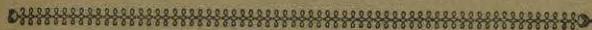


de la substancia; pero esta idea negativa se ha de fundar en una cosa positiva: en una *fuerza* de subsistir por sí mismo, para no necesitar de estar adherido á otro.



## CAPÍTULO XV

### EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LAS IDEAS.

109. La idea de substancia, y todas sus aplicaciones así al mundo externo como al interno, de ningun modo nos conducen á inferir la existencia de una substancia *única*; por el contrario, la razon de acuerdo con la experiencia nos obliga á reconocer *muchedumbre* de substancias. ¿Por qué deberíamos admitir una substancia única? Examinemos á fondo esta cuestion, una de las mas capitales de la filosofia, y que desde muy antiguo ha dado ocasion á los errores mas funestos.

110. Los sostenedores de la substancia única, ó se han de fundar en la misma idea de la substancia, ó en la experiencia; nuestro espiritu no tiene otros recursos que sus ideas primitivas, ó la enseñanza de la experiencia. Empecemos por el método *à priori*, ó por el que se funda en la idea.

111. ¿Qué entendeis por substancia? les preguntaremos. Si por substancia entendeis un ser subsistente por sí mismo, y por esta subsistencia significais, que no necesita de ningun otro para existir, que no lo ha necesitado nunca, entonces hablais de un ser *no causado*, de un ser necesario, que tiene en sí propio la razon suficiente y necesaria de su existencia. Si decís que este ser es único, ó que no hay otro de su clase, convenimos con vosotros; solo os adverti-

remos que tomais el nombre de substancia en un sentido impropio. Pero en el fondo la diferencia estará en el nombre; y para entendernos perfectamente, solo nos será necesario saber que por substancia entendeis un ser absolutamente necesario, y por tanto absolutamente independiente. Pero si afirmáis que este ser es único, en tal sentido que nada hay, ni puede haber fuera de él, entonces afirmáis gratuitamente, y os exigimos prueba de lo que afirmáis.

¿Por qué el ser necesario excluiria la posibilidad de los demás seres? ¿No es mas legitimo el deducir que en él se contiene la razon de la posibilidad y de la existencia de los mismos? El ser que tenga en sí la necesidad de existir, ha de estar dotado de actividad; y el término de la actividad en lo exterior es la produccion. ¿Por qué de esta produccion no podrán resultar otros seres? Por lo mismo de ser producidos serán distintos del que los produce.

112. Sin salir de nuestras ideas encontramos la contingencia, y la multiplicidad. La experiencia nos enseña que en nosotros mismos hay una sucesion continua de formas: estas apariencias algo son, no pueden ser un puro nada, pues deben ser algo, siquiera como apariencias. En ellas vemos un continuo tránsito del no ser al ser, y del ser al no ser, luego hay produccion de algo que no es necesario, puesto que es y deja de ser; luego hay algo fuera del ser que se quiere suponer único. Este argumento se funda en los fenómenos puramente internos, y así vale aun contra los idealistas, contra los que quitan al mundo externo toda realidad, y lo reducen solo á meras apariencias, á simples fenómenos de nuestro espiritu. Esas apariencias existen por lo menos como apariencias; ellas pues son algo, ellas son contingentes, ellas no son pues el ser necesario. Luego fuera

de este hay algo que no es él; luego es insostenible el sistema que afirma la existencia de un ser único.

La idea de un ser absolutamente independiente por razon de su absoluta necesidad, no excluye la existencia de los seres contingentes; solo manifiesta que el ser necesario es único entre los necesarios, mas no único entre los seres.

113. Tampoco se sigue de la idea del ser necesario el que no pueda haber seres contingentes causados, y sin embargo subsistentes por sí mismos, en el sentido de que no están inherentes á otros como modificaciones. El no ser causado, y el no estar inherente, son cosas muy distintas; la primera trae consigo á la segunda, mas no la segunda á la primera. Todo ser no causado, ha de estar libre de la inherencia; pues por lo mismo que no es causado, es necesario, y encierra en sí cuanto ha menester para no estar inherente á otro. Por lo mismo que es necesario, es absolutamente independiente de los demás, lo que no se verificaria si los necesitase como la modificacion necesita la substancia. Pero no todo lo que no es inherente ha de ser no causado; pues su causa puede haberle hecho tal que no necesite de estar inherente á otro ser como modificacion. Entonces dependerá de otro, como el efecto de su causa, no como accidente de su substancia: habrá entre ellos la relacion de causalidad, mas no la de substancia, cosas muy diferentes, como hemos explicado mas arriba (Cap. XIV).

