre todo é interponer su fuerza, rompiendo por todo orden *Supremo* y natural, descargando sobre el término de oposición hachazos horrendos; bañados en sangre que corría, pidiendo á gritos castigos para el trasgresor. Esto dijo con aspecto ceñudo y severo, y calló. Ante la consideración de razones tan trascendentales, créime con los pasos y pensamientos cortados, y desistiera de mi intento, si éste traspasara los límites de lo indicado, y no se propusiera solo investigar cuál sea el fundamento de verdad que atribuyen nuestros más ilustres pensadores á los sistemas que serán objeto de nuestro exámen; y si me tacharan de arrogante en la presente empresa,

disculpénme los amantes de la verdad; que si nuestra debilidad autoriza para echar en cara nuestra arrogancia, nuestra conciencia nos impone el deber de contribuir en lo que podamos—poco ó mucho—á levantar—ó sostener lo levantado—el edificio en donde debe tener su asiento la verdad.

Y si nuestro espíritu no es lo potente que deseamos para investigar-lo todo, creemos que nada hay tan árduo, que, escitando nuestro amor, con trabajo y empeño no podamos conseguirlo en alguna de sus partes; porque nuestro espíritu razona sobre lo presente; llega á prever lo futuro, teniendo todo como ante los ojos: el cielo, el mar, la tierra y naturaleza de todas las cosas están sometidas á su investigación y contemplación deleitosa, pudiendo con razón ase-

gurar con el más elocuente de los filósofos, Tulio, que el hombre es ciudadano de todo el mundo, sin que se pueda decir de él que lo es sólo de un pueblo cercado de murallas ó limitado por otros obstáculos. (1)

(1) Nihil enim est tam reconditum atque a natura involutum, quod non invenire et cogitatione assequi contendat; nihil tam arduum atque difficile, quod, cum sui amorem escitet, non omni labore et industria afficere aut adipisci enitatur; præterita tenet, futura providet et una quasi oculorum acie præsentia complectitur; cœlum, maria, terras, rerunque omnium naturam suæ vel investigationi vel oblectationi subjicit ut mirari merito desuinamus ei eloquentissimus philosophorum, Tullius, non unis circumdatum mœnibus, popularem alicujus definiti loci; sed civem totius mundi quasi unius urbis hominem appellavit. Oratio habita in centrali Salmanticæ Seminario a Stephano Parrondo, cum literarum curriculum instauraretur. Kalendis octobris anno MDCCCLXXVII.

Si, pues, esto es así y el hombre, como queda consignado, puede razonar sobre todas las cosas, justifícase nuestro proceder, en la ocasión presente, al someter al fallo público este nuestro crítico ensayo sobre los sistemas filosóficos de Kant, Ficht, Schelling y Hegel, los cuales, si bien podríamos exponer primero en totalidad, dejándose ver el vuelo de su poderosa inteligencia, preferimos estudiarlos por partes, según el enlace con que se muestran, para por partes emitir juicio sobre sus capitales aserciones y las consecuencias que de ellas se desprenden, como hijas predilectas del troncoso árbol filosófico, plantado, criado y crecido por los cultivadores de esta hermosísima flor, pura (1) como la pureza misma

(1) La Filosofía en sí es indudablemente

que pudiera simbolizar la más lozana azucena ántes que sobre ella caigan los pedruscos de la tempestad.

La fuerza potente que el hombre, racionalmente hablando, puede dirigir en todos sentidos, investigando el ser de todo, su causa, juntamente con el orden ó concierto que en todo debe seguirse, indujo siempre á plantear problemas de no fácil solución, porque se desconocen los términos; y, si es verdad que, limitada la cuestión á la más pura matemática, se confesaría desde el momento que, desconocidos los términos, quedaría insoluble el supuesto problema, no sucede lo mismo en Filosofía; el filó-

pura é inmaculada, como es pura é inmaculada la verdad; pero en los sistemas que examinaremos parecénos encontrarla bien mancillada y fea.

sofo autorizado para ensimismarse, pensando consigo mismo y dialogando internamente, créese con poder bastante para combinarlo todo, mostrándolo y haciendo aparecer un mundo creado por sí, con leyes señaladas por sí y moviéndose cada uno de sus seres por el impulso poderoso de su razón. No estrañe, pues, que en el trascurso de los siglos veamos bamboleando nuestra existencia, debida unas veces á un *Ser Supremo*, infinito y eterno; á la naturaleza por propia espontaneidad otras, y finalmente á nosotros mismos, que, con potencia de causa nos veremos, según la expresión de algún pensador, creando el mundo, la naturaleza y nuestro propio ser que, en este caso, hacemos equivalente al *Ser primero* (hubo filósofos en todos los siglos). Así, pues, en los pasados

siglos, resucitando doctrinas tan añejas como las indias, chinas, fenicias y griegas, rota la tradición científico-filosófica, como de todas las ciencias, é imposibilitados para engazar los eslabones de la cadena construida por tantos sábios ilustres, y formando multitud de circulillos, que, iguales en fuerza, se oponían los unos á los otros, destruyéndose mutuamente é iniciándose por ende la anarquía en Filosofía, como en las demás ciencias, aparecen inteligencias universales y gigantescas que no témen señalar al mundo un derrotero diverso, no conocido completamente hasta que á Dios plugo enviarnos lumbreras capaces de iluminar las oscuras inteligencias que coexisten con las suyas, circundándolas de tanta luz que, por un efecto, conocido en óptica con el nombre de

enervación ocular, nos dejaría, no en la sombra, ni en la penumbra, sino en la completa oscuridad, en virtud de la excesiva intensidad de la luz; que no otra cosa viene á producir la luz filosófica Kantiana, Fichtiana, Schelligniana y Hegeliana, que la enervación del espíritu racional humano, sin que por esto niegue en absoluto el mérito de sus investigaciones iniciadoras del estudio del objeto, sujeto y relación bajo un punto de vista mas crítico del que hasta en los momentos de su existencia venía haciéndose.

— Iniciado Kant en la filosofía cartesiana, pregonadora del celebérrimo principio «Cogito ergo sum,» altamente independiente y liberal, aunque el pensamiento de su autor estuviera lejos de pensarlo, preséntasele, con este motivo, á su intelligen-

cia, digna de mejor fortuna, el molde donde había de vaciar su sistema de Filosofía: Descartes había enseñado bajo el punto de vista de la duda universal, exceptuando aquello de que podía estar cierto por su clara y distinta percepción; la percepción clara y distinta sólo le parecía encontrarla en su pensamiento; de donde el principio de *pienso, luego existo*. Faltóle, sin embargo, al filósofo, predecesor de Kant, lógica bastante para seguir su sistema, ó acaso, habiéndose preguntado en virtud de qué ser tenía existencia el suyo, y no encontrándose con fuerza bastante para hacerle frente, confesó sin dudar su existencia, falseando su principio, y dá comienzos á su obra reconociendo la existencia de Dios, palabra vacía de sentido en los sistemas de sus discípulos. El grito de rebelión

se había dado. Sin embargo, faltaba el impulso de la razón Kantiana que no tardó en aparecer—¡para consuelo de la Filosofía!— formulando las consecuencias que latían en el fondo del principio de Descartes y en los ánimos del pueblo alemán.

En su consecuencia, empezó Kant afirmando que la ciencia entera está en nuestro pensamiento, en torno del cual giran todas las verdades, sin que excluya las del orden supremo, formas también de su propio espíritu que las investiga y señala su existencia y sus leyes, que no vienen á ser otras que las leyes y existencia de su propio espíritu.

Niega por consiguiente que la realidad de las cosas nos suministre conocimiento alguno por sí mismas y en lugar de conformar el pensamiento á la realidad objetiva, conforma la

realidad á su propio pensamiento, ficción sobre que gira todo su sistema y orden de exposición en su crítica de la razón pura y razón práctica, y sobre cuya influencia vive en la ilusión que le representa como posible al espíritu humano el conocimiento universal y perfecto de todas las cosas, ó sea la ciencia absoluta.

Continúa Kant en la exposición fundamental de su sistema, despues de la primera afirmación, asegurando que su yo pensante, contenido de infinitudes, como en un mar sin fondo ni límites, en la afirmación unitaria y trascendental, *yo pienso*, comprendense todos los fenómenos producidos por los objetos exteriores con realidad subjetiva en su yo pensante, mediante los dos aspectos en que pueden verse los objetos de materia y forma, que responden á los

conceptos, para él indispensables, de espacio y tiempo, concebible solamente por el espíritu en quien radica su existencia, al modo que los objetos exteriores generadores de los dos conceptos tiempo y espacio. Esta es la idea capital propuesta por Kant, y la madre de los absurdos, que detalladamente se irán anotando en el desarrollo de sus ideas, expuestas principalmente en las formas que, según él, afecta el razonamiento.

Así lo vemos confirmado en los tres términos que él le señala en los sujeto, causalidad y ser, cuyo ser, causalidad y sujeto, dice imperiosamente que no pueden ser objeto, efectividad y término de división entre ser y ser; pero que bien pronto se le vé consignar á cada uno de ellos esta propiedad que rotundamente le niega, como quedará justificado en el

trascurso de su sistema. Al término primero hace corresponder la idea del sujeto pensante, de la sustancia una é inmaterial; al segundo la imagen del mundo, esto es, el teatro en donde, descorrido el telón, se verifican todos los fenómenos, —peripeccias dramáticas y por lo mismo ficticias, — imaginarios para él, — tan imaginarios como la idea de el mismo que constituye la idea capital—; al tercero la idea de el ser absoluto, la idea de Dios, que, con arreglo á la afirmación ántes consignada, no puede ser límite de ningun otro ser, sin que por esto deje de contener en síntesis lo que unos y otros seres representan, mostrándose por consecuencia dentro de sus límites y sujetos á su acción propia.—Sin embargo, estando sujetos á su acción, afirma que no pone límites á ser alguno—.

— He aquí, según mi pobre juicio, la clave fundamental de la metafísica Kantiana, y los principios sobre que, inútilmente, pretenderá fundar su Filosofía práctica, en que le veremos señalar, mostrar y afirmar los mayores absurdos; pero sobre los cuales pasará por un impulso de fuerza que él llamará imperativo categórico. Pero no anticipemos ideas y véanse las capitales afirmaciones de sus principios fundamentales: Afirma el filósofo alemán que en torno de su yo gira toda la ciencia, y que ésta no tiene más realidad que la que su pensamiento concibe. Sobre esta primera afirmación, valerosamente consignada, ocúrreseme preguntar si el filósofo la limitaría sólo á la ciencia como causada, ó si entiende que aquella sirve de fundamento á la causa y á lo causado; pero la pregunta

—que hiciera solo con el fin de disminuir el trascendental error—satisfácese por sí misma en las proposiciones siguientes inmediatas de su sistema, en donde, á no dudarlo, comprende la causa y lo causado, esto es, lo que él llama lo incondicionado y la condición—que no es otra cosa que su sola y única y poderosa razón—; mas como lo incondicionado es lo que él llama *Dios*, puro noumeno que él concibe así como en confusión, compréndese á todas luces la absoluta causa en su primera aserción.

Ahora bien: llama á lo incondicionado *Dios*; lo incondicionado, ó nouménico, es su razón; luego su razón igual á Dios.

No sólo se desprende y se deja ver á las claras el error Kantiano en la anterior conclusión, sino que bajo el

mismo aspecto y por análoga razón, aunque no del mismo orden, antójaseme deducirlo también de la consideración que él hace de su pensamiento, considerándolo como incondicionado; porque este su pensamiento, como todo el que es humano, lo está, y muy condicionadamente, primero por la existencia del ser orgánico material, con quien está en unión íntima, segundo por la naturaleza entera orgánica material, y tercero por la naturaleza y condición del espíritu de los demás, con el cual, según el mismo Kant, coexiste el del pensador, autor de semejantes afirmaciones. En efecto: si Kant no se empeña en vivir sin cuerpo, y si está íntimamente unido al espíritu, suministrando siempre material al espíritu, condición será; y, si pretendiera huir la dificultad, haciendo

al espíritu el resultado vibratorio de las moléculas de nuestro cuerpo, como no há mucho oí de boca de un filósofo contemporáneo, con quien hablé sobre esta materia, esta misma vibración, al fin y al cabo, vendría á ser la condición, puesto que sus elementos prestaban los necesarios para que el movimiento se verificase. De modo, que en uno y otro caso, hállese condicionado el pensamiento del filósofo. Tambien la naturaleza condiciona, multiplicando sus condiciones, porque multiplica los objetos sobre los que el yo pensante piensa, y cuya realidad se multiplica, no del modo que la multiplica el pensamiento, sino al modo que se multiplican los objetos. Pero en donde se vé que llega al colmo el error que se desprende de la afirmación Kantiana es en la consideración re-

flexiva sobre la existencia de los demás seres sus semejantes.

La razón es evidente por exigencia justa y racional; porque si los seres humanos—semejantes á Kant, si el filósofo no se ofende—están dotados de igual pensamiento é igualmente de un organismo material, en derredor de su pensamiento podrán girar todas las cosas, suministrándole éstas una ciencia peculiar y propia de cada pensamiento individual.

Así es que ni Kant ni ningun otro filósofo se encontrará con derecho para imponerse en el modo como la forma su pensamiento, puesto que el de éstos es tan potente como el de aquél. Puédese, pues, como consecuencia, afirmar, sin que la lógica arguya sofistería: tantos individuos, otros tantos pensamientos; tantos

pensamientos, tantos incondicionados; tantos incondicionados como Dioses: luego, si bien Kant en su afirmación individual hace germinar la idea de un solo noúmeno, que responde al incondicionado, no siendo, como no es, él solo filósofo en el mundo, sino que todos participan algo de tales, todos tendrán en sí incondicionados, noúmenos, Dioses. Aún hay más: si en el pensamiento de Kant solamente está la realidad de los objetos, estarálo de la misma manera en el de los demás, y si su pensamiento, como el de todos, es lo incondicionado, incondicionados serán todos los objetos todos, de donde tantos objetos como Dioses—panteísmo puro—. No es esto solo: siendo su pensamiento, como el de todos, el contenido de todo, y en quien únicamente hay alguna reali-

dad, condicionada é incondicionada, como hemos visto, resultará que todo será en él. Si, pues, todo está en él, henos aquí en presencia del mas grosero paneuteismo—todo en Dios, y este Dios Kant. Faltábale coronar su metafísica con la consecuencia que naturalmente se desprende, y bien pronto la lleva á cabo. Asombrado sin duda por la grandeza de su obra, vuelve sobre sí, piensa en su propio pensamiento y asegura que todo es neumenico, que no puede estar cierto de su propia existencia, cayendo en el mas puro excepticismo, y negando de esta manera la fortaleza de sus principios y consecuencias. Era natural y lógica la consecuencia, y la naturaleza y la lógica le forzaron á manifestarla. Prescindiendo, pues, como prescindió Kant de la base fundamental y sólida

para la construcción de su ontología, habia de caer y cayó del aire su soberbio edificio, y con la caída tornóse Kant ateo—hombre sin Dios—, ex-céptico y positivista—hombre sin razón—. Siguiendo por el orden que quedan indicados los puntos más culminantes de su sistema, y examinando ahora las formas que, según él, afecta el razonamiento, veráse cómo el sujeto—del que excluye toda objetividad atributiva—se pone como actividad y pasividad, pensándose todo en *él* y por *él*. No acertamos á ver la manera como Kant explica la verdad de su aserto en el término primero de su razonamiento, puesto que pensándose todo en *él* y por *él*, no cabe otro medio que admitir en el referido término la subjetividad y objetividad á la vez, dado el que tendrá que considerarse al

pensamiento como *ser* que existe en movimiento sobre su propio *ser*, objeto simultáneo del pensamiento Kantiano, y cuya consecuencia arrástrale con poderosa fuerza hácia el cartesianismo, de donde habia arrancado él todas sus elucubraciones filosóficas. Dedúcese pues, como se verá mas tarde, que, aun prescindiendo del poderoso argumento que resulta en contra de su teoría en la sola consideración gramatical de sus asertos, contra lo que él asienta como cierto, el que él conceptúa de sujeto *solo*, según su afirmación, reproducida por el francés Mr. A. Ott en las siguientes palabras: «Or, le raisonnement affecte trois formes, toutes trois soumises à cette loi generale; suivant l' une, on cherche un sujet qui ne soit pas lui-même attribut», tiene que admitirle como ob-

jeto al mismo tiempo, una vez que el mismo sujeto tiene dentro de sí los dos elementos del conocer, es á saber: el sujeto y el objeto. Y de no ser así resultaria franca y clara la imposibilidad para el razonamiento, porque se afirma y niega á la vez un juicio en la afirmacion del sujeto pensante y negación del objeto sobre que recae la negación, fundado en que en él y por él piensa y en él y por él existe.

Quédale, pues, libertad suficiente á Kant para optar por la admisión del objeto, *sui generis*, en el sujeto sin desvirtuar en nada las propiedades subjetivas de su yo pensante; pero más adelante expondremos el mayor absurdo que se desprende de este segundo giro de la cuestión, en virtud del cual y de la igualdad cualitativa y cuantitativa del sujeto y objeto

se hará mucho más imposible todo género de razonamiento.

El segundo término del razonamiento, es, según Kant, una causalidad, una causalidad que nunca pueda ser efecto, «une causalité qui ne soit pas effet,» dice el mismo filósofo ántes citado, refiriéndose al sistema que nos ocupa. Y aquí sí que nos parece que se descorre el velo del absurdo, mostrándose con su burdo aspecto, y encubierto con multitud de ramaje y jaramago que nos lo presenta á la vista como agradable y deleitoso en todas sus formas de aparente belleza. Desgajemos ese árbol follajoso, desnudémosle de su pomposo ramaje y veremos el fundamento de su realidad.

Una causa, dice Kant, que nunca pueda ser efecto. Pero ¿qué causa es la de ¡que habla aquí el pensador

alemán? Si quiera hacer ésta al mundo, como nos manifiesta el filósofo ántes citado «á la seconde, celle de l'ensemble de tous les phenomènes, du monde,» demostraremos que, según la doctrina que nos expone en lo capital de su sistema, hay completa imposibilidad, creciendo la dificultad hasta repugnar la formación de argumento alguno en pro de la doctrina que el filósofo sustenta; y si asignamos á sus frases otro sentido, desviándolo de aquel para referirse á otra causa de orden superior, al «causa causati» de los Teólogos, sucederá lo mismo en virtud de ser comprendida en el término último del razonamiento—y en donde es tan ininteligible como en el presente—. Más: en caso que quisiera hacer á su pensamiento el motor de esta misma fuerza, que sería en su

sistema lo menos absurdo por ser lo más lógico, se desprendería del contexto anterior y posterior de su doctrina, surgiendo de nuevo un absurdo más, que manifestaría claramente la confesión—aunque tácita—de la realidad, que ántes desconocía y negaba.

De modo que preñado el pensamiento Kantiano de abultados absurdos, arrojó á luz los que ménos costosos le fueron.

Veámoslo: Todo lo que no sea *yo pensante* no tiene otra realidad objetiva que la que el pensamiento quiera concederle en opinión de Kant. El mundo, dice, proporciona una causalidad—que á la vez es causada—á su pensamiento; pero yo creía, y continúo creyendo, que lo que no tiene realidad alguna «a parte rei» en manera alguna podría condicionar al *yo pensante*, único, que en su opi-

nión, tiene atribuciones para reconocerle ó negarle su propia existencia; mas agregando su actividad—¿del mundo?—á la del sujeto pensante, acaso formen un todo que sea sustituible recíprocamente hasta el punto de que el *yo pensante* pueda asegurar: El mundo y sus leyes todas está en mi pensamiento—causalidad y efectividad á la vez, así en el pensamiento Kantiano como en el mundo en que él vé solo causalidad—; pero mi pensamiento causa y causado, esto es, hace y padece, luego el mundo hace y padece, es causa y causado. Sálvese la contradicción, si es que se puede. No advirtió el pensador de que nos ocupamos que con su misma dialéctica le hubiera podido argüir cualquier dialectiquillo, diciendo: El mundo es causa y efecto por sí en sentido absoluto, al

modo que el yo de Kant que lo contiene; luego yo pensante de Kant igual causa y efecto del mundo; pero causa y efecto absoluta del mundo puede oponerse á la causa y efecto del pensamiento de Kant, luego las dos causalidades y efectividades estarán en perpétua lucha hasta destruirse una ú otra de las dos. Contéstese si hay efectividad en el término á que se la niega y siga entretanto dando existencia á los seres, noúmenos para el. Todavía puede ultimarse más la consecuencia. La serie de fenómenos causados en el mundo puede ser una serie de causalidades también contenidas en el *yo pensante*, de donde cada una de ellas se encontrará con potencia absoluta, ó infinita, que tanto vale el un término como el otro; luego $yop.^{te}$ de Kant = $m(\text{caus.}^d \text{ y efectiv.}^d)$;

pero m (caus.^a y efectiv.^d)= ∞ á S.^e de fenómen.^s del m.^{do}, y S.^e de fenómenos del mundo están comprendidos en el pensamiento de Kant iuego *yo pensante* de Kant= ∞ S.^e de fenómenos del mundo: el número de la serie de fenómenos del mundo puede prolongarse al infinito, luego la conclusión última que justamente puede deducirse de sus principios tanto valdrá como causalidad y efectividad \div serie de fenómenos por éstas producidos en infinito número= ∞ *yo pensante de Kant*. Ahora bien: si *yo pensante* de Kant= ∞ , haciendo á su pensamiento puro noumeno incognoscible para él y por consiguiente sin existencia real, tendremos: *yo pensante* de Kant= $\infty - \infty$; pero esto equivale á la nada, luego *yo pensante* de Kant = 0; siguiendo la argumentación causalidad y efec-

tividad del mundo \equiv *yo pensante* de Kant, luego causalidad y efectividad en el mundo $\equiv \infty - \infty$; mas esta igualdad equivale, como la anterior á 0; luego causalidad y efectividad en el mundo $\equiv 0$.

Del mismo modo puede ponerse término al razonamiento en las igualdades establecidas en la infinitud del yo é infinitud del mundo—como causalidad y efectividad—, demostrando el mismo error, puesto que lo mismo puede generarse la existencia de dos infinitos que el infinito de infinitos, y como esto conduce á la destrucción de fuerzas contrarias é iguales, verdad que también se demuestra en geometría —, siendo infinitos en número habría infinitas luchas é infinitas destrucciones; que tanto vale como afirmar la consecuencia lógica y final, expresada en la fórmula si-

guiente: Yo p.^{te} de K. = causalidad y efectividad + causalidad y efectividad + causalidad y efectividad + causalidad y efectividad..... + ∞ — (menos) causalidad y efectividad — causalidad y efectividad — causalidad y efectividad..... — ∞ : que dá el resultado de un ∞ positivo contrario á otro ∞ negativo representado por + ∞ — ∞ = 0. Cero es, pues, el fruto de la investigación Kantiana en la cuestión propuesta, á la cual añadiendo el razonamiento que se deduce de la serie de fenómenos verificados en el mundo y uniendo las fuerzas de razón, siendo el yo = s.^e de f.^s + s.^e de f.^s + s.^e de f.^s + s.^e de f.^s..... + ∞ , bien podremos afirmar que el *yo pensante* de Kant será igual al un ∞ + ∞ + ∞ ... + ∞ ; pero como á estos pueden desde luego oponerse otros tantos infinitos negativos obtendremos:

$+ \infty + \infty \dots + \infty - \infty - \infty \dots - \infty = 0.$

De cuya consecuencia última no puede evadirse en manera alguna ante quien atentamente examine los términos todos que integran el sistema de su filosofía.

Por otra parte, hay imposibilidad metafísica, esto es, ontológica en las conclusiones Kantianas, no derivadas de la falsedad en deducción seguramente—discurriendo con arreglo al sistema Kantiano—sinó de la falsedad en principios, y la cual nos lleva á otro absurdo, hijo novel que tiene que adoptar el filósofo alemán al examinar la naturaleza y propiedades de la la infinitud, la cual lleva consigo la idea de absoluta perfección; pero ésta no puede tenerla ninguno de los infinitos ántes deducidos, porque, á más de otros, cada uno dejará de tener la perfección en

el existir de los demás, luego resulta que en manera alguna se pueden admitir las conclusiones Kantianas que conducen al caso inconcebible que se nos presenta ante los ojos de la razón cuando queremos ejercitarla en deducir los absurdos que se desprenden de algunos sistemas filosóficos de gran trascendencia en el mundo y en las ciencias, merced á las revoluciones sociales que, tarde ó temprano, vienen á originar.

Sigue Kant exponiendo los términos del razonamiento y coloca en tercer lugar un *ser* que no sea nunca la subdivisión de unos y otros *seres* constituyentes á la vez de los términos anteriores, y el cual ser viene á corresponder á la idea del *ser* absoluto, Dios, «C'Étre absolu, de Dieu,» dice Ott, cuando habla de este tercer término que reproduce así: «Suivant

la troisiemè un être qui ne soit pas une subdivision d' un autre être, l' Etre de êtres;» y á este tercer término responde, como queda indicado, la idea del *ser* de seres «á la troisième, celle de l' Etre absolu, de Dieu.» En manera alguna alcanza nuestro pensamiento á concebir la idea de lógica que le atribuyen, hablando de este pasaje, algunos pensadores modernos; y si no temiéramos incurrir en la indignación pública, como en otro tiempo decía el poeta latino en su hermosa lengua del Lacio á Augusto (1), afirmaríamos que no

(1) El César pedía á Horacio que le escribiera con frecuencia, y éste disculpándose, despues de hacer mérito de las grandes ocupaciones del Emperador, usaba, para justificar su disculpa, de la frase que se acaba de traducir... «in commoda pública pecem si longo sermone morer tua tempora, Cesar.»

puede ni vislumbrarse siquiera la idea, no ya rigurosamente lógica, si que ni siquiera proximidad á la que dice integrar á los verdaderos términos del razonamiento.

Posible que el autor que señalaba esta marcha á la razón fuera muy lógico en *sus juicios*, frecuente y fácilmente concebidos; pero como al juzgarle no se le puede juzgar por los juicios que concibiera, sinó por los que expresó, puesto que no conocemos sus pensamientos imaginarios, y sí sólo los que nos quedan en las obras que á él le plugo dejarnos, de éstos hemos de emitir juicio al tratar ahora las cuestiones que agita en lo que él llama tercer término del razonamiento, término para nosotros ilógico por falta de existencia—dentro de su sistema—, si bien se la forja en su pensamiento, y la reconoce

con la efectividad del ser que le atribuye, pero atribución contradictoria con los términos anteriores—de que no se puede prescindir cuando se razona—, porque en otro caso los razonamientos siempre y en todos los tiempos serían legítimos y la lógica á más de innecesaria sería un obstáculo para la adquisición de la verdad, señalándose, por el contrario, como es bien sabido, como disciplina en virtud de la cual nuestra razón llega á conocer perfecta y claramente la verdad.

Dice Kant: un ser que nunca sea la subdivisión de uno y otro ser, el Ser de los seres. Vimos que ántes afirmó que todo gira en torno de su yo pensante; que no admite existencia objetiva en otra cosa que no sea su pensamiento—que no lo querrá hacer objetividad en efecto—; que más tar-

de, señalando la causalidad y efectividad confunde éstas con su propio pensar; que efectivamente, y sin género de duda, es lógicamente conducido á la destrucción de todo, á la vez que él se creería con el edificio levantado en su mayor parte y sobre los peldaños del pináculo de la ciencia; y ahora en su afirmación final, espárcense por el viento todos sus principios y materiales allegados, juntos con sus supremos esfuerzos, sin que quede de ellos otra cosa que la imaginación vacía y el pensamiento abatido de dolor llorando sus amarguras y cruentos pesares. En efecto: ¿qué ser es el de que nos habla Kant? Es el ser de causalidad y efectividad? Es acaso un ser sólo concebido por él y síntesis de todos los seres? Pues cualquiera de estos términos en cuestión que afirme el filósofo, es contradicto-

rio é inadmisibile en su sistema mismo. Así es á la verdad: á primera vista, sin grandes esfuerzos de inteligencia, podráse entender la dificultad que se nos presenta para admitir como ser Supremo, como *ser* de seres el pensamiento localizado en el yo Kantiano. El yo pensante, condicionado por el mismo organismo corporal, por la misma naturaleza, reales los dos, naturaleza y cuerpo —mal que le pese al filósofo alemán—no podrá señalar—ni dejar de señalar tampoco—los términos entre dos conceptos comprendidos y confundidos á todas luces con él, á pesar de que lo pretendiera, con especialísimo empeño, desasiéndose de las aberraciones, hijas de un espíritu criado y desenvuelto entre las densas oscuridades de su patria, de ceñudo aspecto, en que él respiraba al propio

tiempo que echaba las bases á los éspesos errores que campean en toda su doctrina—ya se advirtió, sin embargo, el valor que se concede á los trabajos de su laboriosa inteligencia—y pretendiendo poder conciliar el cómo su pensamiento obedece y pone límites á su propio vuelo absoluto y relativo, causalidad y efectividad—en cuanto *yo pensante*—. Si, pues, el pensamiento absoluto es el que contiene la ciencia absoluta, teniendo él por consiguiente valor absoluto, y si la ciencia absoluta no tiene otra formal objetividad, hasta el extremo de afirmar que las mismas leyes por que se rigen los que para Kant no son más que fenómenos, están en su propio pensamiento que en función consigo mismo, les dá el ser, pensando solo subjetivamente y adunándose las cosas á su

propio *yo* en cuanto cuya adecuación pueden concebirse como existentes; si, pues, todo esto, como amalgama petrificada en su *yo*, tiene existencia sin que sea concebible de otro modo, díganos ahora como podrá verificarse esta separación tan íntima, por otra parte y pegada al *yo* pensante, sin el cual, ni se concebirá por Kant otra cosa que su *yo*, no sabemos si neuménicamente, ó si como esfinge poderosa y de unas formas tan colosales que tenga su fenomenal cabeza acomodada á los límites superiores del espacio y así las partes laterales é inferiores, ofreciéndose á la vista de sí misma en forma de bola achatada por los polos é inmóvil con inmovilidad de fuerza centrífuga y centrípeta; si el *yo pensante* absolutamente considerado no puede ser el *ser* de seres á quien se refiere Kant en su término tercero,

vése claramente el escollo con que tropezamos al razonar sobre la causalidad y efectividad, como sustituyente aquél para constituir éste.

Siendo clarísimo, como la luz, que la causalidad y efectividad son como la imágen virtual que se pinta en el *yo*, como pensamiento, claro será también que condicionará al *yo pensante* de Kant. Si, pues, está condicionado el pensamiento, no podrá concebirse con valor absoluto é infinito, propiedades, las dos, indispensables en el que quiera elevarse al rango de ser absoluto, de *ser* de seres. Pero no tendrá nada de extraño que el autor de tamaña teoría, con su dialéctica *á priori*, justificára y demostrára también esta aserción diciendo: El *yo absoluto* contiene en sí estas causalidades y efectividades absoluta é infinitamente; luego pu-

diera, sin gran desvío lógico, ser considerado como *ser* de seres. Ya queda dicha la imposibilidad que se manifiesta en los primeros momentos en que se discurre sobre quién condiciona á quién; quién es el absoluto y quién el relativo, ó si los dos son relativos ó los dos absolutos. De cualquier modo que se les considere en los razonamientos que preceden, presentáranse razones que evidencien el error y lastimosa confusión. Aún parece mucho más inconcebible el cómo Kant puede entender *á priori* la idea del ser de seres, volviéndose sobre sí y produciéndolo á su antojo. Ocurre á primera vista que Kant, hablando del yo pensante, asegura que su razón ó pensamiento es el incondicionado generador de todo. ¿Cómo, pues, ahora nos admite la idea del ser de seres? ó es que la idea

de este ser de seres es para él un ente de razón que escapa á la razón misma? Si pensara lo primero, he aquí otra nueva contradicción en su doctrina, en donde hace aparecer un nuevo *ser* que puede poner límites á su *yo* y quitarle la absolutividad, dejándole solo con una existencia relativa. Si pensára lo segundo, aún dado caso que su existencia fuera solo existencia simplemente de razón, al fin estaría por alguna razón concebida: y según esto, ¿qué razón será la que disponga el pensamiento de Kant que lo conciba? si la de un *ser* superior á su *ser*, hé aquí el ser de Kant condicionado; si la razón del mismo yo del filósofo, vea cómo se limita á sí mismo, vea cómo explica el término de separación, vea cómo puede verse libre de unificar los términos todos en uno, vea cómo se li-

bra de ir en esta forma unificándolo todo en sí mismo, vea cómo puede librarse de caer en el tantas veces señalado error panteístico, vea como se puede librar de multiplicar los Dioses (politeísmo), vea cómo puede librarse de revertirlos despues de convertirlos todos en uno (panenteísmo), vea cómo puede escapar de la fórmula: yo pensante de Kant = 1.^{er} término del razonamiento + 2.^o de id. + 3.^o id. + 4.^o id..... ∞ ; pero como el 1.^o, 2.^o y 3.^o etc. = yo pensante de Kant respectiva y totalmente, resulta que, estando integrados cada uno de estos términos de otros terminillos que, si mas pequeños, no son menos trascendentales, se multiplicarán infinitamente cada cual, viniendo despues la oposición y destruyéndose mutuamente en la forma que ya ántes queda indicada;

porque si todos ellos entre sí y en totalidad están comprendidos en el yo pensante y éste reducido á mero noúmeno que viene á ser la nada, como se demostró, á nada podrá reducirse el valor de todos ellos. Término $1.^{\circ} + 2.^{\circ} + 3.^{\circ} + \dots \infty =$ yo pensante de Kant; pero yo pensante de Kant $= 0$, luego 0 será el valor de todos los razonamientos. Hasta la gramática, reducida en rigor al estudio del pronombre en su primera persona—en el sistema de que nos ocupamos—y el verbo sustantivo, clama contra el procedimiento Kantiano: mas no importa, Kant contestará á gramáticos y filólogos, diciéndoles: la Filosofía es mi pensamiento; lo que éste conciba podráse tener solamente por ciencia; mi pensamiento la vé; mi pensamiento la concibe; mi pensamiento la expresa en los únicos

signos capaces de expresarse, luego calle todo hombre, que está dentro de mí, y como yo y como mi pensamiento y como mi razón debe verse todo; y si no se viera así, el pensamiento que no lo conciba es puro humo que debe disiparse en la inmensidad de los espacios, á la vez tan imaginarios como sus intuiciones (y como las mias debiera haber dicho Kant). Y tiene razón el filósofo: sólo su yo absoluto y absolutamente pensando puede concebir tamaña filosofía; sólo su idioma, tejido de yustaposiciones, mortificantes por su aspereza, es el que debe expresarla para que de este modo resalte más la ficción de su pensamiento, volando por los espacios, con los signos con que se expresa en todos sus giros y diversos aspectos, capaces de descomponer los más vigoroso-

esos elementos de vocalización y poner á nuestra vista la necesidad de un organismo de constitución y masa más fuerte que en los individuos de los demás pueblos del mundo, para quienes la existencia de los objetos y sujetos es una realidad. ¡Esceleute momento para que la consideración *reflexiva* alemana parára mientes en él y se aprovechara!

Nosotros por nuestra parte, ante las afirmaciones y réplicas Kantianas, aconsejamos á filólogos y gramáticos que suspendan sus investigaciones, que Kant tiene razón—¿razón?—Solo su filosofía será la en que se encuentren pasajes tan bellos como el que aparece en una de las obras del decidido discípulo de Kant, Krausse, en que, hablando del espíritu humano dice: «Yo—me encuancto como un—todo—mismo—yo,

y me distingo de—mi—mismo en cuanto soy en mí y bajo mí y sin cuerpo; y bajo este aspecto me llamo espíritu...

El cuerpo es un apéndice unido en sustancia á mí". Dice bien el filósofo. Investigad, gramáticos y filólogos, que si no investigais conforme á la filosofía Kantiana, es seguro que habeis de perder en el reto, porque sereis incapaces de componer en el trascurso de mucho tiempo, de toda la vida, si pensais racionalmente, un trozo que encierre en sí más bellezas literarias y precisión en el uso de las mismas y empleo recto de sus proposiciones—si es posible que podais hallarlas—que en él queda transcrito. *Dice bien Kant.* Esta es la ciencia; adelante y ¿progresemos?

Previas las noticias que dejamos sentadas en la exposicion de la doc-

trina Kantiana sobre los principios en que él creía que podía fundar la ciencia toda, vamos á permitirnos algunas consideraciones sobre la manera como, segun él, podrian fundamentarse las ciencias prácticas. Y como las ciencias de mas pura aplicación son la moral y el derecho—entendido así por el filósofo alemán—, de cómo fundamenta él estas ciencias, será de lo que mas principalmente nos ocuparemos. Fiel que-ria ser Kant á sus concepciones metafísicas y lógicas, segun se echa de ver en los temores que más de una vez le sorprenden é imposibilitan para construir del todo el edificio que se propusiera levantar: mas el fin fué fatal. La negacion de una y otra ciencia—de la especulativa y práctica—es lo que puede concluirse con más posibilidades de acierto.

En efecto: pensaría Kant en sus concepciones establecidas *á priori* por su *yo* absoluto; pensaría en los objetos externos—sin objetividad para él—que rendía tributo á su *yo*, y finalmente pensaría en cómo y de qué modo en las concepciones de su pensamiento debía haber y había en realidad—aunque Kant no quisiera—una fuerza que le obligaba á seguir una norma, una regla á la cual debía someter los impulsos de su conciencia y las acciones que ésta manifestara al exterior. Pensaría seguramente en todos estos sus pensamientos y vióse en la necesidad práctica de fundar lo *algo* en la *nada*, lo que tenía efectividad real en lo que él no concebía mas que en su puro pensamiento, en su razón pura y desenmarañada de toda clase de pasajeras ideas y acostumbrada sólo

á ver absolutos é incondicionados que lo condicionaran á todo. Pero no se paró ante las supremas dificultades; sigue adelante y afirma: Hay en mi propio pensamiento una fuerza por obrar libremente que camina en todas las direcciones, que obra en todos los sentidos y que me conduce al infinito á la vez que sale de mi pensamiento, que podré llamar—y en efecto llama—tambien infinito. Mas este mi pensamiento hállase sometido á influencias exteriores--pensamiento condicionado--que en todos los momentos necesita contrarestar mediante otra fuerza que se oponga á las ajenas impulsiones, y cuya es la fuerza que él llama imperativo categórico, en virtud de la cual mándase á su pensamiento que se decida y obre siempre con pureza de motivo, procurando así arribar á

la infinitud y obrar solamente el bien por el bien mismo (moral).

Mientras Kant no se mira más que así propio, discurre de este modo, erróneamente en la esfera de la moral, para discurrir más erróneamente despues en la esfera del derecho. Se mira Kant frente á lo que rodea su existencia—á pesar de creerse por él que todo era fantasmagoría y cuya existencia sólo decía relación á su pensamiento—y entiende que cada uno de los objetos que se presenta ante su *yo* puede ser un obstáculo para la acción Kantiana, pura y tersa como la pureza misma y la misma tersura, siéndole necesario por consiguiente someter á condición las acciones que hubiera de manifestar al exterior. Pues bien: esta fuerza imperativa que le manda y obliga á obrar con condición, venciendo los

obstáculos cuando obre, previo el principio general de libertad que funda en la coexistencia de los demás seres, viene á constituir el fundamento del derecho. Tales son, pues, las ideas que Kant inicia en moral y derecho, en virtud de las cuales pretende armonizar la idea del ser causa del hombre—esto lo hace obrar impelido solo por sus apetitos (puro positivismo) y por su razón á obrar el bien—y causa tambien del mundo, y á cuyo *ser* llama Kant Dios. Los resultados, esto es, las consecuencias que se desprenderán de esta doctrina estarán, como se ha de ver, bien en oposición á los principios sentados en sus principios metafísicos y lógicos; y si bien parece que en Kant hallaríamos al lógico sobrepuesto al hombre honesto, hálamos al honesto—con honestidad

Kantiana—sobrepuesto al lógico. Ya se verá confirmada esta aserción en el trascurso de los juicios que sobre este punto de la filosofía Kantiana se emitirán á continuación.

Tres son los puntos capitales que, según Kant, deben integrar las ciencias aplicadas, y muy especialmente de la moral y del Derecho. Son á saber: El *yo* pensamiento puro; el *yo* pensamiento aplicado—teniendo en cuenta siempre la coexistencia de los demás seres que viven en el mundo—y un *ser* que á la vez, simultáneamente y por virtud de su propia fuerza, cause el *yo* pensamiento puro y el *yo* como pensamiento aplicado, mediante coexistencia y simultaneidad de seres del mundo.

El *yo*, puro pensamiento para Kant, tiende á buscar un bien en cuya contemplación descansa, según

se desprende de sus aserciones. Cuando llega á él—teniéndolo al fin en sí mismo—es cuando interiormente pensando venció todos los obstáculos que le presentaron sus apetitos sensibles, y cuando se vió libre de toda agena exterior influencia, obrando con entera y completa libertad. Hé aquí como presenta el primer término de la moral al que une despues el de derecho, armonizando luego estos dos conceptos, mediante la existencia de Dios—ser que, según su sistema, no sabemos donde se mueve—. Tiende el *yo*, dice, á posesionarse de un bien absoluto—¿que es la libérrima voluntad—? Pero y este bien ¿dónde lo tiene Kant? Si *yo* puro es igual al *yo* incondicionado, y éste igual al *ser* de seres, como ya se consignó, en sí tiene el absoluto bien; y si lo tiene en

si ¿porqué esforzarse en ulteriores investigaciones?

Pero Kant sigue complicando y tejiendo la contradicción. Llegará el yo á este bien cuando interiormente pensando venció los obstáculos. Pero ¿de qué obstáculos nos habla Kant? De los de sus apetitos sensibles de modo que estos condicionen al yo puro pensamiento? y si esto es así ¿dónde, pues, deja su incondicionalidad? y en dónde la fuerza absoluta que estos relativos necesitan? que conteste el filósofo—permítanos esta frase su respetable memoria—. ¿Cuándo para Kant está el pensamiento libre de toda agena exterior influencia? y si este estado es capaz de realizarse por Kant, díganos: Si no hay influencia agena y el yo puro queda en pura incondicion, ¿dónde está la libertad? qué es? en qué sen-

tido se dirige y á que impulso obedece? Dónde se dirige la acción? Necesariamente en un solo sentido que siempre será el mismo, que siempre obrará del mismo modo por sí misma. Está reducida la obra á la necesidad fatal impuesta por sí á sí mismo en quien y para quien reside el único bien. La idea de mérito y demérito queda vacía de sentido; la inmoralidad señalada, pero no penada y sin derecho justo á penarla, puesto que es obra de quien da la regla, la condición de moralidad—neto positivismo—de nuestros apetitos sensibles que, según el filósofo, condicionan al fin y al cabo á su incondicionable pensamiento.—Señálase evidentemente la contradicción á que ántes nos hemos referido en la doctrina anterior—. El yo puro, sigue Kant, necesita poner en acción sus

concepciones, y como éstas recaen sobre algo, este algo—que para Kant no es realmente nada objetivo, sino puro concepto—es el mundo y sus fenómenos todos que pueden ser otros tantos obstáculos que se oponen á la fuerza de su imperativo categórico, teniendo poder bastante para limitar y condicionar su *yo absoluto* é incondicionado y obligarle á la sumisión condicional de los seres que integran la totalidad del universo en donde revoletean unidos y formando un solo todo.

Está, pues, en segundo lugar sometido el yo Kantiano á otras condiciones, cuando se manifiesta al exterior, y cuyas condiciones han de hacer compatible la libertad de todos los demás—pacto social?—mediante un principio general de libertad (Derecho). Pero ¿cómo el contingente

mundo se convierte en absoluto *yo* y condiciona al *yo* absoluto de Kant? No sabemos si esto podrá hacerlo en virtud de su equivalencia, establecida en los principios lógicos. Mas si ello fuere así, continuemos la pregunta: ¿Cómo *yo* absoluto se torna en relativo? En virtud de qué y cómo se hace compatible la libertad de todos? Mediante pacto? Cuando se obra con libertad, dirá. Y ¿cuándo se obra con libertad? cuando se obra de acuerdo con un principio general. Pero ¿qué principio general de libertad es ese? Preguntas á las cuales deseáramos se diera la oportuna contestación por el autor de la teoría; pero ya que no puede ser, contésteles alguno de los muchos y ardientes panegiristas que el maestro filósofo tiene, y, entonces, ultimaremos las consecuencias. Entretanto basta

que se presente de frente la dificultad suprema que aparece en su teoría, lo mismo para la formación de la ciencia moral que para la del Derecho.

Una vez que Kant tiene formados sus falsos conceptos de moral y de derecho, de ellos deduce la necesidad de armonizar estos dos elementos con la idea de un *ser* que á la vez sea autor del hombre y del mundo, fundamento de la moral y del derecho, moral y derecho que, para complemento del absurdo, funda y establece sin acto que dé lugar á las acciones, como queda probado en los razonamientos antes emitidos.

Inútil será decir que en este último concepto de Kant late la más manifiesta contradicción consigo mismo, una vez que se piensa como absoluto, como infinito y como eterno *ser* que pasará por multitud de evo-

luciones. ¿A qué, pues, esta deducción? ó es para dar comienzo al estudio de las ciencias filosóficas por la Ontología, como ciencia única? qué pensamiento germinaría en el pensamiento de Kant? El de la concepción de un ser *creante* que sin duda existía en él mismo? Es posible y casi seguro; pero debió faltarle valor para esta rotunda y explícita afirmación, y, aterrado por su trascendencia, encomiéndala algún otro más arrogante y atrevido que la formule, deduciéndola de su principio, y al efecto preséntase Ficht, que fundándose en esta conclusión, inicia su sistema, que funda en la pura subjetividad.

Síntesis generatriz del sistema filosófico Kantiano.

Yo absoluto, absolutamente $\left\{ \begin{array}{l} \text{activo} \\ \text{necesario} \\ \text{infinito} \end{array} \right\}$ que contiene

en sí á priori dos ideas $\left\{ \begin{array}{l} \text{subjetiva} \\ \text{y} \\ \text{objetiva} \end{array} \right\}$ adquiridas mediante

dos formas nativas (visiones puras) y correspondientes al $\left\{ \begin{array}{l} \text{espacio} \\ \text{y} \\ \text{tiempo} \end{array} \right\}$ reunidos en la unidad trascendental de la

conciencia que representa la afirmación «Yo pienso» y que es igual á la razón que concibe tres ideas superiores

la del $\left\{ \begin{array}{l} \text{Yo — (Psicología)} \\ \text{mundo y (Cosmología)} \\ \text{Dios — Teodicea).} \end{array} \right.$

Demostración.

Si 1.º el yo es absoluto; si 2.º es absolutamente activo; si 3.º contiene en sí dos ideas *a priori*; si 4.º éstas se unen en la afirmación yo pienso, y si esta afirmación es igual é idéntica al yo absoluto y contiene en sí las tres ideas superiores, de las cuales la última contiene á todas y lo puede todo, éste, objetivo ó subjetivo, noumeno ó realidad, será el de quien dependa la existencia de lo externo, teniendo que acomodar su realidad á la exigencia del pensamiento Kantiano.

Consecuencia.

Mas como en este pensamiento revolotean otros tantos seres que se disputan su poder sin que el pensamiento Kantiano pueda oponerle resistencia alguna—si vale para algo la libertad que defiende—, resulta de aquí que restada cantidad igual á la suma dada, el resto quedará reducido á cero. Así, pues, $\infty - \infty = 0$, que es justamente el valor que puede dársele á la filosofía Kantiana.



II

Continuador del pensamiento Kantiano Ficht, ardiente y decidido discípulo de Kant, pretende corregir á su maestro, formulando su doctrina filosófica sobre la consecuencia que naturalmente se desprende de la crítica de la razón Kantiana. En este filósofo ya no saldrá al paso la cuestión de objetividad; ya no disputaremos, ni disputará nadie, sobre la existencia real del objeto, filosóficamente considerado; ya se verá, el

que haya de examinar fielmente el concepto Fichtiano, en la imprescindible necesidad de no pararse ante los obstáculos que presentan los sujetos y objetos reunidos en tésis; ya la causalidad y efectividad con sujeto y objeto unidos, engendrando un ser que á la vez ponga límites á los dos y á la vez los cree á todos, será abandonado necesariamente y sustituida por otro concepto unitario y trascendental, generador de las ciencias teóricas ó especulativas y las prácticas ó aplicadas, cuyo es el concepto del yo absoluto é ilimitado. El yo absoluto será, pues, el que se nos presente ahora como infinito y contenido de todos los yos del mundo, juntamente con los no yos, como mas adelante veremos.

En la primera clave del sistema, exponiendo Ficht le concepto del yo

absoluto, es enteramente Kantiano: así es qué concebido el concepto del *yo* de Kant, tiénese indudablemente concebido el concepto del *yo* de Ficht. No sabemos que pensar, sin embargo, dadas las consecuencias que deduce Ficht de esta base de su doctrina, y el nombre distinto con que denomina la potencia del *yo*: pudiérase creer que le daba un valor más amplio, una fuerza más poderosa que él denomina actividad absoluta y necesaria, como atributos inherentes al *yo* absoluto-activo—*yo* puro pensamiento de Kant—y de tal manera inherente á él, que sin más impulso ni más agentes que le mueva, con solo su *yo*, causa absoluta, hemos de verle continuar levantando el panteón que cubrirá seguramente los dispersos elementos de su ciencia, desparramados hasta aquí por

el mundo universo. Parécenos tan absurdo é imposible fundar una ciencia entera y acabada sobre el punto fundamental de que parte Ficht, como del que partió Kant; y aún acaso se acerque más al formal error, una vez que Ficht inicia la cuestión de fundamentación de ciencia bajo un concepto unitario que al fin fué reconocido solo implícitamente por su maestro y predecesor.

La afirmación anterior necesita ser probada, y vamos por consiguiente á examinar el absoluto yo de Ficht con su actividad absoluta, necesaria é infinita, con el respeto que nos merece este pensador, que suponemos animado acaso de los deseos que siempre tiene el amante del saber. Quisiéramos discurrir con lógica y sin exageración de términos en la consideración del absoluto, sobre quien

creemós que Ficht razonó creyéndose solo y único en el mundo, porque en otro caso ó lo concibió fuera de la esfera del mundo real ó dentro de ella. Si lo primero, relativase á sí mismo; y si lo segundo, relativado está—valgan los términos de relatividad y relativado—. En efecto: considérese como quiera el yo absoluto, al pensarse como tal, tiene que recaer esta su actividad sobre sí mismo, siendo por consiguiente algo lo que es objeto de actividad pensante. De modo que si no quiere suponer Ficht que salió *él* y su *yo* de la nada—con lo cual á la nada quedaría reducido—(ex nihilo nil fict) debe admitir ese aliquid; mas este aliquid, aun fuera del mundo real,—si esto pretendiera Ficht—debió tener su existencia causada por otro *algo*, superior á aquel, que, con un purísimo acto, le diera el ser y lo

creara, siquiera fuera como ente de razón. Pues bien: colóquese Ficht en este punto y vea si, despues, puede continuar llamando absoluto á su yo respecto de todo. Aun puede llegarse al mismo punto de término por otro medio que, á nuestro juicio, es tan valedero y firme como el anterior para destruir la tesis capital sobre que Ficht funda su filosofía. Los yos todos que existieron antes que el yo Fichtiano debieron estar dotados sin duda alguna de la misma cualidad que el suyo, pudiendo por consecuencia reclamar para sí, con mas derecho que Ficht, el privilegio de semejante invención y la gloria con que Ficht pretende ceñir su frente y adornar su diadema.