114. Jamás los panteistas llegarán á probar que porque una cosa no sea modificacion, haya de ser no causada: y esto es precisamente lo que deberian demostrar para sacar triunfante su sistema. Una vez demostrado que todo lo que subsiste en sí, es no causado, tendrian probado tambien que todo lo que subsiste en sí, es necesario. Y como el ser necesario ha de ser

único, tendrian probado tambien que no haymas que una substancia.

115. La clave del sistema panteista es esta: confundir la no inherencia, con la independencia absoluta; y la clave para desvanecer todos sus argumentos, es distinguir constantemente estas cosas. Todo lo no causado es substancia; mas no toda substancia es incausada. Todo lo no causado es necesario, y por tanto no inherente; mas no toda substancia es necesaria. La substancia finita no es inherente á otro ser; pero es causada por otro ser. No puede existir sin él, es verdad; pero esta dependencia no es la de la modificacion á la substancia, sino del efecto á la causa.

La causa da el ser al efecto; la substancia sustenta al accidente; la causa no es modificada por el efecto; la substancia es modificada por el accidente. Estas ideas son claras, distintas; con ellas se debe estrechar al panteismo en todas sus transformaciones; quien así lo haga conseguirá lo que Menelao con el viejo Proteo; reducirle á su forma primitiva, al ateismo puro. Esta es su naturaleza; este debe ser su nombre. Muchos de los erróneos sistemas que turban al mundo de las ideas, se fundan en un equivoco; para acabar con ellos es necesario fijarse en el punto que le aclara y no salir de allí. El equivoco se presentará de diferentes maneras, pero conviene no dejarse alucinar, ni confundir: volver siempre á la misma distincion y estrecharle con ella. El pasaje del poeta inmortal en el lugar aludido, podria tomarse como un mito de un excelente método para desbaratar sofismas. « Echaos sobre él, decia la diosa Idothea á Menelao y sus compañeros; cogedle, y á pesar de todos sus esfuerzos para escaparos, no le solteis, continuad estrechándole fuertemente. Todo lo imitará: agua, fuego, réptil, tomará todas las formas; pero apretadle mas, redoblad sus ligaduras. Cuando

habrá vuelto á *ser lo que era*, suspended vuestros esfuerzos y dadle libertad. » (Odisea. Canto 4.) Así será el panteísmo : hablará de materia, de espíritu, de realidad de fenómenos, del yo, del no yo; de subsistencia y no subsistencia, de necesario y de contingente; pero no salgais de las ideas fundamentales, conducidle á ellas; al fin volverá á su forma primitiva; y cuando haya vuelto á ella, entonces soltadle, mostrándole á los pueblos tal cual es, diciéndoles : « vedle en su horrible deformidad; siempre ha sido lo que es ahora; á pesar de todas sus transformaciones, no es mas que el ateísmo. »



## CAPÍTULO XVI

### EL PANTEÍSMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LOS HECHOS EXTERNOS.

116. Si en la region de las ideas es insostenible el panteísmo, no lo es menos en el campo de la experiencia. Esta, lejos de conducirnos á la exclusiva unidad de la substancia, nos muestra por todas partes la multiplicidad.

117. Hay unidad cuando no hay division, cuando en la cosa una no se pueden distinguir otras distintas, cuando no cabe en ella un juicio negativo. Nada de esto observamos ni en el mundo externo, ni en el interno; antes una experiencia constante nos ofrece todo lo contrario.

118. En el mundo externo la division es visible, palpable; no hay mas que unidad de orden, la direccion á un fin: fuera de esto, todo es multiplicidad. El único medio por el cual estamos en comunicacion con el mundo externo son los sentidos; y

estos encuentran la multiplicidad en todas partes: sensaciones distintas en número, diferentes en especie, graduadas de mil modos diversos, distribuidas entre infinitos grupos, que si bien se enlazan en tal ó cual punto, se pueden dividir y se dividen en otros mil.