Mas lleguemos al primero en orden á la existencia y preguntémosle tambien si se creó á sí mismo ó si

creándose, como pudiera imaginarse Fichtiamente, recaía ya sobre algo su acción; y si, pues, recaía sobre algo, díganos cómo puede considerarse absoluto en orden á la existencia, y aún en orden á la potencia— que todo este puede desprenderse con verdadera y rigurosa lógica—; puesto que, por otra parte, si pensándose su yo absoluto habia de crearlo todo, como mas adelante nos dirá Ficht, es de creer que esté en potencia, no solo respecto de lo que en sí es, sino respecto de lo que ha de ser despues; así es que si la potencialidad ha de decir relación á algo, esto es, á aquello sobre que ha de obrar, produciendo su obra y operación, es claro que lo absoluto del yo de Ficht destruiráse por sí mismo. Pero en donde se ve con mas claridad la imposibilidad es en la in-

compatibilidad con los demas entes de razón que se encontrarán en el mismo derecho que el ente racional de Ficht para pedir para si la absolutividad y multiplicidad frente á los múltiples yos de entidad racional Fichtiana absoluta á la que perfectísimamente podrán disputarles poder y fuerza. Así es, sin duda: si nosotros parámos mientes en los yos racionales que nos imaginemos con existencia independiente de lo real y material, veráse que cada uno de estos dirá de si lo mismo que asegura Ficht, esto es, yo soy absoluto en mi existencia y lo puedo todo; mas frente de mí hallo otros yos á quienes tengo que atribuir la misma cualidad de absolutos, pudiendo por lo mismo oponer su existencia á la mia; luego ya tengo que decir relación en el ser á otro; ya tengo un ser que limita el

mio; luego yo absoluto igual á otro yo absoluto tambien, pero éste puede oponerse y disputarse la existencia hasta la destrucccion, siquiera sea racionalmente; luego ó todos son considerados relativos con relación á otro ser de categoría distinta, ó hay imposibilidad en fundar ciencia sobre esta base de suyo quebradiza y poco durable, como lo es el «Cogito, ergo sum», que es el principio de donde se deducen las afirmaciones Fichtianas y Kantianas, pero elevadas aqui á la categoría de absoluto, absoluto ficticio que engañará fácilmente al incauto que no se tome la molestia de razonar un momento sobre él, discurrendo siquiera sea lo menos trascendentamente; pero no al que, con alguna diligencia, ayudado del escalpelo de la lógica y metafísica investigue cada uno de los puntos

que propone el filósofo para la fundamentación de su Filosofía, en la que se atropella lo mas sagrado de la Ontología, convirtiendo lo absoluto en relativo, lo relativo en absoluto; lo necesario en contingente y lo contingente en necesario, todo con el fin de llevar á cabo una empresa, que, si bien á sus autores le parecía gigantesca, no era otra cosa que reunión de ruinas de razones Germanas á ruinas—muy viejas—de razones Védicas y Egipcias. Tampoco puede entenderse cómo Ficht pretende levantar su obra del yo absoluto, si considera á éste existiendo dentro del mundo, real como la existencia del mismísimo Ficht. Verdad es esta que no necesita de grandes esfuerzos para ser demostrada, en razón á que lo que existe en el mundo, y por ende el mismo mundo, recono-

ce, al modo que se demostró en orden á los entes de razón, una causa que diera existencia á su ser. El yo absoluto de Ficht, por otra parte, ejerce su acción dentro de este mundo real y existente; de donde en todo caso la consecuencia que lógicamente podría deducir es que él hubiera sido creado por la fuerza, activa siempre, de este ser en que él se movía, en su propio ser, «a se ipso movens»; porque reclamar para él el poderío de traspasar el límite de lo racional y lo ideal, produciendo así el que había de ser habitado por él, cuando se pensara con su cuerpo, ocupando un espacio en el mundo, sería tanto como añadir al absurdo que se viene combatiendo otro absurdo mayor, no menos digno de figurar en las páginas de sus sueños y sus delirios. Pero por la fuerza que

él pudiera suponer á la inmensa mole, que Ficht se echa sobre su actividad, no puede ser creado en manera alguna su yo en virtud de proceder éste de la materia que se mueve, pero con incapacidad de producir otra cosa que lo que se puede considerar en sí limitado, relativo y creado además, ab origine, por otra causa superior, por la razón que ántes queda apuntada.

Ademas Ficht no dejaría de ver seguramente el círculo en que se encerraba, viéndose en la necesidad de recibir su existencia del mismo á quien él pretende dársela. Si, pues, no puede explicarse, como en efecto no se explica, lo absoluto é ilimitado de su yo, imposible que sobre él pueda fundar su sistema de Filosofía, tan individual, por otra parte, como el individuo mismo y el espíritu que

la anima, aunque su autor la llame absoluta y síntesis de cuanto el yo activo pueda concebir. Mas bien pudiera denominarse su sistema enciclopedia patológica con carácter psicológico; de menos valor por consiguiente que el impulso de fuerza de su autor, si bien se intentó exponer siempre con pretensiones de mucha mayor valía y trascendencia.

Supuesta la existencia de Ficht con existencia hasta ahora absoluta é ilimitada, quédanos, á más de lo dicho, un argumento contra esta misma supuesta existencia en virtud de encontrarse fuerzas opuestas y las cuales no tiene derecho alguno para destruir. Una vez que Ficht, en el orden de la existencia, se encuentra con seres iguales, tendrá que reconocer su valor igual é igualmente absolutos é ilimitados, teniendo él á

la vez que poner un límite que le imposibilita para seguir adelante en su empresa. Mas él, sin embargo, pasa por todo, todo lo deja atrás, y sigue en la exposición. Ya lo veremos en cada uno de sus términos y tendremos lugar de oponer razonamiento á razonamiento, prescindiendo del ropage hermosísimo con que viste á su decantado yo capaz de cautivar —alguna vez— al mas amortiguado en sensibilidad, fijándonos, muy principalmente, en la necesidad é infinitud que le atribuye, viniendo á constituir estas dos cualidades en su sistema los dos hermosos florones con que Ficht ceñía su levantada y espaciosa frente, y bajo los cuales agítanse el cúmulo de errores que más adelante se irán anotando en el trascurso de la exposición de su doctrina filosófica.

Yo absoluto, ilimitado y activo con actividad necesaria é infinita, dice Ficht. Ya vimos lo falso del concepto de absoluto é ilimitado, y réstanos ver en tésis general el cómo entiende esta actividad necesaria é infinita que supone en su yo.

Cuando Ficht nos habla de necesidad, ni el concepto de ella podemos siquiera deducir nosotros. Y á la verdad que de cualquier modo que estudiemos el yo absoluto queda en nuestra razón una especie de nueva razón que lo cubre y no deja ver la clase de necesidad que se le atribuye por su autor; y mejor parece que solo forma este concepto en su solo pensamiento, suponiendo á su *yo* solo como *yo* con fuerza creatriz; pero como esto no puede ser y nosotros hemos demostrado antes la relatividad del yo que Ficht llama absoluto,

despréndese, desde luego, que la actividad del yo absoluto solo se podrá concebir en sentido relativo, esto es, como contingente, lo mismo que cuantas existencias pueda considerar el reflexionador atento al someter á su estudio los elementos que integran el mundo entero. Esta verdad, *á priori* demostrada, demuéstrase tambien *á posteriori*, habida consideración de la desaparición—del teatro de las existencias—del yo absoluto de Ficht. Díganos el filósofo: si era de necesidad que el continuara su actividad, ¿porqué obedeció al que le mandara dejar de existir? porqué no resistió sus mandatos é imperó sobre él?

Inútil nos parece, por otra parte, detenernos en demostrar la falsedad del término cualitativo de infinitud, de que nos habla Ficht, apuntados

los razonamientos anteriores, puesto que lo relativo es contingente, lo contingente mutable y lo mutable, finito y cercado de seres, que, infinitos tambien, le rodean por todas partes y por todas partes le limitan. Quedan pues, apuntadas las ideas y juicio que nos merece la doctrina de Ficht en tésis general respecto de este punto. Réstanos examinar cada término concreto de exposición y anotar, por partes tambien, las exactitudes é inexactitudes que, á nuestro juicio, hallamos en la doctrina filosófica de Ficht.

Dice el filósofo: Arribar á la cúspide de la ciencia por el conocimiento del objeto nos es imposible, dada la imposibilidad metafísica en que nos encontramos para llegar al verdadero conocimiento del mismo: una sola noción nos queda para que no nos

declaremos vencidos y desde luego confesemos nuestra impotencia, y esta es la del conocimiento del sujeto por el sujeto mismo. Aquí parécenos que Ficht se separa del verdadero camino para la adquisición del conocimiento, (si bien implícitamente se vale del mismo razonamiento que el que se emplea para la elaboración del concepto conocer, esto es, del elemento subjetivo y objetivo) en virtud de lo cual estudia al yo como sujeto y objeto simultaneados y revestidos de las dos formas bajo un principio de unidad superior. En efecto, dice Ficht, la noción que nos resta examinar es la del yo, que, afirmándose, se da á sí mismo la existencia, independientemente de todo y libre de otra cualquiera relación que pueda concebirse. No quisiéramos repetir conceptos científicos, de que ya

hemos hecho mérito, al refutar la ciencia Fichtiana, en virtud de esta afirmación suya que acabamos de exponer. Ya queda anotado lo que es el yo absoluto y la imposibilidad de su existencia y seguiremos ahora en lo mas esencial de su doctrina filosófica. Para la formación, no ya de la ciencia, sino de un concepto cualquiera que quiera elevarse á la categoría de tal, exíjese siempre un sujeto racional y un objeto sobre que obra la racionalidad, en virtud de la cual se establecen las relaciones que necesariamente deben existir entre el sujeto que razona y objeto razonado.

Veamos, pues, ahora si en el sistema Fichtiano y sus razonamientos —impropiamente llamados así si no se encuentran los términos dichos— aparecen estos términos indispensa-

bles para la fundamentación de la ciencia, porque sino no podrá nunca salir de su propia actividad, desconociendo por consecuencia hasta los objetos sobre que se propone discutir, mediante su absoluta actividad; y, aún considerándolos, probaremos que no hay posibilidad de concebir el yo absoluto de que nos habla, ni la ciencia que nos propone. Veámoslo: Cuando Ficht se afirma como yo existente que se crea á sí mismo, en virtud de su absoluta actividad, y, poniéndose como tal, ocúrrenos, entre otras cosas, pensar si se habla á sí mismo como activo, bajo el solo aspecto de actividad; porque en este caso quedariáse como sola actividad sin yo, y sería para él imposible pasar del concepto actividad, á mas de que tendriáse que concebir como actividad sin sujeto, como actividad no

activa, y como frío é inmóvil cadáver, incapáz de ser animado por nada, una vez que á la nada podría perfectamente quedarse reducido. Y al efecto: actividad sola se afirma sin salir jamás del monismo que lleva consigo esta afirmación, cuando se la hace generadora de todo. Mas es evidente que Ficht no puede prescindir—ni prescinde tampoco—de su existencia, cualificadora de su actividad, en cuyo caso ya se dualiza en sí mismo—sin dejar de ser uno, según parece, pero ya se verá la igual existencia que tiene que reconocer á su yo existente y el valor igual al de su actividad que de ella tiene que predicar—, refiriendo á la actividad la propiedad indiscutible de la existencia, de la cual debía ocuparse en primer término, predicando por ende la actividad de la existencia antes

que la existencia de la actividad—si bien no se afirma así esplicitamente en el sistema Filhtiano, dedúcese claramente de sus fundamentales aserciones sin que deje lugar á la mas pequeña duda—, para cuya referencia es indispensable, es absolutamente necesario un verbo, aunque sea el sustantivo, en virtud del que se establece relación entre el yo absoluto existente y el yo absoluto y absolutamente activo.

De modo, que segun esto vése relativado—Condicionado de Kant—por la actividad y ésta por aquel, pudiendo deducir que del mismo modo que genera este término cualitativo del yo, se podrá generar otro y otro y mil, una vez que las existencias y las cualidades atributivas pueden multiplicarse indefinidamente. Ya por consiguiente podremos asegurar

que para Ficht, como para todo filósofo, es necesaria la admisión en su doctrina de los pronombres personales tú y él, lo mismo en singular que en plural, estableciéndose la necesaria relación que tiene que haber entre ellos. Pero dirá Ficht: Convenido que admitamos en nuestra doctrina y reconozcamos en nuestro pensar la existencia de estos pronombres que ni el uso común ni el científico puede rechazar; mas nosotros los concebimos con existencia una y entera, radicando en nuestro yo propio—y exclusivo podía añadir—. Está bien: pero, concebidos en totalidad y como amasados los unos con los otros con existencia, seidad y actividad absoluta, creemos ver en cada término existencia de razón—y real—en cada uno de ellos. Y lo que es más, no puede menos de ver-

se esta existencia entre ellos, relacionada y relacionadora á la vez con el mismo valor, con la misma fuerza y potencialidad, puesto que cada uno de ellos es adecuado, digámoslo así, el uno por el otro, resultando por ende la igualdad consiguiente entre término y término, de tal manera que el yo absoluto será igual siempre al término existencia absoluta; igualdad absoluta; igualdad actividad absoluta. Mas siendo cada término igual y pudiendo ser opuesto entre sí, destruiránse—lucha grosera que imita á la que se establece entre los principios del bien y el mal en los pueblos indios—los unos á los otros. Hay más: como estos términos en unión engendran y crean á la vez otros seres, que son iguales á ellos, podráse desde luego asegurar que la lucha continuará absoluta é infinita-

mente, dada la infinitud de seres y su absoluta potencialidad; pero esta infinitud y absolutividad en cada uno de los seres, infinitos también,—politeísmo y panteísmo unidos—camina á la destrucción, luego lógicamente podrá concluirse que, así como Kant por la negación del yo puro cae en el excepticismo, también Ficht por la destrucción de todos camina al nihilismo, que tanto vale como excepticismo, y que, á no dudarlo, está llamado á ser la fiel encarnación moderna de aquél por éste.

Así se suceden los errores en Filosofía y así se patrocina el mal en su propio origen y razón de ser.

Para que no se quedara sin representación cada una de las consecuencias que naturalmente se deducían al exponer el pensamiento Kantiano,

imitando Ficht á Kant, afirma que en su yo tienen existencia todas y cada una de las formas por su propia actividad: de modo, que si los términos que antes hacíamos iguales á su yo por rigorosa y justa lógica están todos comprendidos en masa en su yo absoluto, éstos podránse multiplicar al infinito y el infinito estará contenido á su vez en el yo absoluto infinito de Ficht. Afirmación en que de nuevo aparece lozano y robusto el indiano panenteísmo, que multiplica los Dioses infinitamente, y los cuales por un retorno de su infinitud, compréndense mutuamente los unos á los otros sin que quede alguno que deje de ser representado con los mismos atributos que se concibiera al que es como la generatriz de la existencia—yo absoluto—activo de Ficht—de todos los

que reciben de él su impulso y su vida encerrada—por no sé qué encantamiento—en el mismo yo activo-absoluto que se la comunica—fetiquismo repugnante y odioso, puede deducirse de aquí, despreciable y desdeñoso para todo filósofo—por retorno obligado, merced á su superioridad. Pero deduzcamos la consecuencia que se desprende del razonamiento propuesto. Si Ficht, como queda dicho, no puede concebir yo absoluto-activo sin relación, y si la establece y acepta en los términos tan extensos que quedan expuestos, y si esta extension es la extension de su yo al que igualan cada uno de los de que se hizo mérito, véase con cuánta razon decíamos nosotros ántes, y repetimos ahora, que no es posible, no ya solamente constituir y fundamentar la ciencia en sentido

general, si que tampoco bajo ningún término concreto, puesto que resulta oposición y contrariedad entre todos los miembros en virtud de la igualdad cualitativa y cuantitativa de los que multiplicadamente bullen, destruyendo sus mútuas acciones y aniquilando su furiosa y enérgica actividad. Le falta que la concepción de cada uno de los términos sea efectiva para formar juicio; y, si se quisiera concebirlos al modo único que pueden concebirse en su doctrina, parecenos que, faltando su primer término yo absoluto, por imposibilidad de relación é imposibilidad para establecerla despues en virtud de la infinitud y absolutividad del término relacionado, resultaría siempre imposibilidad metafísica, porque entre infinitos y absolutos iguales no puede haber relación alguna, puesto

que los mismos términos dejan de ser relativos y establecen lucha, como es natural, por la existencia. Sigue Ficht sobreponiéndose á todo género de imposibilidades. El yo absoluto tiene en sí una actividad, dice, absoluta tambien, necesaria é infinita que es como la fuerza creatriz que más tarde veremos que *pone* al mismo yo. Esta actividad, decimos nosotros, obrará sobre algo que sufra, esto es, que resista á la fuerza de su acción, la cual machacará, primero gradualmente, para despues dar un golpe fuerte que se acerque al infinito con el ¿laudable? fin de vencer el obstáculo rudo y tenáz que se le presente y el que solo cederá cuando por un efecto de la actividad infinita sea traspasada y magullada su resistencia, *poniéndose* despues otra vez, pasado el saetazo magullador,

en virtud de su mismo poder al que igualmente volverá á oponerse la absoluta actividad, que otra vez vencerá en la lucha, estableciéndose así una lucha de oposiciones entre potencia agente y potencia resistente que dará por resultado, dentro del sistema Fichtiano, nada menos que la fuerza creatriz y por ende la posición de cuantos seres puedan concebirse,—lo cual tanto vale como decir que producirá la creación de cuanto hasta ahora viene maravillando al pensador sabio y creyente que reconoce la imposibilidad en que el hombre se encuentra para crear un solo átomo--finito con las imágenes y las ideas en las cuales á su vez crée él que está contenido el mundo exterior todo, sujeto á esa serie de actividades que golpean con frecuencia, mejor sin tregua ni descanso,

las unas sobre las otras en virtud de su propia actividad, esparcida por cada uno de los mas pequeños átomos, en donde los golpes serán mas llevaderos. Curioso sería ver una actividad tan poderosa aplicada en todos los sentidos y en todos venciendo resistencias vibratorias, que al ser vencidas, dieran sonidos diversos, que cautivaran nuestros sentidos hasta el extremo de ocasionar el éxtasis en que suponemos á Ficht cuando hacía las afirmaciones que preceden—segun cuyo poco común estado del espíritu fácil es creer que la inteligencia Fichtiana llegara á descubrir los mas ocultos secretos de la naturaleza, que á Dios plugo ocultar á los demas hombres, para que el mérito de Ficht fuera mayor y resaltara más su poder, si no se supusiera él mismo con esencia y atri-

butos divinos; que equivalente es esta conclusión en que le suponemos á la doctrina que él defiende y afirma —. Examinemos esta actividad necesaria é infinita, que supone Ficht, obrando opuestamente para ser así origen de las imágenes y las ideas en que está contenido el mundo exterior entero.

Apuntadas quedan en la idea general del principio Fichtiano algunas razones contra la actividad necesaria é infinita de Ficht. Referencia haremos, por consecuencia, á aquellos principios, y de ellos y de las razones indicadas deduciremos argumento en contra de las razones que alega Ficht en este punto.

Quisiéramos saber en dónde encuentra fundamento el discípulo de Kant para hacer á la actividad absoluta causa generadora de todo; por-

que, á la verdad, haciendo los esfuerzos de que es capaz nuestra inteligencia, no podemos encontrar ese principio en que fundarse pueda la existencia de esa actividad; no encontramos el sujeto de ella y ménos aún el origen del mismo sujeto.

Discurrimos sobre el yo absoluto y no podemos afirmar en manera alguna que, en oposición éste con el no yo, tiene, sin embargo, un punto de contacto, resistente y que obliga al yo á desarrollar una fuerza absoluta y que vence sucesivamente cuantos *no yos* se le presentan en las diversas direcciones en que vá colocándose el yo y que pueden llegar á ser infinitas. No encontramos su fundamento decimos, porque sale al paso en el primer momento la siguiente cuestión: el yo absoluto ¿se pone á sí mismo, afirmándose como exis-

tente? Y no solo esto, sino que despues, enfrente del *no yo* ¿necesita desplegar una fuerza—actividad que Ficht llama absoluta y necesaria en el primer momento de su aparición— para oponer á éste y vencerle, resistiendo los efectos de una fuerza que camina al infinito por via tambien infinita? Estas cuestiones, que saltan á la vista, nos ponen desde luego de manifiesto la imposibilidad en el origen de esta actividad al modo que la concibe Ficht, incurriendo en una série de contradicciones, no consideradas como tales por él, porque en otro caso intentára librarse de ellas y de la imposibilidad en sus propios intentos, tratándose de la exposición de una verdad. Así es, pues, que, suponiendo la existencia del yo absoluto y absoluta actividad, podremos asegurar que mientras no

se presente clara la generación de uno y otra, ni ésta ni aquél serán concebibles como absolutos en manera alguna, y si al fin fueran concebibles, vendrá á resultar un sujeto sin acción ó una acción sin objeto donde actuar, puesto que ninguno de los dos se sometería el uno al otro, para desempeñar la función de actor unas veces, apareciendo otras como el objeto sobre quien hubiera de recaer la alternativa acción—por acuerdo convencional—ora en el orden físico, ora en el metafísico; que en los dos órdenes es necesario suponer esta convención y acuerdo mútuo. Así es que, presentándose ante nuestra razón un sujeto que no sabemos si debe su existencia á la misma actividad—de que pudiera ser sujeto—y cuya actividad puede considerarse como sujeto del sujeto exis-

tente, pudiendo, justamente y con arreglo á lógica, dar igual valor á una y otra, esto es, equipararlas al infinito, que al serlo las dos podránse destruir por opuestas y contrarias. Y como no hay imposibilidad para formar este juicio, sino por el contrario, verdadera posibilidad metafísica—dada la imposibilidad, en orden á la existencia, de dos seres infinitos, debe, á nuestro entender, valer la anterior consecuencia. Si se confesara y reconociera la finitud y relatividad, que es lo que piensa la verdadera Filosofía, más fácilmente podría Ficht elevarse á gerarquía superior, y en cuyo caso se habría evitado el que se le pudiera argüir en contra de su tésis, que no pasa de la categoría de supuesto gratuito, supuesto sobre que no puede descansar la ciencia filosófica.

Por otra parte, si Ficht quisiera huir esta conclusión y cubrirla con la existencia por sí en la oposición del no yo frente del yo, podriasele argüir diciéndole: que la actividad absoluta no puede reconocer por generatriz á los no yos que son creados por ella misma, en cuanto que produciendo las ideas y las imágenes—serie de no yos que contienen el mundo exterior entero,—que es lo que, según él, constituye el mundo, éste debe ser posterior y no anterior á su unión.

No puede, pues, concebirse la existencia de la actividad como producida por el yo absoluto ni por los no yos relativos; de donde podráse concluir: el absoluto yo, la actividad absoluta y los relativos no yos son otros tantos seres que deben reconocer otra causa con la verdadera

propiedad de la absolutividad é infinitud y aún de la misma necesidad.

Dadas las anteriores conclusiones, muéstrase claramente la sin razón con que se denomina necesaria é infinita la actividad del yo Fichtiano.

Así es en efecto: si el llamado por Ficht yo absoluto es absolutamente relativo con relación á sí mismo, en la propia existencia considerado, puesto que el uno se condiciona al otro, se podrá afirmar de él, ó mejor de cada uno de los dos aspectos en que nos lo presenta, en su aspecto absoluto y relativo, que es enteramente contingente, no pudiéndose por ende dar el uno al otro la existencia, á no ser que quiera dar el yo absoluto otra prueba de su relatividad en la impotencia para la no existencia de lo que la recibía de él mismo y sobre quien recaía la afirmación

de *yo me afirmo*, luego existo—principio puro de Descartes—. En cuanto á la supuesta infinitud del yo ¿qué nos queda, despues de examinados los absurdos que se seguirían, qué nos queda sino es «pena, dolor y pesadumbre,» como diría uno de nuestros más celebrados poetas, refiriéndose á otras materias? Nada, absolutamente nada sinó es el embolismo de todo lo fundamental, perturbando y hasta anulando el buen sentido del más severo filósofo, porque efectivamente, si el yo se limita primero, para despues limitar á la actividad, y los dos, actividad y yo, lo hacen por sí mismo en sí y recíprocamente el uno á la otra y ésta á aquél, resultará perfectamente imposibilitado cada uno de los dos términos para predicar de sí la infinitud; y si pudiera predicarse, como

lo deseara Ficht, hallaríamos clarísima imposibilidad para la formación del más ínfimo de los conceptos en razón á la incompatibilidad entre las dos propiedades que se predicán de un mismo sujeto.

Continúa Ficht sus investigaciones imaginarias y asegura que el *yo absoluto y absolutamente* activo al poner en ejercicio su cualidad atributiva, vé como un torbellino de seres, todos comprendidos en él, según creemos, y los cuales por una serie de oposiciones, inconscientes en este primer momento, producen ó crean, según su propia expresión, las imágenes y las ideas, en las cuales está contenido el mundo exterior entero y completo con sus leyes, que no vienen á ser otras que las que le quiera señalar la actividad Fichtiana, gobernadora, por lo visto, onmi-

potente y de diligencia y tino exquisitos é innegables. Y aún hay más: como el Fichtismo torna lo absolutamente finitivo en absolutamente infinito, podrá continuar su actividad, por la misma serie de oposiciones, poniendo una serie de infinitos comprendidos á la vez en su eterna actividad é infinitud, tan atrevida como arrogante, como lo demuestran las frases en que, con desmedida arrogancia, proponía la gran obra de la creación del realmente absoluto *Ser* ¡desdichada soberbia, de qué insensateces da testimonio! ¡Inaudito ejemplo de poderío y engrandecimiento racional-humano, atribuirse él mismo fuerza capaz de oponerse á la fuerza Suprema, creando, sin duda, en esta oposición, la idea y la imágen de *Dios*, palabra vacía de sentido real, para él, y reducida á la

imágen ideal, resultante de la oposición de dos fuerzas!

En todas y cada una de las tésis presentadas por Ficht, prescindiendo de los errores de principio, pueden señalarse puntos contradictorios, multiplicándose éstos á medida que él multiplica las aserciones y pruebas, viniendo á constituirse de este modo una creación de contradicciones, semejante á la que él atribuye á su propio *yo* en *absoluta* actividad. Así es á no dudarlo, como se irá notando en lo que resta de la exposición de su doctrina, dando comienzo por la afirmación que acabamos de oír de boca del mismo filósofo.

La actividad, dice, necesaria é infinita crea las imágenes y las ideas. Mas no sabemos qué entenderá el filósofo por creación: si entiende la producción de la nada, «productio

ex nihilo», en manera alguna podrá suponer verdad en su gratuita afirmación; y si entiende por tal creación la *posición* real de las imágenes que supone y las ideas, tampoco es concebible, porque en uno y otro caso, algo preesiste cuando él afirma, una vez que tiene en sí mismo la *actividad* y su *yo*, que según él, se considera en oposición con los demás *yos*, *infinitos* concebidos en su misma actividad, brotando de este modo las llamadas imágenes é ideas por virtud, no de su actividad, sino de la realidad existente, del *yo* y no *yos*, que él intenta sean creados por él cuando realmente en ellos reside la efectividad de seres. ¿Cómo, pues, quiere el filósofo que se llame creación la simple producción de mútuas relaciones ya existentes? ¿Cómo quiere llamar crea-

ción á lo creado? y ¿cómo quiere que lo ya creado se torne en creador con potencialidad infinita? Bien que todos estos interrogantes debió hacérselos á sí mismo, siendo desatendidos por él, en virtud de la poderosa intuición que tenía de la fuerza infinita de *su yo absoluto-activo* y habida consideración del convencimiento que él mismo debía llevar consigo de que no se podía menos de ver en la construcción de la ¿ciencia? algo que quedara por explicar—aunque su preevidencia fuera absoluta—, para que de esta manera, sobre ésta, que podemos llamar ¿clave? se pudiera cimentar en cada término—desconocido—otro monumento iluminado por una inteligencia gaseosa, capaz por sí sola, una vez inflamada, de poner en claro los misterios de la naturaleza entera, acusada acaso de

torpe, cuando ésta, por un solo impulso, desconocido sin embargo de Ficht y sus adeptos, ponga un obstaculillo, que, si bien nimio, deje eclipsada y sin luz la luminaria encendida por esa fuerza tan poderosa ¿como caña agitada por el viento? Continúa Ficht afirmando: que el *yo*, creando, mediante su *actividad absoluta*, las imágenes y las ideas, ni conoce ni siente éstas, sino que son como empujadas ó tropezadas por su actividad. Mas es para nosotros inexplicable la manera de obrar de la actividad de nuestro filósofo. Porque si su actividad es verdadero sujeto de la acción ejercida para su obra, por lo ménos sentirá la fuerza que se le opone á su potencia, como resistencia, vencida sólo por un impulso que necesariamente tiene que recaer sobre el objeto

de pasividad, siquiera sea para darse cuenta el yo de su acción, porque en otro caso pasaría desapercibida, sin que se manifestara la oposición ú obstáculo que se le oponía, deteniéndole en su vuelo, de más rapidéz que la expansión instantánea que produce el choque de dos cantidades de electricidad positiva ó negativa, dirigida en opuesto sentido.

Así es que según la aserción Fichtiana, ó las imágenes y las ideas son sentidas por la actidad del *absoluto-activo yo*, ó nó: si lo primero, carece de fundamento la anterior afirmación, como todas, gratuita; si lo segundo, despréndese desde luego que no hay facultad cognoscente ni sentiente en el que supone sujeto poderoso en quien se contienen todas las nociones de las ciencias en todos y cada uno de los órdenes, porque él

es en quien, como en Océano incommensurable, residen todos los sujetos y objetos cognoscitivos. Por otra parte no tardaremos en oír de nuestro Ficht, el que ahora niega que se sientan las imágenes y las ideas por su actividad absoluta, despues de lo que ya oímos sobre la afirmación de su *yo*, que, afirmándose, (1) se conoce y siente como existente; y aún hemos de oírle más: hemos de oírle afirmar de nuevo en la conclusión de su sistema que el *yo* siente que él es *infi-*

(1) «Hac activitate necessaria imágenes creantur, et ideæ quibus exterior mundus continetur, quin tamen to ego creans vel eas vel se agnoscat ac sentiat. Sedquum in has ideas impingit tó ego in se reflexione redit»...

S. Tongiorgi. Instit.^s filosof. pars Teológica. pag. 369.

nito: «tó ego», dice Tongiorgi, reproduciendo la afirmación Fichtiana, «*sentit se esse infinitum.*» Si, pues, esto es así, díganos el filósofo cómo puede explicar esta contradicción manifiesta que aparece en la negación primero de lo que concede despues, y las cuales dos afirmaciones vienen á ser fundamento capital en la constitución del infinito. Imposible explicar estas dos tésis contrarias, cuyas son las indicadas, y mucho más imposible aún que el sustentante de las mismas no viera la destrucción de los dos asertos, en virtud de los cuales *conoce* y *no conoce*, *siente* y *no siente*, *contiene* y *no contiene* su *yo* todos y ninguno de los *yos* y *no yos* concebibles—fenómenos referibles por él á la simultaneidad—¿ó es que el filósofo se encuentra desde los comienzos, y en

medio de ese torbellino de vientos encontrados, con fuerzas que neutralizan la suya, dejándola reducida á la inacción sin que pueda moverse en ningun sentido y aprisionada, al mismo tiempo, lo llena todo, sintiéndolo y no sintiéndolo en virtud de otra neutralización semejante á la antes indicada? Nada tendría de particular que Ficht se mostrara como el *Supremo* é infinito busto en donde tropezáran y empujáran al mismo tiempo todas las imágenes y las ideas, *petrificándose* en él, y participando á la vez de su infinitud, grabándose *superpuestamente* las unas sobre las otras sin que se dejasen sentir por ser una misma cosa con él. Embrollo semejante bien autoriza para pensar que Ficht se entró en laberinto cuya salida debió perder de vista. Cuando pensó se-

mejantes cosas bien puede asegurarse que abundaban mucho para él los misterios naturales, misterios que para el buen sentido dejan de ser tales porque reconoce que nunca los podrá mostrar con claridad; y seguramente que si Ficht se hubiera fijado desde el primer momento en el verdadero concepto de causa y efecto, espíritu y materia, absoluto y relativo, necesario y contingente y tomara todos y cada uno de estos conceptos en el sentido que los toma la sana y recta metafísica, ni le pareciera laberíntico el asunto que embrolla, ni mostrara afirmaciones por ende tan laberínticas y embrolladas; que esto que muestra en su doctrina es lo que nos hace creer que procedió laberíntica y embrolladamente en la senda que emprendiera, siendo causa de males sin cuento este su

error en el pensar y en el decir, dando palo de ciego á las mas claras y sencillas verdades de la Filosofía.

Parécenos que el filósofo pone límite á nuestro razonamiento, diciéndonos que ese primer momento, como si dijéramos intuitivo, que él considera en la ciencia no le coloca en condiciones de asegurarse de sus cogniciones y sentimientos; de modo que solo puede dar razón de su existencia por empujes y tropezones de unos seres con otros; por consecuencia que esta dificultad desaparece en el momento que el *yo* reflexiona. ¡Inocente respuesta! Ya lo veremos.

El *yo absoluto-activo* en esa inmensa multitud que constituye uno de los términos capitales de la ciencia y con esa confusión indistinta de cosas, diría Ficht, reflexiona el *yo*

absoluto, dice, y, reflexionando, vése en la necesidad de considerarse en posición formal y real—afirmación primera en virtud de la que él se cuenta ya como existente—, haciéndole decir de sí mismo *yo soy yo*. Mas hé aquí que hasta ahora encuéntrase solo Ficht con existencia conocida y pone su actividad en movimiento—no sabemos en dónde producido—consigo mismo y saca del fondo de su conciencia, y sin conocer ni sentir las imágenes y las ideas, de que antes hicimos mérito, y que aquí constituyen el fundamento de su segunda afirmación, consistente en asegurar que todo lo que no es *yo* es *no yo*. Y considerando, á lo Ficht, que imágenes é ideas son el fruto de su actividad y las cuales constituyen el mundo entero, éste será el *no yo*, colocado frente á

frente del *yo* de Ficht, que tendrá que multiplicarse en tantos *yos* cuantos no *yos* integran el universo todo. Pero no importa: la primera afirmación, *yo soy yo*—tésis—nos dará el fundamento de la segunda, todo lo que no es *yo* es *no yo*—antítesis—, y las dos unidas *yo* y *no yo*—síntesis—y estos términos nos suministrarán cuantos elementos se deseen para la solución de los argumentos que puedan oponerse.

En cada uno de estos términos, expuestos ya al tratar del *yo absoluto* é ilimitado, podríamos encontrar nosotros el punto más importante de las contradicciones en que nos parece que vuelve á incurrir Ficht, discutiendo sobre el modo de crear las imágenes y las ideas, contenido del mundo todo. Podríase creer que en pleno sistema tratara de probar el

pensador Ficht con alguna más claridad y con alguna más lógica; pero hállese nuestro espíritu en una triste decepción y continuo desaliento al verle insistir siempre en el mismo argumento para probar la misma verdad; así es que siempre nos salen al paso las mismas dificultades, que, aunque se prestan á distintas soluciones, al fin siempre son las mismas manifiestas contradicciones. En nuestro juicio es imposible la conversión del *no yo* en *yo*—respecto de un mismo sugeto como supone Ficht—y la de éste en aquél, anulándose por ende ese término unitario, contenido á la vez de los dos, *yo* y *no yo*, caos misterioso en donde arroja Ficht cada uno de los conceptos que, tratándose de la ciencia entera y una, se le presentan para él como otras tantas síntesis, pro-

fundos abismos, cada cual, en donde se zambullirán los absolutos, los infinitos y los aspectos de fuerzas poderosas y amenazadoras. Son efectivamente inconvertibles el *yo* y el no *yo*, puesto que el uno es la causa—potencia, fuerza—y el otro lo causado—resistencia, fuerza que opone—.

Si, pues, el uno es la causa y el otro lo causado, aunque la primera, esto es, la actividad de Ficht, lo deseara, por lo mismo que recae sobre un objeto igual y opuesto, en el hecho de serlo, no puede concebirse la conversión, aún considerándose el uno respecto del otro como creador respecto de criatura. Y si pretendiera eludir la dificultad, añadiremos que no vale el efugio á la razón de ser contenido el mundo en el *yo activo* Fichtiano; porque si bien en

concepto racional pudiera pasar— aunque absurdamente— en el racional—real no cabe esta huida, una vez que se trata de convertir en absoluto un término que realmente está relativado, un término finito en infinito, un término contingente en necesario. ¿De dónde saca, pues, el panteísta Ficht la conversión é igualdad de valores—que se puede establecer, según él, en oposiciones limitadas é ilimitadas no en totalidad sino parcialmente, como despues veremos, y en virtud de la que destruiráse su sistema—entre estos dos términos de posición igual, extensiva y cualitativa, considerado ya, el uno, fuera de su propia actividad? Y si los pone dentro serán convertibles solo en concepto racional—Fichtiano? Es esto reflexionar claramente y obrar conociendo y sintiendo? Díganoslo

el filósofo, porque si verifica la conversión, y nó la explica de otro modo, sentada queda ya la consecuencia en las páginas anteriores y con arreglo á deducciones de su propio sistema, plagado de inconsecuencias parciales que hacen desfallecer la lógica y lamentar á los filósofos los grandes errores que á la Filosofía española aportó esta inteligencia estraviada y de desenfrenado razonar y á cuyos desenfrenos y aberraciones menester es que alguna razón española ponga inquebrantable coto é inamovible valla.

Al señalar la direccion del pensamiento Fichtiano, obrando sobre los objetos unos y enteros, ninguna cosa nos dá idea mas clara de la clave fundamental, nada puede servirnos tan bien como las afirmaciones *yo soy yo*; lo que no es *yo* es *no yo*, de

las cuales se desprende la comprensión final, consecuencia de las dos primeras y unión absoluta é inexplicable, en virtud de las cuales, dice Ficht: afirmándome como *yo* existo y existo frente á otras existencias que se oponen á la mia—*no yo*—. Si Ficht: desplegara aquí toda la dialéctica matemática de que era capaz, no podría demostrarnos la verdadera y racional afirmación de estos dos términos entre sí contradictorios. El no podrá decirnos cómo se originan y como se dan el *ser*, ni cómo éstas dos realidades se determinan la una á la otra, ni la razón de ese amigable consorcio establecido entre ellas hasta el extremo de unirse formando un todo tan inexplicable como el principio de donde Ficht parte en este punto fundamental de su doctrina, que se destruye por sí misma,

dando al traste con el trascendental y decantado sistema. Y á la verdad que es imposible la conciliación de los absurdos Fichtianos, derivados de su tésis, antítesis y síntesis; porque á mas de partir del supuesto gratuito de la existencia de un *no yo* que es generado despues de estas *posiciones*, y suponer desarrollada una fuerza que no es tal fuerza—según él mismo—, preséntase potente y vigorosa la contradicción con todos sus atavíos de gala para aparecer siempre y en todos los momentos jadeante, á la vez que ambiciosa de gozo, ante el devaneo en conciliar imposibilidades metafísicas con afirmaciones puramente arbitrarias y sin fundamento *in re*.

Insistimos en la demostración de estas antedichas indicaciones, para nosotros mas ciertas que la verdad

sostenida por Ficht, arguyendo de la siguiente manera: ó en el primer momento en que se considera existente el *yo* existe el *no yo* ó no: si existe, díganos cómo es creado después el mundo contenido de las ideas y las imágenes, si, constituyendo aquél, como según él, constituye el *no yo*, tiene existencia antes que lo que le dá el ser. Si no existe, es necesario que nos explique sobre qué actuará la fuerza activa, que él supone en oposición y á cuyas, actividad y oposición, se debe la generación de todo lo que tiene existencia. Podrásenos decir que esta activa fuerza estaba en la inercia, inutilizada por falta de fuerza opuesta sobre quien operar. Pero ¿quién dió existencia á la fuerza que se tenía que oponer como poderosa resistencia? Apretado por la imposibilidad contestará

sin duda, afirmando que de necesidad del ser es oponerse para darse vida á sí mismo y darla también á los demás.

Dato sed non concedo, como dicen los Teólogos, probaremos á Ficht matemáticamente que es un absurdo lo que nos propone para fundamentación de las ciencias, así teóricas como prácticas. Así es en efecto: supuesto el *yo* y *no yo* y representados por dos fuerzas matemáticas capaces de poderlos sustituir, suponiéndolas infinitas, preguntemos ¿ $\infty = \infty$? Si fuese posible esta igualdad, supongamos obrando la una sobre la otra fuerza, para lo cual y más fácil inteligencia, las representaremos por P—potencia—y por R—resistencia—de éste modo: $\infty = P$ e $\infty = R$. Ahora bien, formulando ecuación y despejando valores ten-

dremos R ó P, que para el caso es igual, $= \infty$, los cuales dos infinitos puestos en acción, siendo como son $+ \infty$ (tésis) — ∞ (antítesis) $= 0$, (síntesis), porque fuerzas iguales y contrarias se demuestra en mecánica que se destruyen y anulan. Si las dos supuestas fuerzas se consideran en límite más reducido, siendo igual, como las supone Ficht, también se destruyen, pero suponiéndolas desiguales, lo cual no creemos que entrará en los planes del filósofo de que nos ocupamos, puede subsistir alguna cantidad de fuerza, la diferencia entre las dos, como sucede cuando dos móviles, el uno más potente que el otro, se chocan, que, en el choque, el mayor comunica al menor una fuerza proporcional á la diferencia de masa, si la velocidad y espacios que recorría eran iguales. Pero

en este caso dejaría de tener aplicación la cuestión de prueba propuesta á los términos Fichtianos que están muy en su lugar y con arreglo á lógica reducidos á la nada, que éste es el resultado que nos dá el $+ \infty - \infty = 0$. Resultado, pues, final será $+ \text{tesis} - \text{antítesis} = \text{síntesis}$, pero la síntesis es término unitario, contenido de los dos tesis y antítesis, y su valor es 0, luego cero será el valor de todo su sistema, y 0, aislado y sólo, vale la nada; de donde á la nada queda reducido el embolismo de afirmaciones Fichtianas.

Resta que oigamos de Ficht el último de los efugios á que apelará para llegar al decantado infinito por mútuo retorno sobre sí de *yos* y no *yos*; llegada inútil y estériles esfuerzos, puesto que ya desde los comienzos, segun él, poseía la infinitud.

Parécele resolver la dificultad *poniendo* en su infinito una duplicidad—tan absurda como la opuesta dualidad que supone de *yos* y *no yos*— y en virtud de la cual se *pone* con fuerza limitada en parte y en parte ilimitada, cuyo es también el procedimiento que aplicará al considerar en acción al *no yo*.

Así es que, dado este paso tan peligroso como contradictorio, asegura que su *yo* determina y limita al *no yo* en aquella parte limitada que éste lleva consigo, como finito en parte; y que aquél á la vez es limitado por éste en virtud de su ilimitada parte al obrar sobre aquél.

Veamos si podemos representar esta maniobra del pensamiento Fichtiano de un modo mecánico para hacer más evidente sus manifestaciones y el fundamento filosófico que

en buena metafísica se les puede atribuir.

Proponemos el anterior razonamiento, suponiendo representada la fuerza del *yo* y no *yo* en oposición por dos líneas respectivamente prolongadas hasta el infinito—puesto que infinitos supone él los dos términos generadores de las antedichas fuerzas— y las cuales señalamos con las letras A B y A' B', cortadas las dos por los puntos r y r', que obrarán opuestamente la una como potencia y como resistencia la otra: de modo que si estas fuerzas actúan la una sobre la otra, como opuestas é iguales, tendremos ó la inmovilidad ó la destrucción: la primera solución seguro que no la aceptára Ficht; por consecuencia que elija la segunda y anula la revoltosa balumba de sus principales conclusiones—y lo que

es más, destruye el principio fundamental de su doctrina— hasta el extremo de que le será difícil encontrar el medio de reconstrucción de pruebas.

Sin embargo, podrá apelar al desmenuzamiento de sus pruebas y en efecto apelará diciendo: Si las dos fuerzas con que se arguye las consideráramos obrando opuestamente en su totalidad, efectivamente tendrían razón de ser las conclusiones deducidas; pero es el caso que al obrar $+ A B$ sobre $-A' B'$ no ejerce su acción sobre la fuerza total, sino parcialmente y por consiguiente actúa sólo sobre $-A' r'$ y así simultaneando la acción de $-A' B'$ sobre $+ A B$; y, teniendo en cuenta el mismo fraccionamiento de fuerzas, tendremos un resultado igual al anterior, resultando un movimiento

permanente de finitos é infinitos que mutuamente se oponen y cuyos esfuerzos se neutralizan dando por resultado las *posiciones* tésicas—valga la palabra—antitéticas y sintéticas, sin que realmente se destruya ninguno de los supuestos infinitos *yo* y *no yo*—que, sin embargo, supone obrando á momentos y á momentos resistiendo—al obrar entre sí recíproca y opuestamente. Más adelante deduciremos las conclusiones que derechamente se desprenden de este inútil efugio á que apelaría Ficht, para lo cual conviene tener ante los ojos las supradichas líneas que representamos así:

SINTESIS.



Esta es indudablemente la fiel representación de la concepción filosófica Fichtiana á quien encomendamos la solución de las siguientes cuestiones: ¿Cómo estas infinitas fuerzas pueden concebirse obrando y en la inercia? Cómo mientras +A B obra sobre—A' r', + r' B' queda en la inacción? y por otra parte, si queda en la inacción ¿cómo puede servir de límite á la fuerza+ A B si está+ B' r' enteramente anulada para los efectos de la obra? Cómo concibe Ficht el infinito en el finito y éste en aquél, poniéndose mutuamente límites el uno al otro sin que pierdan cada cual su propia virtualidad? Cómo explica la simultánea y recíproca contradicción que se echa de ver en cada una de las anteriores aserciones?

De ninguna manera creemos que

pueden explicarse ni seguramente las explicára su autor que, en el deseo de mostrar grandeza y vigor de razón en sus elucubraciones filosóficas, vino á confundir lamentablemente las más sencillas verdades, sin que pueda explicar ninguna, no ya de las más espinosas de su sistema, sino que, aún las ménos trascendentales quedarán enterradas en el oscuro y lodoso y revuelto fondo del pozo de su pensamiento, del cual no conseguirán sacarlas los más poderosos esfuerzos de las mil *ruedas de noria* que modernos pensadores inventaron para limpiar la súa cloaca que quieren hacer santuario de la Filosofía y templo majestuoso de la verdad.

No lo conseguirán, repito, y sus esfuerzos se estrellarán sobre espesa inmundicia que, al ser revuelta,

despedirá bocanadas de *hedor* asfixiante, premio único que recibirán abundantamente los laboriosos inventores de las tales *ruedas de noria* y con el cual se considerarán satisfechos sus arrugosos rostros, mientras la sociedad *limpia* les dirige punzantes execraciones.

Parécenos que esta dificultad é infranqueable valla, (1) como deducida de un *supuesto* imposible, será insoluble y conducirá á la destrucción del sistema Fichtiano, á no ser que el autor del *supuesto* recurra á algún otro medio de prueba hasta ahora desconocido, aunque sí iniciado. Al efecto: recurriría, como

(1) Más adelante veremos que Hegel, en virtud de esta manifiesta contradicción de Ficht, esgrime furiosamente sus armas contra él.

cazador cauto y dialéctico agudo, á la razón que ya se inició, asegurando: que el *yo* no traspasa nunca en absoluto la fuerza del *no yo*, ni éste la de aquél, quedando por ende los dos con existencia real y compenetrados en uno constituyendo un solo todo—¿sin dejar de ser dos?—que hace compatibles dentro de sí cuantas existencias quieran imaginarse. Pero ¿queda desatada la dificultad de oposición y destrucción ontológica, señalada en la oposición del *yo* al *no yo*, con sus consecuencias? Ni se desata con esta razón, ni se desatará con las que inicie en la parte práctica de su sistema, como veremos, excusándonos ahora de reproducir las razones aducidas que prueban suficientemente que esta última huida Fichtiana es tan errónea como la primera á que apeló

Ficht al encontrarse con la oposición de términos iguales que supone en igual acción.

Hasta aquí lo fundamental de su doctrina teórica que completaremos al fin de su sistema con un resúmen sintético de comprensión total, considerándonos, por consecuencia, autorizados ahora para continuar la exposición de su doctrina sobre moral y derecho.

Bien hubiera querido Ficht, como Kant, no torturar su doctrina teórica en la práctica, pero, como veremos, vuélvese rendido y fatigado y se acoge á las banderas Kantianas que aún tremolaban y resistían los empujes de sus enemigos. En pró de las cuales batalla Ficht.

Comienza, pues, Ficht diciendo: como consecuencia de la oposición del sujeto y objeto, *yo y no yo* res-

pectivamente, y dada la posición anterior del sujeto sobre el objeto, resulta una tendencia y conocimiento y una acción que nos dán á la vez el concepto del deber y el concepto de la moral, siendo deber, para Ficht, la tendencia pura y especulativa de la actividad del *yo* en virtud de la afectación objetiva en el sujeto que la recibe, y el cual la abraza con la fuerza toda de su actividad,—no por el bien objetivo sino subjetivo—. La moral, dice, es la regla practica de este deber, mediante la franquicia ó independencia del *yo puro* sobre el *yo impuro*. De modo que el principio y el fin de toda moral es para él la acción por entusiasmo—puro sensualismo condillaquiano—tan abstracta y vacía como el mismo *yo* (1).

(1) La moralidad del mero y solo entu-

Y como de esta moral, á nuestro juicio imposible, no puede en buena lógica—ni según el concepto Kantiano—deducirse el tránsito de la moral vacía, formal y abstracta á la realidad material y sensible, ideó Ficht salvar la contradicción, fundando el Derecho no en la Etica del hombre en general y neuménicamente considerado, sino en la realidad del *yo* viviente, uniendo moral y Derecho, en unión sistemática al

siasmo en lugar del entusiasmo prudente del bien conduce á la destrucción de la moral, sancionando cualquier injusticia con tal que se haga con el ardor propio de este especulativo egoismo. Estas aseveraciones en parte las debemos á notas tomadas de explicacion de D. Enrique Gil Robles, dignísimo catedrático de la Universidad de Salamanca.

menos, con la necesidad real del sujeto. Para esto distinguió arbitrariamente la tendencia moral absoluta de la real y limitada, en la cual hizo consistir la libertad jurídica, ó sea el derecho del ente racional á considerarse él solo como causa en el mundo sensible. Pero como de aquí resulta imposibilidad absoluta —como se demostró— para fundar el derecho de los demás, una vez que cada cual, como única realidad supone —ó debería suponer— este absolutismo de sí propio, tuvo que retroceder al fin contradictoriamente á la doctrina Kantiana, mediante la yustaposición del derecho. Los hombres, dice, pensados en la esfera del *no yo*, como entes iguales—. ¿Es esta manera de explicar la limitación del *no yo* por el *yo*, como proponía en la parte teórica?—á mí tengo

tambien que atribuirles una potencia ilimitada como la mia—A B==A' B'—y ellos á su vez la reconocerán en mí, como pensado en la esfera de su respectivo no *yo*; y de aquí que cada cual debe *por amor á sí* empezar con *moderación* por limitarse á sí mismo. Asegura, pues, que la condicionalidad de estas limitaciones *interesadas* es el derecho, el cual como no fundado en necesidad racional — esto supone Ficht y, sin embargo, procede por raciocinio igual al Kantismo — es mera previsión y consejo en el caso, dice Ficht, de querer ser consecuente con la exigencia de la libertad jurídica, según la cual debo formular el principio del mismo en manera opuesta al fundamento del deber, puesto que el deber se causa por el deber mismo, mientras que

el derecho por amor de sí mismo y propio amor de los demás.

Segun esta doctrina es evidente que para él no hay deber, prescindiendo como prescinde por completo de la obligación moral que todo deber supone; y lo que es más es contradictorio, con esa espontánea expansión del *yo* que obra con arreglo á deber, obrando sólo, como afirma el pensador, por y para sí mismo con entusiasmo frio y egoista que destruye la idea del fin Supremo que se debe proponer alcanzar el hombre, y cuyo fin *Supremo* no podrá conseguir nunca el *yo absoluto humano*, mientras discorra en conformidad con las doctrinas Fichtianas. La libertad condicionase aquí por el deber, y en virtud de cuya condición, que puede muy bien considerarse recíproca, pero absoluta, aspira el *yo* por deber y libre-

mente al conocimiento eterno é infinito de todo como comprendido en sí; de modo que el hombre debe estimarse y honrarse á sí mismo y este sentimiento de estimación y honra es la mas alta posición moral á que puede arribar; esta es la verdadera beatitud, dice el filósofo. En manera alguna puede concebirse de esta manera el deber; de ningun modo puede explicarse así la libertad, y más difícil es aún la fundamentación del derecho. ¿A qué quedará reducido para Ficht en la esfera de la moral el sacro-santo nombre de Dios? A qué el concepto de Religión y Santidad? A maniquí y juguete del pensamiento Fichtiano?

Sigue Ficht exponiendo sus ideas sobre derecho, el cual, en esta doctrina, no tiene otro origen que el pacto, puesto que antes de su exis-

tencia todos tendrían derecho á todo, limitándose sólo cuando á Ficht plugo 'señalar la necesidad de la limitación de acuerdo con la voluntad de los demas,—á quienes él realmente se impone—. Porque una de dos: ó el derecho se funda en una prévia necesidad moral, y entonces no hay pacto, ó no se funda en nada, y entonces el pacto no tiene otro origen ni título á que apelar que la arbitrariedad y la fuerza, pudiendo imponer así la regla necesaria como el puro capricho.

Hay más aún: el derecho aquí sólo consiste en aquello que necesita la libertad individual; que ésta en todas las doctrinas racionalistas é individuantes es el principio y el fundamento del derecho; de donde resulta que todas las instituciones que no se refieran directamente á la

libertad, carecen en el sistema de Ficht de fundamentación jurídica; pero fundándola, como la funda en la moderación, y constituyéndola, como constituye para Ficht, la esencia de la libertad, resulta ésta incompatible con la libertad de justicia, que sólo sería reconocida como legítima en cuanto obrase con la absoluta justicia y prudencia en que la moderación consiste; pero como no hay razón tampoco, ni aún obrando con moderación, para invadir la esfera del *yo* que obra siempre según su juicio, resulta que quedarían necesariamente por castigar los grandes como los pequeños crímenes en razón á que nadie puede penetrar los motivos del *yo* que obró. Además de esto, siendo como es, el fundamento de esta teoría de derecho y moral el mismo que en el sistema Kantiano,

allí nos referimos para el que pretenda completar cuanto acerca de esta materia pueda decirse. Por último: ó la razón de la limitación de la libertad está sobre ella, y entónces el derecho tiene su fundamento verdadero y moral, como en la filosofía Cristiana, ó está la razón de limitación en ella misma, en cuyo caso no hay razón para que se limite, siendo todo derecho en sí la expresión de la fuerza y arbitrariedad—puro Espinosismo—triunfante y contrastable sólo con la fuerza, cuando se pueda—licencia y despotismo á la vez—ó simplemente sostenible por la actuación y prudencia del sentido—Maquiavelismo puro—.

Tal es en resúmen la doctrina moral y jurídica que se desprende del sistema filosófico de Ficht en que se dejan sin deslindar los conceptos de

deber, moral, libertad y derecho del mismo modo que la mayor parte de las cuestiones metafísicas utilizables sólo para sutilizar errores y señalar su existencia. Y no es poco; solo por esto merecería mil plácemes el filósofo, cuyo espíritu ardoroso le llevaba á las mas atrevidas afirmaciones en cualquier orden científico de que se tratára sin precaver el abismo sin fondo en que había de caer para no salir más á la superficie de que era tan gustoso; y las cuales defendía con grandísima tenacidad sin pararse ante los obstáculos más insuperables. El lo mismo creará á Dios que le señalará el modo como debe actuar; él unirá absoluto con relativo y necesario con contingente; él dará espiritualidad á la materia y materialidad al espíritu; él, en una palabra, se creará *hacedor* de todo, viniendo así á ser

el padre y generador de los mas groseros y torpes absurdos. Si hubiera Ficht examinado para la solución de estas materias, que tanto trastorna, lo que acerca de ellas nos legaron los Aquines, Suarez, Escotos y Lince, fácilmente le diera otra solución. Y, ya que esto no, si hubiera tenido aficiones literarias, fácilmente tambien experimentara, al tratar algunos puntos filosóficos, gozo en el corazon y consuelo en el alma, considerando las excelsitudes de la razón, cuando no sale de los límites señalados, lo mismo que las bajezas, cuando, traspasándolos, se extravía. Hubiera sido de desear que Ficht contemplara algo sobre la vanidad del poder y la grandeza, con lo que, seguramente, hubiera experimentado su espíritu las amarguras de la aflicción; y, de afligido, si conociera

el origen de sus aflicciones, tornárase gozoso, agradeciendo á la muerte, despues de ver tanto poder destruido, cada momento que vivía, si es que vive alguno, como dice el poeta (1), el que vive con miedo de per-

(1) ¿Quièn dijera á Cartago.
que en tan poca ceniza el caminante
con pies soberbios pisaria sus muros?
¿qué presagio pudiera ser bastante
á persuadir á Troya el fiero estrago,
que fué venganza de los griegos duros?
¿De qué divina y cierta profecía
la gran Jerusalem no se burlaba?
¿A qué verdad no amenazó desprecio
Roma, cuando triunfaba
segura de llorar el postrer dia
con tanto César, Marco-Bruto y Decio?
Y ya de tantas vanas confianzas
apenas se defiende la memoria
de las oscuras manos del olvido.
¡Qué burladas están las esperanzas
que así se prometieron tanta gloria!
¡Cómo se ha reducido

der la vida, de suyo estimable y á la cual tan fácilmente procuramos complacer en sus tres órdenes, sensible, inteligible y volitivo.

toda su fama á un eco!

A donde fué Sagunto es campo seco;
contenta está con yerba aquella tierra
que al cielo amenazó con ira y guerra.

Descansan Creso y Craso
vueltos menudo polvo; en fragil vaso
de Alejandro y Dario
duermen los blancos huesos:

Que todo al fin es juego de fortuna
cuando ven en la tierra sol y luna.
Y así, abrazando noble desengaño,
vengo á juzgar que tengo tantas vidas
como tiene momentos cada un año;

y con voces del ánimo nacidas,
viendo acabado tanto reino fuerte,
agradezco á la muerte
con temor excesivo,
todas las horas que en el mundo vivo;
si vive algunas de ellas
quien las pasa en el miedo de perdellas.

—D. Francisco Quevedo de Villegas, en sus obras.

Síntesis generatriz del sistema filosófico Fichtiano.

Yo absoluto é ilimitado = actividad

} necesaria
} infinita.

OPERACION.

La actividad infinita y necesaria crea las

} imágenes
} y las
} ideas

en las cuales está contenido el mundo exterior.

El *yo* creante ni conoce ni siente las ideas ni las imágenes.

El *yo* se pinta en ellas (imágenes é ideas).

El *yo* vuelve sobre sí por reflexión.

El *yo* pone dos afirmaciones, de las cuales una pende de la otra

{	1. ^a afirmación: <i>yo soy yo</i> . 2. ^a afirmación: el <i>no yo no es yo</i> .
---	----------------------------------------------------------------------------------------------------------

El *yo* en la primera afirmación, afirmándose, se crea; pero limitado y distinto en cuanto—
 —el *yo*, en la segunda afirmación, se limita oponiendo á sí el *no yo*.

La actividad, que es el ser del *yo*, traspasa este límite; la actividad pone otro límite.

Y otra vez lo traspasa, y otro límite pone, y así sucesivamente sin fin; de donde el *yo* siente que él es infinito.



III

Ponía término á su existencia un siglo agitado y el pueblo aleman, avasallado su espíritu por los excesivos trabajos á que se entregaba, poniendo en tela de juicio todas las verdades que hasta entonces venía sencilla y llanamente reconociendo, entregado á investigaciones metafísicas panteísticas, provocó, como fruto acaso de estas investigaciones, una reacción semi-religiosa en que los ánimos aún expresaban sus más consoladoras creencias en forma de in-

termitencia y bajo un aspecto perfectamente romántico impulsado por dos personajes de no escasa importancia en aquel entonces, Schlegel y Schleiermaquer, panteistas también, á pesar de esto, á su modo, y los cuales en forma filosófica esparcían y demostraban verdades de alto valor religioso, reconocido por ellos mismos y profesado por todos los demás, pero sin estar sometidos á una verdadera forma científica determinada, sino desparramados todos sin orden ni concierto por falta acaso de capacidad intelectual en los protagonistas de la función científica que en aquel momento preocupaba los ánimos. Faltaba, pues, una inteligencia para dirigir este movimiento reaccionario en la presente crisis, y al efecto aparece Schelling, sistematizando las doctrinas cuyo movimiento habían

iniciado los supradichos filósofos, pero con una dirección enteramente diversa, y así como vimos que Ficht procede subjetivamente en todo, sacando del fondo del sujeto individualmente considerado—yo absoluto— la absoluta actividad germen de cuantos elementos se le presentan, haciéndolos entrar con ellas en función y producir las imágenes y las ideas, multiplicando así el mecanismo teórico y práctico de su doctrina tan absurda como el principio de donde parte, Schelling, examinando esta doctrina y la Kantiana, impulsado sin duda por una tendencia crítica circunstancial, en lugar de individualizar el sistema, y por consecuencia la ciencia, por el contrario la universalizó, haciendo su estudio no subjetiva sino objetivamente, partiendo del ser absoluto en quien le

pareció ver el fundamento para todo y la solución del dualismo negado expresamente por Ficht y tácitamente reconocido, de adverso modo, en Kant, que expresamente lo afirma y tácitamente lo niega. (1)

El *Ser absoluto*, dice Schelling, es el fundamento de todo y por consecuencia de la ciencia entera; en él encontramos cuanto es necesario para la construcción de un sistema, puesto que se nos manifiesta como un todo en que se hallan confundidos sujeto y objeto sin que pueda hacerse cabal distinción ni del ser ni de la cognición, ocultándose para nosotros la manera como se procede en la concepción del uno y del otro término confundidos con el anterior y consti-

(1) Más adelante veremos que Schelling adopta el mismo procedimiento de prueba que todos sus predecesores y maestros.

tuyendo *aquello* en que todo se *confunde*, en que todo se *desvanece*, así la oposición como la *diversidad* y la *separación*. Todo ello produciendo un torbellino de átomos imperceptibles impulsados por el viento en todas y cada una de las direcciones concebibles por nuestra razón, se nos muestra, lo mismo que la luz al ciego, con identidad absoluta en orden á la realidad é idealidad con una indiferencia absoluta que así puede optar por la unidad como por la pluralidad, constituyente á su vez, lo *uno* y la *unidad* con la *pluralidad*, del *universo*, de *lo total*, de *lo todo*.

He aquí, pues, cómo se constituye por Schelling el absoluto que viene á representar la naturaleza entera una é idéntica entre sí,—en todos los elementos que la integran—absoluto que al fin no es mas que la razón

universal (absoluto pensante de Kant, actividad absoluta de Ficht) aplicada á todos y cada uno de los factores de que se compone, hasta llegar á individualizarse en el hombre—razón por excelencia que para Schelling no viene á ser otra que la razón participada de la Divina entre cuyo germen poderoso y la razón humana no encuentra Schelling distinción real (panteísmo y ateísmo á la vez)—. Pero lo más anómalo de esta concepción del absoluto naturaleza de Schelling es la manera como cree que puede obrar en sí mismo para llegar á constituir la ciencia universal también y en la cual, á su modo, hace radicar cuantos giros del entendimiento sean posibles, no habiendo, para él, más fuerzas que las que en su absoluto gravitan como entre dos polos que vienen á tomar sobre sí la pesada ta-

rea de representar la productividad y lo producido—sujeto y objeto de Kant, *yo y no yo* de Ficht—sin que se dé cuenta de la dificultad con que se ha de encontrar al explicar el modo de obrar de estas fuerzas, que al fin suponen los sujetos correspondientes á cuyas representaciones, operante la una y la otra operada—«naturans natura y natura naturata» de Espinosa—, debe considerárselas en acción recíproca, según que la operación que en ellas se verifica se considere en la una ó en la otra fuerza.

Pero, antes de adelantar más ideas, examinemos el ser absoluto Schellingniano en que refunde misteriosamente cuando puede someterse á la consideración de la razón y entendimiento humano.

Difícil empresa es la de señalar sistemática y concretamente todos y

cada uno de los puntos capitales en que Schelling incurre en error, dada la perplejidad y mezcla confusa de Espinosismo, Fichtismo y Kantismo que se echa de ver en todo su sistema; pero, sin embargo, si se prescindie del material ageno que aporta á su sistema, y se concreta el juicio á sus capitales y predilectas afirmaciones, considerándolas bajo el punto de vista de la identidad universal del absoluto ser objetivamente pensado—principio mismo de Ficht con la sola diferencia de inversión de términos, siendo para el uno sujeto lo que para el otro es objeto, pero reconstituyéndolos del mismo modo en un todo absoluto y omnipotente que lleva tras de sí las mismísimas consecuencias—y en el cual pululan las dos fuerzas que ponen en acción la maravillosa máquina del Univer-

so, creando á su antojo cuanto con existencia le salga el paso, ya es mas fácil y hacedera la obra que nos proponemos.

El ser absoluto de Schlling es el cúmulo de *seres* que en conjunto se mueven en el espacio; es el resultado del balanceo eterno de la productividad que arrastra lo producido, para despues, este producido mismo, robustecer la productividad, que, entre tanto, pudiere ser arrastrada por lo producido, es la existencia total, una y entera—sin existencia—comprensora de las dos fuerzas que, al chocar, muestran la existencia del ser, pero que como entre estas dos fuerzas hay absoluta identidad, resulta que no puede concebirse el término de ninguna de ellas, quedando oculto y en un misterio indescifrable para el que estudie es-

tos elementos que se ciernen en la masa general del Universo. Caso es éste curioso para cualquiera, que, preciándose siquiera de mediano metafísico, intente demostrar la realidad de los objetos y la realidad también de estas que, Schelling, llama fuerzas. ¿Quién podrá en este caso explicar el juicio primero que haya de formularse para la formación de la ciencia? ¿Quién mostrar y hacer reaparecer una fuerza en que ni se puede afirmar la existencia del sujeto ni del objeto? ¿Cómo podrá integrarse el absoluto inconscientemente y sin poder ser aplicado en ningun sentido una vez que se desconoce el punto de partida? ¿Quién podrá poner en movimiento un sujeto, que no existe, para producir un objeto que no puede pasar de la categoría de imaginario? Real-

mente no sabemos cómo en este abismo de negaciones puede fundarse la existencia del *absoluto ser* que después hemos de ver en acción, cuando Schelling trate de la generación de las cogniciones científicas. Ni sabemos tampoco cómo puede ser pensado por el filósofo ese su *absoluto* como ni infinito ni finito, dejando, como deja, estos conceptos metafísicos vacíos de sentido y sin ninguna existencia real, porque, lo que ni es finito ni infinito podráse preguntar entre qué existencias se encuentra, en la seguridad de dejar sin respuesta aún al mismo Scotto que se tiene por el más agudo dialéctico de los filósofos y de más penetrante entendimiento para resolver los más ocultos misterios de la metafísica. Preguntarése y con razón de dónde procede el que no está

en ninguno de los entes que constituyen el objeto de la Filosofía, y seguro que la respuesta le dejaría á cualquiera en el más absoluto mu-tismo, puesto que se le atribuye al *ser absoluto*, tuertamente, una existencia que ni es finita ni infinita; ni contingente ni necesaria; ni absoluta ni relativa.

Sigue Schelling afirmando de este su *ser absoluto*: que ni es *ser* ni *cognición*, sino que es *aquello* en que todo se *confunde* y todo se *desvanece*. Pero si, pues, todo se confunde y todo se desvanece, y lo que se confunde y desvanece ni es *ser* ni *cognición*, ¿en dónde podrá creerse que tengan su novilísima residencia estos magníficos conceptos de confusión y desvanecimiento? Podrá haber confusión y desvanecimiento sin *algo* de quien puedan predicarse estas pro-

piedades que raramente atribuye el filósofo á *su absoluto ser*? La metafísica y la lógica llenas de rubor retrocederán ante todas estas afirmaciones y ante los interrogantes consiguientes á ellas. Aquella vé desvanecida la idea de ente y su razón de ser; ve negada la idea de sustancia y accidente; vé destruido uno de sus mas importantes fundamentos, el de infinito y finito; ve desaparecer la idea de tiempo y espacio, puesto que no habiendo cuerpos no podrá originarse el *mutactio rerum cum successione*: Esta, la lógica, llorará amargamente por la desaparición de lo que motiva las ideas, juicios y ratiocinios; llora y ve con la lástima consiguiente la destrucción de sí misma, sintiendo en extremo la separación de la fuerza, que le da aliento, del cuerpo á quien anima.

¿Aquello en que todo se desvanece y confunde, diremos con Jannemam, (1) es el abismo inmenso en donde Schelling concibe toda oposición y lo espiritualiza todo—si para este filósofo hay espíritu—, haciéndolo vagar por una y otra parte sin tomar asiento formal ni real en punto alguno de su *absoluto*, quedando por ende imposibilitado para servir de base á nada?

¿Dónde, dirá la lógica con razón, queda la materia de oposición? Dónde el principio de contradicción?

Qué será del de identidad que despues veremos plena y gozosamente establecido por el filósofo y sobre el cual intentará construir el majestuoso y sublime y delicioso templo

(1) Janneman.—Manuale historiae philosophiæ.

de la ciencia? Que del de equivalencia é igualdad? Todos ellos admiraránse de verse con existencia si, pero indistinta y confusa, basada en algo que, al fin, carece de toda realidad. Y este modo especial de *ser* avergonzarálos y se correrán de esa ficticia existencia en que se les supone.

Si la imposibilidad de establecer oposición alguna se presenta clara, no aparece menor la inutilidad de los términos *diversidad* y separación de que el filósofo nos habla, que realmente si aún como entes de razón pueden concebirse. Y lo que es más, no se explica cómo el que afirma que todo se confunde y desvanece puede hacer referencia siquiera á estos dos términos, muy en su lugar en otra filosofía, pero muy fuera de él tratándose de entes á quienes en todos los

momentos se supone en evolución revuelta é indistinta. Si, pues, todo se desvanece, reduciéndose á la nada, no hay para qué establecer identidades que no se han de realizar en ningún momento, puesto que falta el término con quien se ha de establecer. Pensando como algo ese *quid* tan confuso como inexplicable, conjunto de tantas contradicciones, exige, para justificar cada uno de los miembros de que nos habla Schelling, la descomposición de uno de los dos, ó del término identidad absoluta, ó del de diversidad—no diversa en todo rigor—de que se habla pocas líneas ántes, y en este caso anúlase el primer poderoso miembro, (1) que él supone integrado de todos

(1) Si Schelling no fuera tan absolutista, acaso pudiera explicarse algo de esta diver-

sin más justificación que la del puro capricho Schelligniano.

En cuanto al término *separación*, no entendemos—ni creemos que entienda nadie—cómo en una masa que constituye un todo *confuso*, pueda hablarse de separación, que al fin, tiene que ser considerada como imaginaria, sin aplicación á nada—bien que en este sistema para nada viene á hacer falta, puesto que se trata del absoluto de los absolutos que todo lo contiene y en último término no contiene nada—. La separación á nuestro entender, no puede menos de suponer algo relativo, y no pudiendo en este sistema, como no se puede, hablar de ningún relativo con

sidad; pero en la forma que la enuncia, es *absolutamente* imposible, según nuestro pobre juicio.

existencia real, ni formal tampoco, evidentemente que el concepto separación debe ser, y en efecto es, contradictorio con las teorías que defiende el filósofo.

Mucho menos puede admitirse en esta filosofía, confusa y embrollada, la formal y real existencia del principio de identidad que profesa el mismo filósofo, puesto que falta la real y formal existencia de los términos necesarios para establecerla. De todo lo cual resulta: que en el afán de mostrarse filósofo, conservando nombres, *nominalmente* sólo, se puso en abierta contradicción con los más fundamentales principios de la Filosofía, para después contradecirse á sí mismo, como á maravilla lo hace.

Absoluta identidad, dice Schelling, lo mismo en el orden real que en el ideal. Bueno sería que Schelling ex-

presára aquí la comprensión de esa identidad absoluta, porque en otro caso estamos autorizados para creer —y en efecto creemos— que la hace comprensiva de la causa primera como de las segundas, esto es, extensiva á la identidad en el absoluto ser á quien torpemente se confunde en este caso con el ser relativo, viniendo á confundir, lo mismo la identidad lógica de las *tres personas* en el *sacratísimo misterio de la Santísima Trinidad*, en órden á la esencia, que la real en órden á la existencia, con la real y lógica que puede establecerse, y de hecho se establece, en los seres relativos.

Así, pues, salta á la vista la imposibilidad de este sistema para establecer ese primer principio de donde él hace surgir después—más misteriosamente aún que las personas de

la *Trinidad Santísima*—elementos tan importantes como los que despues veremos.

Porque en un ser que, según él, no puede ser sujeto ni objeto, finito ni infinito, sino aquello en que todo se confunde, ¿podráse asegurar de él, no ya la identidad, si que ni siquiera la existencia? Creemos que no.

Si prescindimos por un momento de las anteriores consecuencias y hasta del concepto del absoluto de Schelling —que ya anulado (con solo referencias á lo dicho en los anteriores sistemas) anularia en realidad toda su doctrina filosófica—y nos fijamos en la identidad de los seres relativamente considerados respecto del todo de que forman parte, no es menos clara la contradicción en que incurre el filósofo, una vez que no hay medio de concebir el «Unitas

aliqua plurium in entitate» (1) con el nadismo á que reduce Schelling su absoluta identidad en virtud de las anulaciones consiguientes y sucesivas que llevan consigo la afirmación de la existencia de un *ser* que no existe ni en sujeto alguno ni en ningún objeto; que ni es finito ni infinito y por ende ni real ni imaginario. No cabe aberración mayor en inteligencia humana que la de suponer el absoluto *ser* sin *ser* con las propiedades—sin existencia por ende—que inconsecuentemente se predicán de él. No importa, dirá Schelling; todos esos misterios científicos—que verá clarísimamente el mas obtuso de inteligencia—se explican mejor suponiéndolos en este mar de confusiones

(1) S. Tongiorgi.—Institutiones philosophicæ.—Vol. 2, pág. 108.

en que no se niega nada en el hecho de admitirlo en confusa existencia todo. Pero si falta la misma confusa existencia ¿en dónde estarán las demás, aun así discurriendo?

En ninguna parte. Aquí, como en ningun otro punto, es en donde se manifiesta perfectamente el corto alcance de la inteligencia del pretencioso Schelling. El hombre que deseó penetrar en la manera como surgió todo de la nada; el que puso su empeño en el estudio de la productividad y producido; el que tanto estudió la oposición de fuerzas naturales; el que de todo esto tomó la norma para la construcción de su filosofía; el que, despues del desparramamiento de creencias en la nación á que perteneció, atinó á dirigir sus fuerzas en un sentido, trabajando con tanto ahinco en pró de las

ciencias filosóficas; ¿es posible que llegara á obtener, como fruto de sus incesantes trabajos, la aniquilación de la ciencia, por la destrucción de los elementos integrantes de la misma? ¿Es posible que, en la contemplación del Universo y orden del mismo, no viera ni hallara el concepto del finito, para deducir después el infinito? ¿Es posible que aún en el concepto de polarización, de que él mismo nos habla, no encontrara algo que le diera impulso y á la vez concurriera á su obra? Que lo digan las contradicciones que se notaron.

Anulada esa identidad absoluta de que nos habla en cuanto al orden real, quédale á Schelling una razón de defensa propia; y por si á ella se acogiera, combinando elementos racionalmente, adviértase que hasta aquí extendemos la anulación de la

antedicha absoluta identidad, puesto que, en este giro la cuestión, ofrece el mismo inconveniente en virtud de la carencia del término necesario por establecer el juicio que gratuitamente se supone; y cuyo término supone integrado de cuantos seres sean concebibles, y los que, convergentes en un solo foco, contendrán hasta los más profundos y trascendentales razonamientos; pero cuyos seres, aún á pesar de su convergencia, se alejarán á medida que toman esta misma dirección otros graves ¿cuáles?, desapareciendo por completo y quedando siempre reducidos á un puro nihilismo en orden al *ser* como en orden al *conocer*. Por consecuencia, si quedan reducidos al nadismo en orden al *ser y conocer*, como los seres y cogniciones son sin duda los componentes de todo, re-

sulta que no hay el tal todo supuesto por el filósofo, sino que lo que hay en este sistema y según esta teoría peregrina, es la pura nada— nihilismo y excepticismo á la vez— el neto vacío y la absoluta negación.

Sigue el filósofo diciendo: la absoluta identidad de realidad é idealidad equivale á la absoluta indiferencia de unidad y pluralidad.

Poca reflexión se necesita para ver que la anterior inmediata afirmación es mas bien equivalente á la nada. Es á todas luces cierto que cuanto existe tiene en sí una tendencia propia de la fuerza de entidad por lo menos, y con la cual se afirma como tal ser, pero no como otro que esté frente de sí y hácia quien, con no menos fuerzas, pudiera tender, para el efecto de relación necesaria con los demás seres exis-

tentes que no es posible concebir aislados. En el primer caso encuéntrase el ser, cualquiera que sea el de que se trate, como impulsado en un sentido, que es el en que se dirige, poniendo en acción dos fuerzas, propia la una del *ser* como sujeto, y del *ser* mismo como objeto la otra. ¿Será fácil por consiguiente la admisión de esa absoluta indiferencia á que se refiere Schelling y á la cual hace equivalente su *absoluto ser*, su *absoluta* identidad?

Nosotros creemos que no; pero Schelling creerá que sí, afirmando que lo mas lógico en razón a que genéticamente considerada su indiferencia absoluta confúndese con el absoluto ser. En este caso ¿tiene razón? El absoluto *ser* es la pura nada; luego la absoluta indiferencia es imposible, porque imposible es

su formal y real existencia; y efectivamente, en la nada ninguna fuerza hay capaz de obra ni dirección alguna. Sin embargo, Schelling, continúa investigando sobre fuerzas imposibles de admitir y combinar, en virtud de cuya admisión, puramente hipotética, imposibilitase para dar un paso seguro y firme y ordenado en la obra de la reconstrucción de la ciencia dando, á cada paso, tropezones sin cuento que le hacen sufrir mil descalabros. Continúa, al efecto, discurrendo sobre la absoluta indiferencia de unidad y pluralidad; pero como fácilmente puede advertirse, careciendo de la del «*indivisum in se*» y del «*divisum a quolibet alio*», claro como la luz, no puede en manera alguna discurrirse sobre lo que ni es ni existe.

No está más atinado el filósofo en

la investigación sobre lo uno, la unidad, lo universo, total y todo cuyos conceptos comprende en la misteriosa y contradictoria clave del *ser absoluto*. No podía ser otra cosa.

Bien se echa de ver la tendencia de Schelling á recoger los múltiples y varios elementos de ese su *ser absoluto*, para que, reconstituido, de una sola mirada, puedan dominarse las distintas claves y puntos de enlace de unos términos con otros. Pero ni lo uno, ni la unidad, ni los demás términos subsiguientes podrán considerarse con real existencia—ni formal tampoco—porque, si bien pudiera aparecer algún vestigio de ser existente, advertimos, sin embargo, que esa existencia nunca podrá pasar de la categoría de vestigio, que poco despues desaparece, en la explícita negación del filósofo.

Si, pues, Schelling niega la realidad del *ser*, cuyo es el que contiene á todos, no hay para qué decir que su investigación recaerá siempre sobre la nada, sobre la negación de todo. Pero la negación de todo ninguna otra cosa produciría que tinieblas y oscuridad; luego nuestro espíritu hallaráse siempre en la interminable y oscura noche, sometido á un constante y eterno martirio, aniquilado por la destrucción de la acción que le es propia y caracteriza. Nada representará ya para él la escrutadora razón humana que, de otro modo, pudiera admirar la inmensidad de los espacios y orden maravilloso de millones de astros, movidos por permanente atracción que le imprimiera el *Supremo Señor*; nada oirá ya esa razón muerta de las lenguas de los mil seres que pueblan

este nuestro planeta que habitamos; la anchurosa mar con ese sublime vaiven de aguas, habitacion de innumerables animalillos, rodeada de inmensa mole de tierra, nada provocará en el desvanecido ser Schellingniano; la grande y sublime creación del hombre nada será para este filósofo, sino un conjunto de moléculas desvanecidas y confusas, idénticas á sí mismas y por sí mismas moviéndose. En cambio, si á Schelling no le movia la investigación de estas anteriores ideas al reconocimiento de algo superior al ser que supone, al pensador racional muévele á confesar humildemente la existencia del adorable *Dios, real, personal* y distinto del absoluto Schellingniano, y le mortifica extraordinariamente esa horrible prisión, porque le quita la acción, la obra; y su obrar es apre-

ciabilísima libertad, mientras que la no obra viene á constituir para él prisión horrible que le destruye y aniquila; que ninguna otra cosa que destrucción y aniquilamiento puede deducirse del sistema de filosofía de que nos estamos ocupando, sobre quien viene inmediatamente, sin gran esfuerzo de discurso, á imponerse la metafísica y física imposibilidad, para constituir lo uno como lo todo y lo Universo, porque le niega la existencia de la *causa actora* en la evolución racional real del ser que supone existiendo y contenido de todo, lo cual en último término abre el camino á la negación de la negación para colmo de las desdichas Schellingnianas. Imposible, pues, la existencia, repetimos, de ese *ser*, puesto que éste debe responder á la

idea de un objeto de cualquier orden, y aquí ni aparece ni puede aparecer.

De modo, que si no puede aparecer la existencia de ese *ser*, no será posible la admisión en este sistema de lo uno, no pudiendo por ende considerar tampoco como existente ni la unidad ni la pluralidad, viniendo estos conceptos á ser otros tantos conceptos vacíos de sentido, porque no hay medio de formularlos (1) así

(1) El sentido común se rebela ante tales afirmaciones y lanza un grito de desesperación asegurando que ve lo uno, que lo toca; que sobre él obra resistiéndole dura ó blandamente. Que además lo puede afirmar de sí mismo el individuo diciendo: Yo soy yo y tengo un valor numérico en cuanto *ser*, indivisible é intrasferible esencial y sustancialmente. Y si bien puede predicarse lo mismo de mi que de los demás, naturaleza quiso que cada cual fuese uno, como individuo y como persona.

estos como el de Universo, total y todo. Y sin embargo, así constituido su *absoluto ser*, sigue estudiándolo con un aspecto filosófico-natural que fué una de sus primeras preocupaciones y en la cual creía encontrar fuerzas bastantes y elementos poderosos, aprovechables para la construcción de su sistema, haciendo obrar á nuestro espíritu del mismo modo que las fuerzas naturales, que, á pesar de su nadismo demostrado, admite en dualidad—*yo y no yo* de Ficht; objeto y sujeto de Kant—obrando como potencia y resistencia equilibradas, como despues veremos.

Decía Schelling—¿en un éxtasis natural?—que para él lo más duradero, lo más persistente y que resistía á todo género de acciones, era la naturaleza, y que por consecuencia

en ella debía colocar el fundamento de la ciencia, á cuya formación concurrían dos fuerzas, la una expansiva que tiende, mediante su actividad—¿actividad sin sujeto?—á llenarlo todo y así producirlo (1) al mismo tiempo que se pone un límite á sí misma, que es lo producido, en virtud de su propia acción; pero límite sólo momentáneo en cuanto que vuelve á ponerse en acción y movimiento la productividad, para demostrar otro producido que, limitando su propia acción repetida y obrando sobre sí, otra y otra vez se limite, llegando de este modo á producir los infinitos todos su absoluto ser—*no yo* Fichtiano limitando al

(1) Resultando en este momento, según él, la intuición de la idea, el *Begriff* ó concepto.

yo—. En este vaiven de productividades y producidos se le antojó á Schelling ver el absoluto ser á que se refiere en su sistema en donde la dualidad de fuerzas obran en unión con una sustancia oculta y con no sé qué *existencia* Espinosiana, improbable en todos los momentos y por consecuencia con imposibilidad de poderse determinar; con lo cual puédese concluir que este filósofo da comienzos á su sistema por un monismo especial que poco despues degenera, en virtud de evoluciones especiales, en el más tosco y burdo politeísmo, portador fidelísimo del desconsolador y afflictivo ateísmo.

Esta consecuencia, amén de otros errores que militan bajo la bandera Schellingniana, que degradan notablemente á la razón humana, haciéndola mover por el maravilloso resor-

te natural que mueve á la vez al mundo entero, bien clara idea dá del fundamento del sistema que nos ocupa.

En este punto, seguramente el más importante del sistema Schellingniano, sale á Schelling al paso la incontrastable suprema dificultad que le hace caer en un vicio lógico en virtud del cual, aún á pesar de su intento de resolver la cuestión, deja el problema en el mismo estado, puesto que no acierta á explicar cómo, formando parte integrante como forma *su yo* de la naturaleza, puede éste, sin embargo, ser conocido sin conocer siquiera si conoce—ni aún que existe—. Schelling elude la dificultad apelando á la intuición con que se le presenta todo, en virtud de la cual y la actuación de su potencia pensante rechaza, sin embargo, su

existencia, hasta que encuentra el momento hábil para el enlace del sujeto como ser que conoce y como ser que puede ser conocido. Pero ¿dónde y cómo explica el origen de esa fuerza cognoscitiva? Cómo se pone en acción? Y si se pone en acción, ¿en qué misterioso sujeto obra?

Pues aunque nada se contesta respecto de estos anteriores puntos, con el auxilio de esta fuerza cognoscitiva quiere el filósofo penetrar en la esencia de las cosas todas que nos rodean, estableciendo así la absoluta identidad entre ellas por la mediación poderosa de la fuerza intuitiva, que confunde con el mismo objeto: y al efecto propone prueba *á priori* y *á posteriori*, pero ni para la una ni para la otra tiene los elementos necesarios, porque nunca podrá demostrar, no ya la existencia de

sujeto pensante, pero que ni siquiera la existencia de los mismos conceptos que le sirven de punto de partida. Asi, por ejemplo, no podrá demostrar por la pesantez la existencia del absoluto, ni probará la existencia de la pesantez por el concepto real del absoluto, dada la imposibilidad en que se encuentra de fijar estas existencias, negadas en su primer fundamento, cuando vimos que rotundamente niega la subjetividad y objetividad al *ser absoluto* en que está comprendida la solución (absurda y contradictoria) de la cuestión que se nos presenta, no la menos importante de este sistema, sino acaso la mas trascendental, porque sentado este principio, para Schelling, pensar, conocer, existir, son toda y una misma cosa—reducida á la nada—sin distinción alguna—así decía

Ficht en términos parecidos al exponer el modo como obraba el yo, cuando aseguraba que *poner, crear y existir* eran la misma cosa —.

Curiosa metafísica la de estos filósofos que crean (1) á su antojo cuantas existencias le salen al paso.

Como se observará fácilmente, tendía el filósofo á marcar distinción en sentido general. Nada consigue, sin embargo, aún bajo este punto de vista pura y netamente formal, puesto que la existencia del ser es absolutamente necesaria para la formación del concepto forma y faltando, como falta, aquella, ésta carece también de la realidad que, por otra parte, necesita.

(1) Nunca vimos, á pesar de tanto decantado—pero ilusorio—poder, que ninguno creára ni el más pequeño é imperceptible átomo.

No hay, pues, medio de demostrar la existencia de esa forma general que hace Schelling equivalente á la cognición; y mucho menos la particular, que, por lo visto, hace responder á la existencia. Es más, en este absoluto monismo ni real ni formal, ni aún podía, en todo rigor, pensar Schelling en la existencia de sí propio, y mucho menos podrá elevarse á la contemplación de las leyes generales de que nos habla ni de la ciencia. Sus intentos, pues, son inútiles y de ningún valor por consecuencia. La dualidad que suponen los términos *cognición y existencia*, que refunde en su *absoluto-natural ser* es inconcebible según la expone y según el valor que á cada cual consigna, haciéndole responder al ser general y particular, equivalente, según Schelling, á la forma y exis-

tencia. No podía ser otra cosa, dada la inseparabilidad entre la *existencia* y *forma*, si bien en concepto racional pudiera concebirse la una independiente de la otra, pero presuponiendo siempre la existencia real del ser que viene desde luego y sin ambages á destruir el sistema Schellingiano, cuya contradicción permanente se refleja en la conclusión final en donde se advierte desmedido afán en probar la existencia de una realidad, que tantas veces se negó, para formar un concepto que fuera valedero y utilizable para algo. Pero ni se prueba la realidad de este *ser* á que nos referimos, ni se cubre la falsedad del que es el mayor de los males para el que se precia de pensador.

A lo dicho queda reducido el sistema filosófico de Schelling, que re-

sumiremos en breves palabras, para que, recogiendo los elementos dispersos que en él campean, podamos más fácilmente ver el tránsito á la moral y derecho.

El individuo de Ficht, dice Schelling, debe convertirse en *yo universal* (1), y, mediante esta transformación, y aplicando los momentos de evolución á la filosofía Fichtiana, se explica la realidad y la vida, la moral y el derecho del modo siguiente:

En cuanto la razón universal *impersonal y absoluta*, lo absoluto, en una palabra, se *pone*, en virtud de su actividad, como objeto de sí, se manifiesta en la naturaleza como necesidad absoluta, potencia absoluta; y en cuanto se distingue de *sí*

(1) Decía el mismo Schelling «Ich will mein selbotin ihren selbost erwitern.»

como sujeto de sí, como objeto en reflexión y en conciencia se manifiesta como espíritu (cognición), como libertad, como ciencia absoluta de Dios.

Es este desarrollo y manifestación, no sucesivo, sinó simultáneo, no separados indistintos, sinó compenetrados en cada cosa de tal suerte que todos los objetos tienen, mediante su expresión de lo absoluto, el doble aspecto real é ideal, distinguiéndose el todo de la parte, y teniendo por consecuencia todos los seres un grado de idealidad *Divina* y el hombre la más excelente y superior de todas.

Lo absoluto en el dominio de la naturaleza se hace múltiple y vario, mas en la esfera del espíritu se manifiesta como una sola é impersonal razón, siendo los espíritus finitos meros órganos de un organismo es-

piritual que prueba en todo una misma verdad con una misma idea.

Como se vé, el patenteismo subjetivo é individualista de Ficht se ha convertido en el panteismo objetivo y orgánico, es decir, en la imposibilidad de resolver el problema crítico del Kantismo, se ha cortado el nudo suprimiendo la dualidad distinta del sujeto y objeto del conocer y reduciéndolo gratuitamente á una sola y única sustancia, no individual sino absoluta. Por consecuencia la refutación de esta doctrina es la general del panteismo y especialmente del orgánico, idealista y armónico. Aquí ya no preguntamos cómo y por qué el sujeto conoce el objeto, sino cómo uno y otro salen del fondo de la sustancia única en sus respectivos grados. Preguntamos cómo lo necesario se convierte en contin-

gente, lo absoluto en relativo; lo uno en múltiple; lo eterno en temporal; cómo el *Dios personal, causa a se*, absoluto simplicísimo del cristianismo se convierte en el ser finito de cada criatura (grosero Fetiquismo), ó en el ser abstracto—universal por abstracción—, en la pura nada, se diría mejor. Interrogamos además cómo la única sustancia sale de en potencialidad absoluta, no habiendo otro ser distinto que la convierta su acto—suposición que indica el absurdo de un Dios que tiene algo fuera de sí—. Finalmente, parécenos insostenible el postulado gratuito é irracional de que lo necesario por su esencia contiene lo contingente y se manifiesta en él lo absoluto en lo relativo; lo eterno en lo temporal; Dios en la progresión sucesiva de los seres. En una palabra, niega el

principio de contradicción que sustituye con el absurdo de identidad, entendido á su juicio, para destruir mejor de este modo los conocimientos formales del humano conocer, impulsando de esta manera, mediante la mostración, á la ciencia por la supuesta intuición del absoluto y la razón, sin advertir que, si el pensamiento de cada hombre no es otra cosa que la manifestación de la razón única y personal, esta tiene que verse en cada uno de ellos absolutamente, no como finitos. Por consecuencia, la ciencia en esta filosofía no es la lucubración científica de la realidad distinta de la razón raciocinando sobre su causa y las de los objetos, sinó un trabajo constructivo de la integridad de lo absoluto en cada conciencia y todos en unidad é identidad. De todo lo cual

resulta: que la ciencia no es mas que una evolución imperfecta de lo absoluto, que consiste, no en demostrarla, sino en ir la mostrando en la integridad de su contenido real é individual (ciencias físico-matemáticas) ó ideal solo (ciencias morales) ó en la compenetración de lo real é ideal (arte), que es en la doctrina de Schelling la más excelente representación de lo absoluto y por lo cual entiende que la vida debe ser artística, así como el derecho, el Estado, la historia y las instituciones todas, como quiera que el arte es el sello y lema de la Divinidad en cada cosa, siendo por lo tanto todo conocimiento científico, en esta doctrina, infundable en la experiencia interna y externa, y no reconociendo otro fundamento que la vista establecida *a priori* por especulación; en virtud

de lo cual, para este filósofo, deja de ser la reflexión el instrumento científico, explicando sólo las causas absolutas por causas relativas y segundas: v. g.; no explica la liquefacción del agua por la presión del aire y continuidad entre sus moléculas, sinó que apelará al dicho sólo de que el agua se liquida por ser la representación mas genuina del infinito; la revolución francesa no la explicará tampoco por sus causas inmediatas, sino por el predominio de lo ideal sobre lo real; la propiedad no la explicará por constituir el medio más poderoso para la consecución del destino humano, sino porque es necesaria para la exteriorización de la personalidad; el matrimonio no creará que pueda explicarse por el auxilio mútuo para la perfección de los seres y genera-

ción de la especie humana, sinó que apelará á la síntesis de los opuestos miúrgicos gravedad y luz compenetrados. Nótase que, sin embargo y á pesar del puro procedimiento de Schelling, parécenos este modo de probar algo más que demostración y aún que especulación.

Siguiendo al filósofo, hasta llegar al punto Espinosiano, le veremos dejar sin explicar la existencia en el tiempo de la criatura—exigencia en el tiempo del dogma de la creación— como lo hizo aquel filósofo, si bien pretende, pero sin resultado, llenar este hueco, reduciendo lo absoluto á la abstracción absurda de una posibilidad sin ser (real), incurriendo en las contradicciones que suponen la posibilidad sin sujeto, la actuación sin término hácia el cual se dirija y de un absoluto que obra de distinta

manera que es, puesto que, siendo absoluto, obra relativamente; que, siendo necesario, obra como contingente, etc., etc. En una palabra, incurre en el absurdo fundamental que supone la admisión de un absoluto que ni tiene ni puede tener más que existencia relativa.

En Schelling, pues, se viene á iniciar el panteísmo evolutivo de la mera posibilidad que no es mientras no se pone (settsent=poner) y en tanto en cuanto no se pone no llega á ser (werben=venir), que es el fondo sustancial de la doctrina Hegeliana que más tarde procuraremos exponer.

El tránsito de la metafísica á la moral y derecho se verifica en este sistema de la manera siguiente. Lo absoluto en el dominio de la naturaleza se pone según su propia exigen-

cia, no en séres parciales y sustantivos, sino en organismo (ó sea en dominios totales) en el cual los entes no son subsistencias, sino partes de un dominio superior; de suerte que en esta doctrina los que nosotros llamamos reinos de la naturaleza (no sin que se les llame ya por nosotros peligrosamente con el término *organismo*, contagiados acaso por la locución vulgarizada del Schellingnismo) son organismos petrificados en la unidad superior de Dios.

Esta misma actividad de lo absoluto, es decir la razón impersonal que en la naturaleza forma los organismos, los forma de idéntico modo en el reino del espíritu, siendo cada personalidad parte de una personalidad superior, esto es, el individuo no sustancia propia personal, sino miembro de un organismo superior,

la familia: ésta á su vez del municipio, y éste del Estado, y el Estado, en cierto modo panteístico, de la Iglesia, como comunidad superior de las ideas. Más claro: la actividad absoluta, que es el movimiento necesario de lo absoluto de la razón impersonal en la naturaleza, se manifiesta como necesidad, y en el dominio del espíritu como libertad, sin que en esta filosofía haya razón para distinguir estos conceptos, puesto que tan fatal y necesaria es la evolución en la esfera de la naturaleza como en la esfera del espíritu; de suerte que en ésta filosofía la distinción entre libertad y necesidad está reducida á mero nombre. Pero esto no impide, sin embargo, que Schelling afirme de sí que en cuanto se pone como objeto (naturaleza) se distingue como sujeto en cada yo finito (persona) y

obra con libertad: la acción de la persona, esto es, el retorno, la conversión del *yo* empírico sobre el *yo absoluto*, es para este filósofo el deber, mas como la persona no es sustancialmente distinta de lo *absoluto*, éste se manifiesta, por su propia exigencia, en los todos superiores, de los cuales la persona sustancial de la filosofía cristiana es mera parte ó simple órgano, en unidad no moral sino física superior, la familia, como ésta á su vez en los superiores grados Orgánicos, Municipio, Estado, Iglesia. Y como el deber es la acción absoluta de la persona, y ésta á su vez no tiene subsistencia sino fusión en organismo superior, el deber no se concibe en la persona sino como fracción del deber orgánico de la familia, Municipio, etc. etc. De donde se deduce la consecuencia más des-

pótica que se puede concebir en virtud del imperio del mayor sobre el menor sin que haya ni se vislumbre el más pequeño átomo de libertad.

La moralidad, abstractamente considerada, dice Schelling, es la actividad misma del absoluto ideal libremente manifestado, y en la práctica la acción en virtud de que el hombre se hace uno con Dios, viniendo así á ser la *intuición humana* igual á la *intuición Divina*. La moral práctica, por consiguiente, no está separada en realidad de los organismos de que el hombre es parte; es decir, que la moral es orgánica como la persona y no es completa manifestación en la esfera de lo absoluto, sino solo en el organismo moral que contiene á los otros y á la persona como el órgano mas simple. Este supremo organismo moral es el Estado, ó sea

la manifestación mas excelente de Dios, la expresión de la armonía de lo real y de lo ideal en lo real (á diferencia de la Iglesia que es la expresión de la armonía real y de la ideal con la ideal del conocimiento y de la fé), de la armonía de la necesidad con la libertad.

Dados estos precedentes, puédese desde luego afirmar que el Derecho resulta de la moralidad que supone el Estado, como suprema expresión del dominio (idea libre); porque la moralidad del Estado es la *una, sola, indivisa* moralidad perfecta, cuya moralidad del Estado será el Derecho. El Derecho, pues, como síntesis real superior de la moralidad orgánica del Estado, abarca toda la vida moral en cuanto el Estado contiene en sí todos los organismos inferiores; de suerte que, siendo la

moralidad el círculo mas ámplio contiene y trasciende á la de los círculos indicados en ella, resultando la más pura unidad en el reino del espíritu. Y como el reino del espíritu está identificado en la naturaleza, y ambos idénticamente en el absoluto, resulta el derecho como propiedad inmanente del de cada ser y trascendente á todo (así lo entiende el Krausismo), es decir, que no es fuerza moral, sino la fuerza única de la una actividad necesaria y libre, en la cual materia y espíritu, libertad y necesidad, razón y sentidos, ley del espíritu y de la carne, todo es uno, idéntico, paralelo è igualmente Divino (positivismo neto). (1) Cuyos

(1) El derecho en cuanto pensado como la mera moralidad del Estado aparte y sobre los organismos parciales componentes,

errores fácilmente se refutarán con lo hasta aquí dicho.

es el derecho público; pensado en la relación de los miembros simples del Estado sobre sí, es el derecho privado, idénticos ambos realmente en la unidad del Estado mismo: y tan cierto le parece á Schelling esto, que él entiende que la imperfección jurídica reconoce por causa la separación entre el derecho privado y público.

Síntesis generatriz del sistema filosófico Schellingiano.

El ser absoluto { ni sujeto ni objeto } aquello en que { Se confunde }
 { ni infinito ni finito } y
 { ni ser ni cognición } se desvanee }

toda { oposición } = absoluta identidad { de realidad } con absoluta
 { diversidad } y { de idealidad }
 { separación }

indiferencia de { unidad } = á lo { uno } universo
 { y de } = á lo { y } total
 { idealidad } = á lo { unidad } todo.

Operación.

Cognición (intuición) sin conciencia que se confunde con el objeto, concepto en que { las formas, que es algo general, responden á la cognición }
 { y } los particulares á la existencia.

en las cuales se separa la cognición del objeto: de aquí la doble manifestación del ser absoluto, que, sin embargo, siempre permanece uno en orden á la cognición y en orden á la existencia.



IV

Pretendió Schelling señalar un derrotero nuevo á los más trascendentales principios metafísicos, pero no consigue en manera alguna otra cosa que iniciar, y hasta mostrar una serie de errores de que, indudablemente, no le fué posible desprenderse y mucho menos refutar, siquiera fuese con aparente verdad y convencimiento firme por su parte en la doctrina que sustentaba. Era necesario algo más que la mediana inteligencia de este pensador para

tamaño empresa. Convencióse Hegel, camarada de Schelling en sus estudios, de lo pesada que era esta carga para su compañero de escuela facultativa, y salió al palenque científico con ánimo valeroso, acompañado de una inteligencia robusta, penetrante ingenio y extremada facilidad en el decir.

Emprende, pues, Hegel su obra partiendo de la unidad del ser. Sin embargo, aún cuando el punto de partida sea el mismo, predicáanse de él atributos distintos y por procedimiento diverso: mientras Ficht individualiza en un ser el objeto y sujeto de Kant, y Schelling universaliza ese individuo Fichtiano, Hegel le da un impulso superior, en virtud del que es elevado ese ser á idea purísima integradora de cuanto existe y pudiera existir. Así es que, para este

filósofo, ya no hay realidad é idealidad duplicadas é idénticas, sino la compenetración de todo en un solo ser que llama idea, concepto puro.

El modo como este filósofo hace surgir el uno y sólo concepto ideal, no es otro que el de la supresión de todo lo real exterior á él, y aún de la exteriorización de su mismo y propio *yo*, como se tendrá ocasión de observar en la exposición y juicio sobre sus capitales afirmaciones.

Comienza, pues, Hegel, porque así conviene á sus intentos, por el concepto generalísimo del *ser*, que es el que cree que constituye la inmediata y primitiva idea general, la afirmación primera que no puede ser conocida sinó con independendencia y aparte de las cosas, no pudiendo, por consecuencia, someterse a la ley de los opuestos.

Inicia, pues, el sistema, para fundamentar la base principal de su filosofía, con la teoría á medias sobre la hipotética existencia del ser generalizado, como hará siempre en lo sucesivo, y en el cual, como consecuencia de la indistinción de concepto, comprende dos ideas contradictorias: la de la realidad existente y la de negación de la misma—primera contradicción que se advierte en esta su primera afirmación sobre el modo como entiende que se debe estudiar el concepto del *ser* como idea suprema—que supone unidas para engendrar su primera idea—*ser*—. Este mismo *ser*, tan peregrinamente dado á luz por la inteligencia Hegeliana, lo supone su autor integrado de todas las realidades particulares—en el principio dice que el ser es y debe ser considerado

independientemente de las cosas particulares—que vienen á responder á un sólo concepto, el de idea: de todo lo cual resultará clara la anulación de lo que se supone existente, porque si el concepto general idea, es la simple idea, y ésta contiene todas las realidades subsiguientes, no siendo aquella nada real, nada será también la realidad de éstas. Esta concepción, sin embargo, contradictoria en sus términos y nula en su resultado, es lo que constituye los fundamentos de este sistema.

Al aplicar Hegel su pensamiento sobre el ser, dice que aquél es abstracto como éste—y por lo mismo la nada, puesto que á la nada queda reducido el ser—, y que las determinaciones exteriores de las existencias son meras negaciones del

ser, respondiendo á ellas idénticas determinaciones—negaciones—en el pensamiento, que pueden y deben ser aplicadas á cuantas determinaciones quieran imaginarse. Examine el lógico cada uno de los conceptos de idea general, universal, individual, etc., y si le parece justo el imperio con que Hegel los rechaza, autorícele para pasar adelante; si, por el contrario, todos estos se reducen al de generalidad—sin pluralidad—contenido en el sólo concepto de la cosa que, por la negación de sí misma, hace despues devenir la idea, póngale coto y exijale, como le exigimos, la justificación de ese ilógico desmoche.

Esta manera de pensar la hace extensiva á cuantas ideas se le presenten, lo mismo á las que se refieran á los objetos reales que á las abs-

tractas de forma, esencia, verdad, etc., etc., viniendo á ser para él el mundo un conjunto de ideas generales idénticas, porque de idéntica manera puede pensarse el todo que sus elementos integrantes.

Sin embargo, discurrendo despues sobre los conceptos *todo* y *parte*, admite una diferencia—de especie á género—que hace consistir en la mera enunciación del todo ó de la parte de un objeto compuesto; pero cuya enunciación está contenida *a priori* en la idea general primera del objeto: así es que obtiene por resultado la pluralidad generalizada é idéntica á la unidad en que está contenida bajo el mismo concepto que el ser que supone antes; mas como no admite allí realidad de *seres*, sinó universalidad, y mejor absolutividad, en cualquier orden y grado bajo un

ideal doble, es claro que hace á seres é ideas idénticos á todo; de donde todo *ser*, todo *idea*; y todos, seres é ideas, nada (panteísmo y ateísmo á la vez). Más adelante haremos indicación mas ámplia sobre los errores que de esta manera de pensar el yo se desprenden, y aquí preguntamos ahora cómo contiene, para Hegel, la idea general, la especie y el individuo, y como éste resulta de la mezcla de aquellos dos. Porque si *a priori* se dice que están contenidas las especies é individuos en el género, tendremos manifiesta la contradicción en que incurre el filósofo, en virtud de suponer *a priori* como existente la pluralidad de ideas, no la unidad genérica, puesto que, á la concepción de los antedichos conceptos, responderá otro, y por consecuencia tendrá que concebirse co-

mo simultánea la existencia de la unidad y la pluralidad, es decir, como la una y misma cosa la unidad y la pluralidad, parte y todo, todo y uno.

Por otra parte, si se dice que *a posteriori* se contienen éstas, la especie y el individuo en el género, no sabemos cómo podrá enunciarse la especialidad de cada una de las especies é individualidad de los individuos simultáneamente y sin la sucesión que exige la diversidad de cada uno, á no ser que se admitan—lo cual no entra en los planes de este sistema—tantas generalidades cuantas sean las especies individualizadas —entendiendo la individualización lógicamente—, con lo cual sería la idea específica equivalente á la genérica, multiplicándose por ende los géneros al modo que se multiplican las especies.

Mas advierte Hegel que al llegar al concepto general, universalmente considerado, tiene que constituirse en una individualidad, y esta es la razón por que hace que nazca lleno de vida y robusto el que llama concepto, expresión la más pura y perfecta que, hasta que á él le plugo inventar, se pudo conocer y usar en la Filosofía.

Este concepto lo forma Hegel de dos contrarios que constituyen la esencia de su vida entera—contradicción que aparecerá siempre en estos sistemas panteísticos, y que, previéndola Hegel, quiso evitar, pero inútilmente, porque al fin incurre en ella aunque ocultándola con pliegues dialécticos y ribetes lógicos—y cuyos dos contrarios están contenidos en la idea, que él supone formando al concepto enfrente de otro

concepto que se le opone, pero que vuelve á dividir y fraccionar para formar su concepto (urtheil) por la negación del uno y otro en retorno mútuo y llegando por este procedimiento al concepto primitivo en virtud de un movimiento sucesivo en cuanto al concepto lógicamente considerado, y simultáneo en cuanto al real, los cuales movimientos constituyen ese ritmo metódico con arreglo al que debe moverse el universo entero y hasta el mismo *Supremo Ser*—nombre profanado con apariencias de verdadero creyente—.

Esta manera de formar el concepto en nada discrepa del procedimiento Fichtiano, puesto que á los tres términos empleados por el Fichtismo responden perfectamente la afirmación, negación y recomposición de una y otra que enuncie el fi-

lósofo en el ser en sí (an sich), ser en otro (anders seyn) y el retorno correspondiente del uno al otro por sí mismo (für sich seyn) que al fin constituye el concepto final de ser en sí y por sí (an nud für sich seyn) como contenido de los tres términos anteriores en forma unitaria y tricotómica que es como debe aplicarse á la formación de la ciencia toda.

No hay para qué detenerse en observar aquí las inexactitudes filosóficas de este filósofo, puesto que, como se habrá advertido, son las mismas que se desprendieron del Fichismo adonde se debe recurrir para la refutación de este punto parcial. Sin embargo de que, al desenvolver las ideas dialécticas y lógicas, haremos referencias á estos mismos conceptos.

Sobre estas indicaciones genera-

les, que muestran claramente el fundamento de este sistema, gira toda la filosofía Hegeliana. Cuyas ideas no exponemos sin razón, sino con la fundadísima de que en este ensayo encuentre algo útil, no solo el que estudia sus obras en general, si que tambien al que las estudie aisladas.

Dados los anteriores precedentes generales, veamos la manera dialéctica de su desarrollo en el proceso Universal del ser y las ideas todas.

De la teoria del ser absoluto y puro que pasa por la negación de la negación y el retorno á la afirmación, dando por resultado el decantado Urtheil—concepto puro—hace desprender toda la serie de consecuencias de su sistema, en las cuales desplega toda su habilidad dialéctica y penetrante ingenio. Si, pues, el hecho de que parte Hegel fuera verda-

dero y tuviera un fundamento racional, necesario sería decir que sus consecuencias eran ciertas y racionales; pero, no siéndolo, todo su aparatoso andamiaje caerá al suelo, como apoyado en una simple hipótesis, cuyo sentido primero es falseado para despues desarrollarlo más falsa y absurdamente.

En la hipótesis Hegeliana, si el filósofo se limitara al solo hecho espiritual de nuestro conocimiento aislado absolutamente de todo y tendiendo á la unidad del conocer por sí y en sí, podría creerse que no confundía la condicionalidad de nuestro conocimiento con la de la cosa; mas en el momento en que sienta que la causa y el efecto se confunden en una sola y misma cosa, Hegel se abisma en la ley de los opuestos—contradiciéndose con su principio—

negando la oposición real y sometiendo á la génesis ideal la génesis objetiva y real, que, desde este momento, considera caminando en el mismo sentido y elevada á la misma categoría.

Para Hegel, tratándose de formular conocimiento, se le vé siempre con un término tricotómico, en que el primero es la negación del segundo y éste del primero, para que en el tercero aparezca la negación de la negación, el *urtheil*, que para Hegel viene á ser fundamento de todo.

Es cosa maravillosa cómo para Hegel se oculta la dificultad de contradicción que aquí aparece. Por una parte el concepto de *ser* y el de *no ser*, y por otra la negación de los dos en uno. Dígase, pues, si estas afirmaciones pueden ser fundamento de principios filosóficos y consecuen-

cias lógicas. En esta cuestión, aún á pesar del manifiesto error, contagiado el filósofo por el Schellignianismo, se tergiversará el sentido de los términos antedichos, atribuyéndoles duplicidad de idea y respondiendo la una idea al concepto afirmativo—ser en general—y la otra al negativo—ser individual—para de este modo dejar incompleta la negación absoluta del ser y completa la existencia del concepto.

Cuando Hegel discurre sobre el proceso evolutivo del mundo, infinito y necesario para él, sigue razonamiento análogo al que precede, incurriendo en idénticos inconvenientes, puesto que petrifica la idea del mundo, con todas sus evoluciones de todo y parte, en la subjetiva idea del *ser*. Supone para la generación de las evoluciones y recíprocos

tránsitos un todo orgánico general en que se contienen organismos parciales—que responden á las dos partes en que considera dividida la idea—y en frente de los cuales y del cual pone otra negación—equivalente á la negación del ser en idea—de ese mismo todo organismo total y parcial, que, duplicado en ideas y negaciones, concluye con el retorno de la afirmación sobre las negaciones que le dan el concepto total orgánico, petrificado en una idea general organica que supone que es el resultado afirmativo de la negación de la negación, y así sucesivamente; simultáneamente continúa en una confusión lastimosa al modo que cuando le vimos arribar á la idea del todo orgánico, que él vé formado, á través de mil inconsecuencias y absurdos.

En concordancia con esta clave

sistemática desarrolla su filosofía en la lógica, dando comienzo á su exposición por el ser (*seyn*) que supone integrado de su correspondiente esencia (*wesen*) y de cuya unión entre el ser y su esencia surge el concepto. Supone al ser como pura abstracción, pura idealidad general (aunque sensible) de la cual se desprenderán una á una las ideas de cualidad, de finito é infinito, cuantidad y medida.

El ser puro y abstracto combinado con su negación y pasando de no ser á ser, nos conduce al llegar á ser, al devenir. El devenir, cuando llegó á *ser*, aparece con realidad y se cualifica.

Vése aquí la destrucción del ser, primero por el no ser, y segundo porque se hace de la nada un algo, que no es sinó ideal sin que nos dé

la más pequeña realidad, puesto que se le hace surgir de una simple afirmación de concepto y nada más. Y según lo cual ¿qué queda aquí que devenir? Qué que determinar? Qué límite se podrá señalar al *no ser*? Qué esencia se unirá con el *ser* que carece de sustancia? Y qué concepto compuesto resultará de esa mezcla imposible de realizar por falta de realidad en el tiempo? Entendemos que estas cuestiones son insolubles en el presente sistema.

La cualidad, sigue afirmando Hegel, que es el *ser* determinado constituye el concepto de lo finito—buen finito sin realidad—la idea ó concepto, que para el caso es igual, del infinito la hace surgir del finito mismo, contenido de multiplicidades y variedades mil en retorno las unas de las otras que se niegan mútua-

mente y cuyas mútuas negaciones dan por resultado la negación del finito que, cuando llegó á este último término, sin dejar de ser finito, llegó á constituirse en infinito. Y ¿cómo el finito vence primero del infinito, negándolo, y despues surge éste de aquél? Díganoslo quien acierte á hacerlos compatibles y capaces de ser el uno por el otro sustituidos en sus respectivas funciones.

El ser, negando la finitud, en el retorno sobre sí mismo, bajo la idea de ser, constituye lo uno; mas este uno supone frente de sí la pluralidad—¿de dónde viene esta pluralidad?—, comprendiéndose por consecuencia en el infinito unificada la unidad y la pluralidad, como determinaciones que se niegan recíprocamente, en virtud de oposición recíproca tambien. Por esta negación

recíproca, la cualidad, integrada por determinaciones que ahora se niegan, queda destruida y por consecuencia el concepto de esta destrucción nos dá el de cantidad—¡buenas cualidades y cantidades!— como opuesta á la cualidad que es inherente al *ser*,—y la cantidad ¿no?—mientras que la cantidad le es exterior—pero ¿inherente ó no?—. Sin embargo, á pesar de esta separación y en virtud del retorno de la una sobre la otra, se convertirán, la una en cantidad y en cualidad la otra, por ser las dos opuestas y de igual valor.

Este retorno de la una sobre la otra, despues de negada, dános un nuevo concepto, que es el de medida, negada por su opuesto y de cuya negación resulta el concepto de un ser abstracto que se niega á él mismo

por la fuerza de su propia reflexión, y cuyo es el concepto de esencia, aquello por lo que las cosas son lo que son.

La manera, pues, como Hegel hace surgir cada uno de estos conceptos es, á no dudarlo, peregrina. En ese concepto unitario que resulta de la negación del finito por el infinito y vice-versa, halla él el concepto de unidad que lleva inherente á sí la pluralidad. Que lo uno y la unidad dicen relación á lo múltiple, pruébese en toda buena filosofía; pero que simultáneamente y en sí mismo lleven el ser y no ser, solo el Hegelismo se atrevería á demostrarlo, aún á pesar de la contradicción que la tal cuestión supone, como diría cualquier geómetra al defender como imposible que el círculo no puede ser triángulo ni éste aquél al mismo

tiempo, apelando á que lo repugna, lo que constituye la esencia de las referidas figuras.

La manera de deducir la cualidad y cantidad no es menos contradictoria, ora se la considere en sí, ora en relación la una con la otra.

Cuando se niega la determinación en virtud de la confusión de variedades del ser, que mutuamente se niegan, aparece de la serie de negaciones, formulado el concepto de cantidad como opuesto á la cualidad que es determinación. Pero aquí nos ocurre preguntar: si, pues, se niega el concepto de determinación, ¿cómo puede concebirse y hasta darse por sentada la multiplicación? Y si se multiplica ¿cómo aparece la negación? Y si ni lo uno ni lo otro ¿cómo nos explicará el concepto de medida? ¿Y la esencia y forma del ser? debie-

ron presentarse al espejo ideal Hegeliano muy turbiamente, por que turbiamente nos las muestra en su filosofía ¡lástima que algunos felices atisbos que, sin embargo, se advierten en sus aserciones, fueran sacrificados por la preocupación de que estaba dominado Hegel! La esencia, tal como la vimos definir, presenta dos aspectos, de los cuales, el uno no es más que una reflexión del ser sobre el ser mismo, y bajo cuyo aspecto comprende las cuestiones de sustancia, identidad y diferencia de positivo y negativo, de materia y forma, de fuerza y manifestación, de contingente y necesario, de sustancia y accidente, etc. etc., sin que, para esto haya otra justificación que el mero deseo de confundir y de originalizar en todos los órdenes, manifestado en el vacío no *ser*. El otro

aspecto responde, á no dudarlo, á la realidad—sin ser—que queda perfectamente reducida á idealidad pura, sin que se advierta lo en que pueda ser fundada.

Todas y cada una de las cuestiones antes indicadas las explica Hegel por el mismo procedimiento que queda expuesto sobre el *ser uno, absoluto é ideal*. Todas obedecen á la misma ley de la contradicción en los opuestos que él imagina, para producir uno y otro concepto, y así eterna é infinitamente, hasta llegar á la necesidad de esa especie de universal oposición, que engendrará la bella y majestuosa y extraordinariamente sublime idea de libertad, resultante conceptivo-ideal de la oposición y lucha, entablada entre la necesidad y la sustancia.

Queda, pues, esa preciosa liber-

tad confundida con la unidad de *ser*, sustancia y concepto. ¿Podremos deducir de esta una y sola unidad otra cosa que el neto y puro panteísmo ideal? Creemos que no.

Habrá quien se atreva á defender esta doctrina y considerarla como el fundamento de la venidera ciencia? No indudablemente.

Quién, ante el tejido orgánico de contradicciones, no retrocederá y emprenderá otra senda en Filosofía?

Nadie que se precie de pensador.

Justamente cae en descrédito esta filosofía, aun á pesar de los esfuerzos de sus cultivadores.

Sigue Hegel y en el concepto del ser por si y por otro halla la unidad y variedad contrariada con retorno á la unidad primera. Siempre el mismo razonamiento y análoga manera de proceder. El concepto en sí con-

tiene la lógica entera, con su idea, juicio y silogismo, representando, la idea por el concepto en sí, el juicio por el momento de su determinación, de su diferencia cualitativa; y el silogismo por el retorno de la idea sobre ella misma, como contenido de todo el desenvolvimiento lógico. Pero aquí le hace falta algo que no tiene, el objeto, y lo supone, asegurando que á todo concepto responde un objeto, del que, el concepto es como el alma, si así nos es permitido expresarnos, en virtud de lo cual queda reducido á ser, el supuesto objeto, la simple manifestación del concepto, en lugar de ser el concepto representante del objeto; pero no se advierte de la absurda consecuencia que se sigue, porque, si el concepto existe necesariamente, ¿para qué la existencia necesaria de éste que llama

objeto? Para qué suponerlo de nuevo, si el primer concepto, contenido de todo, debe tenerlo inherente en sí? Y si lo tiene en sí y no fué necesario hasta aquí, ¿porqué ha de serlo ahora? para multiplicar existencias innecesarias? Y si, por otra parte, el concepto resulta de la oposición del *no ser* al *ser*, destruyéndose mutuamente, ¿dónde podrá suponerse al objeto? En el *ser*? ó en el *no ser*? ó en el concepto? ¿De quién es, pues, representación?

De todos en idea, dirá Hegel: de ninguno en realidad, decimos nosotros; siempre se supone lo que poco despues destruye; imposible por consecuencia esta manera de formular los principios lógicos.

Supuesto, pero no justificado, el objeto de que nos habla Hegel, sigue exponiendo muy ingeniosamente por

cierto, el como el objeto, unido al concepto, constituye la persona con existencia real é ideal, mantenidas la una y la otra por mutuo consorcio y misteriosa é imposible unión— con arreglo á la doctrina Hegeliana— segun á nosotros nos parece. Considerado, dice, el concepto en su *ser* interior nos dá la idea y en él su *ser* tambien exterior el objeto.

El objeto en general constituye la unidad primera, la totalidad del mundo exterior, que á la vez está compuesto de multitud de objetos particulares que se contradicen entre sí por movimientos puramente necesarios y de los cuales ha de resultar la unión de todos—concepto del ser general— en virtud del mútuo retorno en masa sobre el ser primero, adonde se dirigen y caminan todos como á su centro común, la

idea, que dá vida al *ser*, pero vida que no se completa sino en la conciencia,—¿de qué manera?— mediante, dice, el doble movimiento teórico y práctico, asimilándose por el primero al mundo, y por el segundo el mundo á la conciencia, mediante la voluntad, cuyo objeto es el bien; pero como el objeto primero es el mundo, resulta que, constituido éste el bien está ya realizado al suponerlo en comienzos.

Nada queda, pues, que hacer; todo está hecho, como despues veremos en la exposición del punto siguiente en donde Hegel avanza ya á la concepción del absoluto.

Para llegar Hegel al concepto del absoluto, que *a priori* supone ya desde los comienzos, discurre sobre la manera como se une el concepto con los objetos para que resulte el

todo orgánico como manifestación de ese mismo concepto en orden á su exteriorización, pero no separado de él, sino íntimamente unido, como fundamento que es de todas las exteriores existencias, que niega y afirma infinitas veces para obtener infinitos conceptos contenidos en uno solo que para él es el mundo, cuyo es el que en oposición consigo mismo hace surgir á la vez el absoluto *ser*, la idea suprema, síntesis del *ser*, de la esencia absoluta, que responde perfectamente á los nombres de *Dios Padre*, *Dios Hijo*, *Dios Espíritu-Santo*, puesto que los tres términos entran en composición para constituir su existencia, en virtud á que el *Dios Padre* representa la idea absoluta en si; *Dios Hijo* representa el *ser* en su manifestación—negando asi al *Dios Padre*—; *Dios Espiritu-*

Santo representa el retorno á la composición—por la negación de la negación— (1). Esta es la manera como Hegel levanta el soberbio absoluto que hará santuario de la Filosofía, de la historia, de la moral, del derecho y de la religión. Esta es la síntesis de su doctrina metafísica, basada en la identidad de contraposición, como veremos luego.

Notoria es la imposibilidad en que se encuentra la filosofía Hegeliana para constituir su existencia, según antes queda indicado, ese organismo total que llama mundo; pero éslo mucho más cuando le vemos llegar á la formación del concepto de Dios

(1) Es evidente á todas luces que, constituyéndose el absoluto de semejante modo queda perfectamente profanado el Sacrosanto nombre de Dios y las personas de la Santísima Trinidad.

por el desarrollo progresivo de la materia, que al fin llega á declarar como el Dios de todo que llega á ser (1) y se pone en acto como unidad sintética en que aparece el *ser* de todas las cosas. Parécenos que aquí está perfectamente reconocida la identidad absoluta de la materia y Dios y elevado el sistema á la más cabal forma panteística; porque, si esta sustancia contiene la idea absoluta, cada una de las partecillas de la misma serán otros tantos dioses en virtud de la identidad de contraposición que ántes estableció en ser general contenido de todos los demás.

Dada esta concepción de Dios, como absoluta idea, fácilmente podremos afirmar que la religión Hege-

(1) «Gott est in werden,» dice Hegel.

liana consistirá en tributarse cada ser culto á sí mismo, puesto que cada uno es manifestación de Dios, como parte del Universo contenido y continente á la vez de todo y por ende de la Divinidad misma. Véase si esta manera de pensar es compatible con el sentir común de las gentes; y si lo fuera—que no lo será—acéptese; pero si, como creemos, no lo es, rechácese por insuficiente para satisfacer las exigencias del espíritu.

Del mismo modo que razona sobre el absoluto y lo reduce al uno y todo ser, reduce la Filosofía á la evolución de la idea, la Historia á la evolución compleja y necesaria de todo sin leyes, ni orden, constituyendo una especie de Cronicón de hechos opuestos y contradictorios entre sí, para, al fin, venir á recobrar la libertad humana en su más perfecto grado

en el todo ideal. La Filosofía de la historia no representará otra cosa que la evolución ideal de los hechos; la moral y el Derecho se reducirán á evoluciones del absoluto en acciones interiores y exteriores, en las que se someterá todo á la absoluta identidad de las ideas, principio de toda realidad existente y futura, para llegar á ser al mismo tiempo é idénticamente algo y nada.

Bien pudiéramos continuar, al llegar á este punto, por la exposición de lo que en esta filosofía es la moral y derecho; pero en nuestro deseo de aclarar conceptos que ántes aparecerán acaso oscuros y con el fin de mostrar mejor el tránsito de las ciencias teóricas á las prácticas, nos pareció muy útil resumir antes brevemente los principales puntos de la filosofía de Hegel.

El pensamiento de Schelling, rico en el contenido y aplicaciones parciales, restaurador dentro de esta filosofía racionalista de la objetividad del ser, en su momento y vida, era, como hemos visto, á más de absurdo, misterioso é inexplicable en principio, no pudiendo demostrar el cómo y el porqué era lo absoluto relativo y vice-versa, cómo se manifiesta en él la materia y el espíritu, cómo era vario é idéntico, cómo se afirmaba y negaba en cada ser con todas las demás contradicciones que implica el panteísmo. Y aunque estas contradicciones son insolubles, es lo cierto que el racionalismo ni se completaba ni era sistematizado en ciencia hasta tanto que se explicaran en algún modo los problemas indicados. Esto fué lo que intentó Hegel, aunque en vano, gastando

en esta empresa—gigantesca en el error—un talento é ingenio digno de mejor fortuna (1).

En el principio iniciado en el movimiento científico de actualidad en el tiempo á que nos referimos, sienta Hegel, como fundamental exigencia, que el entero proceso de la Filosofía, como metódico, no consiste en otra cosa que en su concepto: así que bastará solo, por una especulación previa analítica, deslindar el pensamiento de sus representaciones empíricas, dejándolo reducido

(1) Cuando Hegel no logró hacer visible en la razón al racionalismo, bien puede afirmarse la absoluta impotencia y contradicción esencial que implica: y querer sustituirle con una doctrina como la Krausiana, es presunción y empresa que pasa ya de inocente.—Aseveración del sábio catedrático de la Universidad de Salamanca, Sr. Gil Robles.

á puro pensamiento, puro concepto sustancial, idea, que, en su desarrollo dialéctico, explicará la realidad segun las exigencias lógicas del concepto sin otro contenido que sus formas y determinaciones universales. Se vé, pues, que en la doctrina de Hegel en lugar de ser el pensamiento la representación de la cosa, es el absoluto mismo, el universal lógico, cuya evolución dialéctica, en la manera que veremos, ha de explicar la realidad, siendo aqui *explicar* lo mismo que *desarrollar* el contenido, quedando reducida toda la ciencia á una lógica evolutiva, cuya evolución es una producción inexplicable, una creación de la pura nada, tomada esta frase no en el sentido de la filosofía Cristiana en que se dá el ser á las cosas que no lo tienen, sino en el rigoroso significado del absurdo de

atribuir virtualidad eficiente á la nada pura, hija de una posición gratuita en virtud de la que atribuye á su pensamiento vacío las categorías y formas en que hace consistir la verdad suprema (1), porque estas categorías, estos conceptos universales implican sujeto que piense y objeto abstracto y universalmente pensado; es decir, que con esto niega la sustancialidad, ántes supuesta, del pensamiento al cual las atribuye, porque estas categorías son de alguien que las contiene y de algún objeto que por modo universal representan, implicando por tanto cualidad en todos estos sentidos y nega-

(1) Afirma el filósofo terminantemente en su lógica que las formas necesarias y determinaciones propias del pensamiento son la misma verdad suprema—P. Batri—lógica.

ción del pensamiento de Hegel. Desarrollado su sistema explica la realidad, mediante la evolución del pensamiento con el general prejuicio panteísta de identificar el objeto y sujeto, la materia con el espíritu de esta maravillosa manera: para explicar la evolución de la sustancia hácíale falta á Hegel un término, que no hay en esta filosofía, y salió del paso el filósofo suponiendo que toda idea, que toda cosa es no solo ella misma—momento abstracto—sino tambien y al mismo tiempo la opuesta; de aquí que toda idea, siendo la opuesta, se destruye por sí misma—momento dialéctico—conforme á una tercera superior conteniendo como unidad que pone la recíproca destrucción como verdad de entrambas—momento especulativo positivamente racional—. Aún con-

cediendo este juego de palabras, esta pura logomaquia, todavía resulta una nueva dificultad en cuanto á la manera como la idea se puso en movimiento, faltando la personalidad solicitada; pero á esto contesta Hegel con una nueva petición de principio, en cuanto que dice: el primer concepto es una síntesis que, en virtud de la oposición, contiene lo uno y lo múltiple en oposición constante y permanente, dando por resultado el concepto superior—el decantado *werden*—(1).

Pues bien, todo esto es un puro

(1) Por eso en la doctrina de Hegel el puro ente, la idea absoluta, que es el ente posible de la filosofía Cristiana, es al mismo tiempo la pura nada, y el cual ente y nada, destruyéndose recíprocamente se afirma en su superior idéntico que es el *werden*, el llegar á ser, el *in fieri*, hacerse.

error, es una subversión completa de la lógica, es una inteligencia arbitraria del concepto de la oposición, porque supone que la oposición equivale á destrucción absoluta y recíproca en lugar de pensarla como la distincion real de seres que se excluyen, pero que no se aniquilan ni son entre sí incompatibles; porque afirma además, sin razón, que toda idea, expresada en el juicio, es, en el acto mismo intelectual, la opuesta; que las proposiciones opuestas son entre sí incompatibles y recíprocamente se niegan, siendo así que solo relativamente se excluyen según la clase de oposición: esto aparte del postulado y prejuicio de que ya prescindimos aquí.

Es la teoria de Hegel puro misterio que no explica ni resuelve la contradicción de una idea que es en el

mismo acto la opuesta, ni menos la existencia de otra superior que en identidad las contiene, y que, destruyéndolas, las da el ser, las pone; la cual idea superior tampoco puede ser explicada, porque si es ántes que las inferiores las engendraría, ó mejor, las engendraría una idéntica sola porque la identidad es la referencia de la unidad al ente que la tiene; y, si despues, no será superior, puesto que es engendrada.

Depende todo esto de la negación del principio de contradicción arbitrariamente sustituido con el de identidad de contraposición, el cual, aunque ya estaba en el fondo de todos los panteismos, no se habia, sin embargo, intentado explicar hasta Hegel como principio racional de la evolución de la idea.

Esta, en cuanto pone sus deter-

minaciones lógicas que, por ser tales, están las unas en las otras, es la idea en sí y constituye aquella sección de la lógica que ya queda indicada en oportuno lugar y que es fundamento de la metafísica. Mas en virtud de la ley de los opuestos, que engendra el movimiento dialéctico, completado el desarrollo de la idea en sí, tiene que negar su sustantividad en el concepto contrario de idea fuera de sí en el espacio y en el tiempo, lo cual constituye el dominio total de la naturaleza, mediante los dominios parciales del mundo astronómico, químico, orgánico y dentro de éste los que llamamos vegetal y animal.

Si se pregunta aquí por qué la idea subjetiva *en sí* se exterioriza *fuera de sí* en el espacio que es, según Hegel, la expresión de estas exteriori-

zaciones, y el tiempo la generación de ella, contestará con el postulado misterioso de la ley de los opuestos, haciendo consistir la naturaleza, no en la realidad, como opuesta al pensamiento, que es también real, sino en la exteriorización ideal, como consecuencia de haberse puesto ántes subjetiva é internamente. Continúa Hegel expresando el proceso de esta realidad única suponiendo que la naturaleza, como idea exteriorizada, vuelve á negarse, mediante lo opuesto del retorno á la interiorización de sí en el espíritu—personalidad—ó sea por la unión de la idea en *sí* con la idea *fuera* de sí en un tercer término espiritual la idea para sí.

Debe notarse aquí que esta unión de la naturaleza y del espíritu que constituye por sí sola la personalidad humana expresada en la natura-

leza—hombre— es identificación positivista del espíritu y de la materia y doctrina idéntica, aparte de los términos y de las intuiciones, al positivismo trascendental de Darwin, pudiendo asegurarse que no se ha hecho otra cosa que llenar los huecos con la teoría de la selección, salida de la extrema izquierda Hegeliana, según la cual el reino hominal es engendrado como evolución más perfecta del animal que mediante el Antropoide perfeccionado de Angola, se convierte en hombre (1).

(1) En un documento de la Comunque de París se habla de los Monos como nuestros indisputables predecesores, sin que los espíritus de la época actual vieran en esta consecuencia Hegeliana la explicación de las sangrientas atrocidades que aterraron á la Europa entera.—Revista de la defensa de la sociedad, art. del Sr. Gonzalez.

Aclarando un poco más el punto anterior, parécenos que lo que quiere decir Hegel es que la idea interior en sí—momento abstracto—se niega exteriorizándose—momento dialéctico— y se funde en una identidad superior —momento especulativo— en el cual la idea sin negarse como exteriorizada —cuerpo— se interioriza sucesivamente —espíritu, personalidad—, porque para todos estos filósofos racionalistas la persona no es la unión sustancial del alma con el cuerpo en cada hombre, sino la sola alma con conciencia de sí, el *yo absoluto*, como dirá Krause después considerando al cuerpo como un apéndice del alma. ¡Bonita y curiosa unión!

Esta síntesis que el hombre implica vuelve á negarse analíticamente, y en ella vuelve la idea sin negar de

sí la exteriorización, resultando entonces cada persona, cada individuo, y constituida la personalidad concreta, no en la conciencia de sí, sino en la abstracción de la naturaleza, como idea exteriorizada, abstracción que, al fin, es la negación, ó la impresión de toda naturaleza en nosotros—individuo---. El individuo ó persona vuelve á negarse, como abstraído de la naturaleza, y entonces pone los todos otros individuos ó personas—la humanidad y la historia—; y cuando este nuevo modo de la idea por sí es negado, retornando al subjetivismo anterior, resulta entonces lo absoluto en el espíritu: el cual retorno á la integridad en lo absoluto se verifica mediante tres grados: en el sentido—arte—, en el sentimiento—religión—, en la lógica—ciencia, Filosofía—. Es decir que la

religión es inferior á la Filosofía, es la adoración de la arquitectónica lógica, representada en símbolos y figuras; grado inferior que debe desaparecer ánte la ciencia, ó sea ante la contemplación de la lógica vacía de Hegel; que dice ser la única depositaria de la verdad, principio del mundo y término de él. Esta es la última palabra del racionalismo: el vacío en series distintas é idénticas de un *ser* progresiva y sucesivamente aniquilado; el absoluto que tornará al punto de donde salió (1); de modo que $0=0$.

La construcción de la ciencia moral y jurídica, por consecuencia, se verifica en este sistema del siguiente

(1) Folleto del Sr. Campoamor en contestación á las aseveraciones de Francisco de Paula y Canalejas.

modo: ya no son la moral y el Derecho una regla superior; ya la escuela Hegeliana nos saca de apuros en este punto y nos hará ver más claro en estas materias; ya no son, dice Hegel, regla superior y distinta de la evolución, sino la misma evolución de lo absoluto que no puede menos de darse con necesidad, en virtud de que todo lo racional es real y vice-versa; porque consecuente Hegel con las exigencias de su principio evolutivo y desarrollo dialéctico, pone en su voluntad impersonal y sustancial, sin sujeto ni objeto, la base de la moralidad y del Derecho, mediante tres momentos evolutivos que, según él, puede cada cual comprobar en su conciencia. En el primer momento esta voluntad impersonal vacía preséntase al yo como puro poder, como pura posibilidad, como pura potencia, no

individual sino absoluta que, posteriormente, en virtud de la ley de los opuestos, se pone en objeto con exigencia contraria á su pura posibilidad, sin que todavía delibere ni elija esta ó aquella realidad. En el tercer momento delibera, y en cuanto delibera elige una cosa determinada, sin dejar por esto de tener conciencia de sí como absoluta posibilidad.

En este tercer momento la voluntad sustancial y positiva se convierte en el querer subjetivo en el acto voluntario de cada hombre, pero subjetivamente considerado sin determinar objeto en la realidad exterior; es decir que hasta aquí solo ha determinado Hegel las exigencias dialécticas de lo que pudiéramos llamar la voluntad en sí. Su correspondencia en el dominio jurídico-moral se verifica en relación con dichas inter-

nas exigencias lógicas de este modo: A la voluntad impersonal y absoluta del dominio interior dialéctico, á la mera posibilidad corresponde la exteriorización el dominio del derecho — derecho abstracto de la mera posibilidad —, como si dijéramos la potencia jurídica de cada hombre no actuada, el derecho de la personalidad indeterminada, sin otros derechos que la propiedad y el pacto, entendiendo por aquella, no la disposición actual de las cosas — dominio — sino la mera potencia de exteriorizar la persona en la naturaleza — facultad de adquirir —, bien directamente — derecho real —, bien por otra persona —, pacto de convención — pero sin que aún se piense en el dominio, en el goce actual. En esta esfera del derecho abstracto se piensa la mera posibilidad de exterioriza-

ción sin exteriorización actual (1). Al segundo momento de la voluntad impersonal, que se pone por exigencia dialéctica en objeto, sin deliberar todavía, corresponde, en el dominio exterior, el imperio de la moralidad, en el que, según la ley de los opuestos, el derecho abstracto y absoluto de la personal posibilidad se opone con objeto ú objetos determinados, no deliberados ni elegidos. A esta esfera de la moralidad absoluta sigue una tercera; la de la moral práctica—Sittlich—kait—en la que se unen los opuestos, el derecho abstracto y la moralidad absoluta con la realidad de la vida en la esfera de la familia, Esta-

(1) Esto es lo que nos parece sin que podamos decir con seguridad que así sea, en razón á que los expositores de este sistema, incluso Stall, entienden mal este punto.

do, etc., siendo la expresión de este contenido sintético el Derecho. De donde resulta que el Derecho en la doctrina Hegeliana tiene dos conceptos: ó es la voluntad de la persona abstracta con la mera personalidad simple, ó es la expresión de la realidad moral en que se unen los exteriores opuestos.

La ciencia del Derecho es, según esto, la determinación y filiación de estos tres momentos de la lógica en Dios, y cada rama del Derecho la explicación ó fundamento de sus instituciones propias en esta misma lógica arquitectónica. La refutación de la parte teórica, es perfectamente aplicable al dominio moral en sus tres grados y á los tres también del dominio jurídico. Considerando ahora singularmente esta parte de la doctrina Hegeliana, parécenos que

no puede concebirse como principio de realidad ética y jurídica ese querer sustancial sin objeto ni sujeto, pura abstracción que nada explica ni puede explicar. En el orden real solo concebimos dos voluntades; la voluntad infinita de Dios, principio del orden real y del Derecho; y la voluntad humana, finita y distinta de la Divina, sometida á la ley superior, y con necesidad racional de cumplirla, mediante haberla ántes entendido como norma suprema de los actos humanos.

Tampoco se explica el segundo momento de esa voluntad que se opone á si misma, objeto de su querer, una vez que aqui la realidad carece de fundamento, resultando misterioso el cómo y porqué se pone este objeto que no explica la clave general del sistema.

En cuanto al tercer momento, en que elige lo opuesto, se afirma lo mismo, es decir, que no hay fundamento para esta elección; debiendo añadirse, que, aun concedida la gratuita afirmación, resultaría la evolución determinada de cada hombre y no la potencia volitiva abstraída de todo sujeto. El tránsito de la evolución interior de la impersonal voluntad contiene los absurdos y gratuitos errores ya refutados; y no hay por tanto que hacer nueva consideración de ellos, añadiendo sólo que Hegel no fue inconsecuente en este punto, porque, al exteriorizarse la voluntad en los dominios éticos y jurídicos, no hay exigencia lógica de que según los tres momentos aparezca primero en la vida el Derecho abstracto de la pura posibilidad personal, sino por el contrario, el Derecho determi-

nado y concreto en relación actual con la vida, ó sea la tercera esfera del Derecho en la exteriorización de la voluntad— Sittlech-kait—de la cual resultaría la mera afirmación de la moral absoluta. Y finalmente en la esfera moral exterior sobra uno de los términos y basta el acto ep transición sucesiva de la interiorización á la exteriorización.

Síntesis generatriz del sistema filosófico Hegeliano.

Dios, el ser absoluto, proceso absoluto, evolución $\left\{ \begin{array}{l} \text{necesaria} \\ \text{é} \\ \text{indefinida} \end{array} \right\}$ algo

uno con sus manifestaciones. = Idea, que está en $\left\{ \begin{array}{l} \text{estado actual (puro)} \\ \text{y} \\ \text{estado futuro (abstracto)}. \end{array} \right\}$

El proceso de la idea en estado puro y abstracto es principio de

todo $\left\{ \begin{array}{l} \text{ente (no porque sea algo, sino} \\ \text{porque puede serlo todo)} \\ \text{y de la} \\ \text{nada (no porque sea nada, sino} \\ \text{porque de ella puede hacerse todo)}. \end{array} \right\}$ los cuales, ente y nada, son uno

mismo respecto de la cosa en relación con el $\left\{ \begin{array}{l} \text{sujeto y objeto que nada} \\ \text{son en sí, sino en idea.} \end{array} \right\}$

Operación.

Necesarias, indefinidas y sucesivas negaciones de negaciones, de las cuales surgen las ideas generales, ó entes universales; la lógica, naturaleza y espíritu, que contienen la Historia de toda la humanidad.

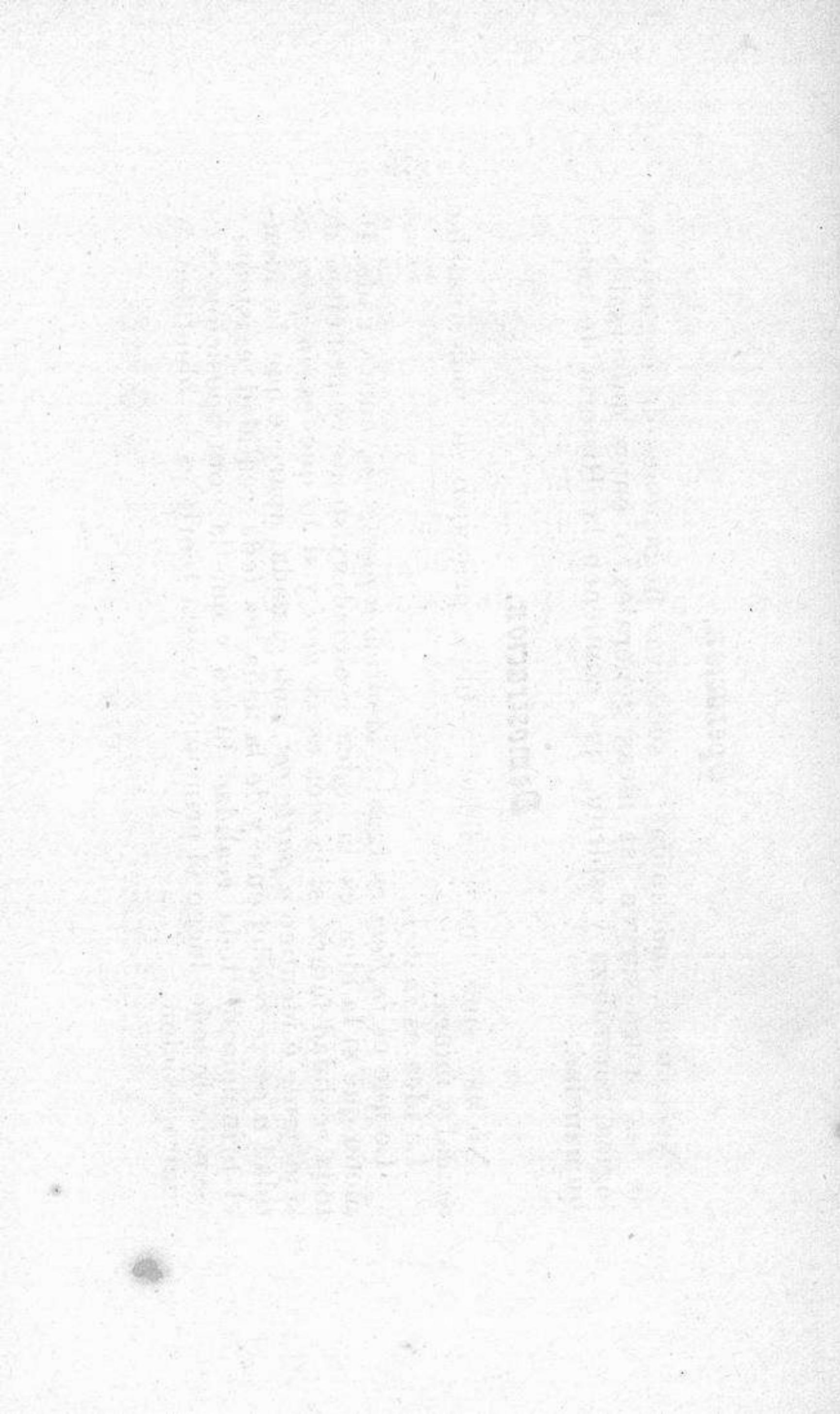
Demostración.

No hay sinó una realidad = Idea, principio de toda realidad actual y futura.

La idea es *in fieri*.

Lo que es *in fieri* es igual é idéntico *a parte rei*, ente y nada. De modo que si la idea es la única realidad existente y principio de toda realidad futura: si la idea es *in fieri* y si lo que es *in fieri* es semejante é idéntico *a parte rei*, ente y nada, aparece que la identidad *a parte rei* del ente y de la nada, es toda realidad existente y el principio de toda realidad futura y que la contraposición es la esencia de todo: luego el principio de esta teoría es la identidad de contraposición.

FIN.



ÍNDICE.

	<u>Páginas.</u>
Exposición y juicio de la doctrina filosófica Kantiana. I. . .	7
Id. id. Fichtiana. II. . .	75
Id. id. Schelligniana. III. . .	163
Id. id. Hegeliana. IV. . .	221

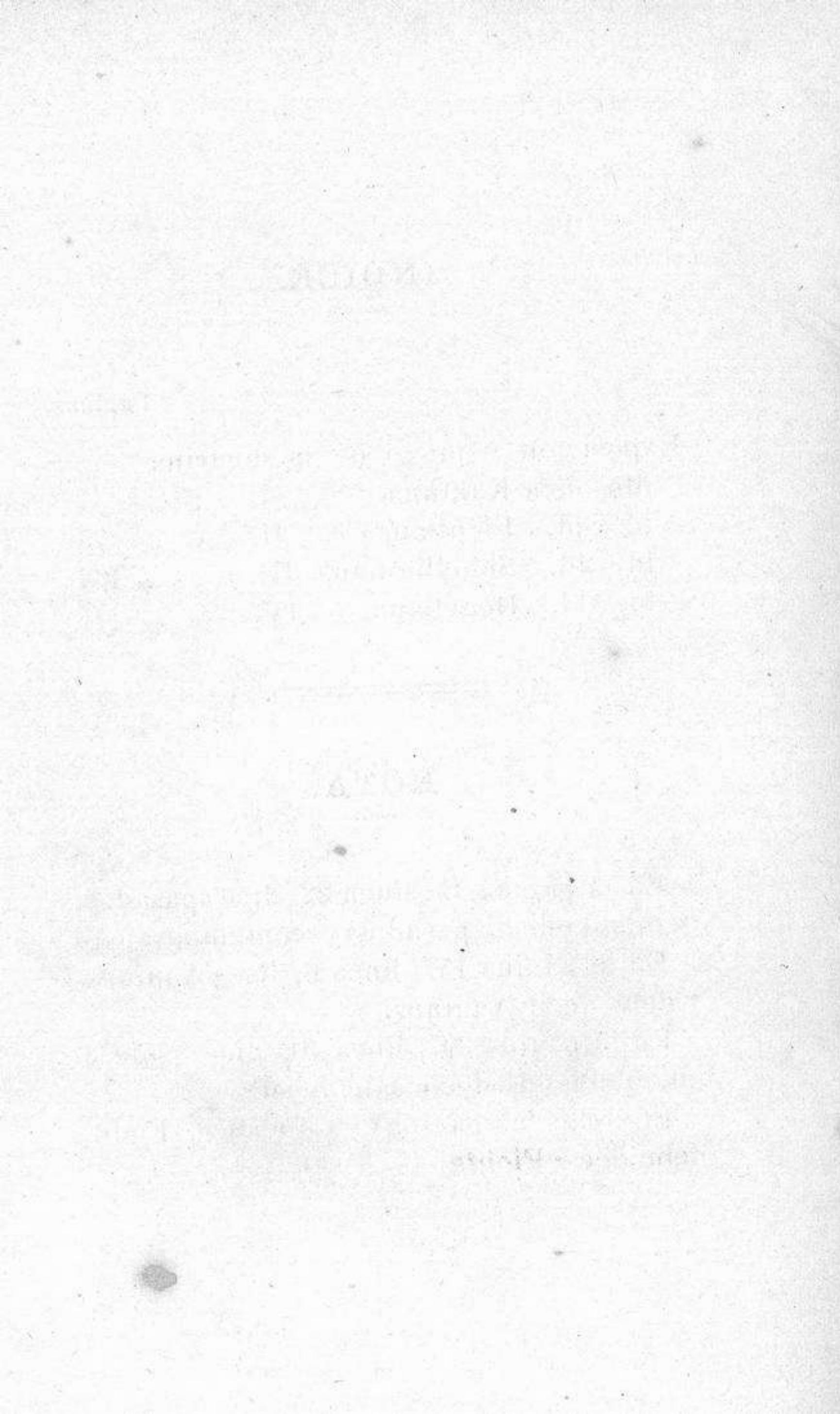
NOTA.

En la página 15, línea 22, dice «pasados,»
debiendo decir pasados y contemporáneos.

En la página 157, línea 6, dice «Aquines,»
y debe decir Aquinos.

En la página 207, línea 10, dice «sale de
en,» debiendo decir sale de su.

En todas las páginas en que dice «Ficht,»
debe decir Fichte.









Puntos de venta.—En Oviedo, librería de D. Juan Martínez, plazuela de Riego; y en casa del autor, Puerta Nueva baja, núm. 8.

Precio: Dos pesetas ejemplar.

B.A.

9-11

9