119. La multiplicidad está tan atestiguada por la experiencia de los sentidos, como la existencia misma de los objetos. Si para lo primero les negamos el crédito, seria preciso negárselo para lo segundo. No solo nos dicen que hay tal cuerpo, sino que del mismo modo nos cercioran de que un cuerpo no es el otro. No conocemos con mas certeza que á una sensacion le corresponda en lo exterior un objeto, que la distincion entre los dos objetos de distintas sensaciones.

Decir que los sentidos no son buenos jueces en esta materia, porque ellos se limitan á la simple sensacion, y por lo mismo no sirven para juzgar de los objetos, es apelar al idealismo; pues que con la misma razon se podria afirmar que los sentidos, limitándose como se limitan á la simple sensacion, no bastan á cerciorarnos de la existencia de los objetos respectivos.

120. Todo lo que sea establecer la unidad fuera de nosotros, es destruir el mundo corpóreo. La idea de la extension se opone á la unidad. En lo extenso, unas partes no son las otras. Esto es evidente: y quien lo ponga en duda combate la certeza de la misma Geometría. Si el mundo es algo real, es extenso; si no es extenso, no podemos asegurar que sea nada real. Con igual seguridad conocemos la extension que la existencia. Esta existencia misma nos es manifestada por la extension ofrecida á nuestras sensaciones. Si pues esta extension no existe, las sensaciones son un mero fenómeno interno, una pura ilusion, en

cuanto les atribuimos correspondencia en lo exterior.

121. El argumento que acabo de proponer es, si no me engaño, uno de los mas concluyentes contra Spinoza, quien con la unidad de substancia admite la extension, como uno de sus atributos. Lo extenso es esencialmente múltiplo; siempre lleva consigo la distincion entre sus partes; siempre se puede hacer el juicio negativo, « la parte A no es la parte B. » El panteismo no puede deshacerse de este argumento sino salvándose en el idealismo puro; y en este concepto tal vez Fichte y Hegel han sido mas lógicos de lo que algunos creen. Quien quiera sostener la exclusiva unidad de substancia, es preciso que convierta el mundo externo en meros fenómenos, cuya única realidad se cifra en presentarse así á nosotros. Esto es absorber el mundo en el yo, y concentrar la realidad en la idea; pero esta absorcion y concentracion, en medio de su obscuridad, son una consecuencia lógica, necesaria, del principio establecido. Hay absurdo, pero hay al menos la consecuencia de la absurdidad.

122. Los que llaman á Spinoza discípulo de Descartes, no han advertido que entre los dos sistemas hay una contradiccion necesaria. El argumento que acabo de proponer fundado en la extension, si bien es concluyente en todos los supuestos, lo es mas, si cabe, admitiendo con Descartes que la esencia de los cuerpos consiste en la extension. En este caso, las varias partes de la extension se distinguen esencialmente, pues cada parte constituye una esencia. La multiplicidad esencial y substancial de los cuerpos será tanta, cuanta sea la multiplicidad de la extension.

123. Si se quiere sostener que la extension no es la misma esencia de los cuerpos, sino un atributo ó

una modificacion, ya se hable de una determinacion fundada en la esencia, ya de una determinacion accidental, pretendiendo además que esta modificacion ó atributo puede pertenecer á la substancia única, preguntaremos si esta substancia en sí misma, prescindiendo de la extension, es simple ó compuesta. Si es compuesta, hay en ella la multiplicidad, y por tanto cae Spinoza en la opinion comun, es decir, de un mundo corpóreo, compuesto de muchas partes, de las que no tendrá la una mas derecho que la otra á ser una verdadera substancia. Entonces pues, no habrá substancia única, sino un compuesto de muchas; y el universo corpóreo no podrá llamarse una substancia, sino en el sentido en que se llama comunmente uno, no tomando la unidad en sentido riguroso, sino en cuanto todas sus partes están entre sí enlazadas y dispuestas con cierto orden para conspirar á un mismo fin. Si la substancia, sujeto de la extension, es simple, resulta una substancia simple determinada ó modificada por la extension, una substancia simple extensa, lo que es contradictorio. No puede concebirse que una cosa sea modificacion de otra, sin que la modifique; esto es lo que expresan las palabras mismas. Una modificacion, modifica, dando á la cosa modificada la forma de la modificacion, aplicándose á sí propia á la cosa modificada. La extension no puede modificar sino haciendo á la cosa modificada extensa; y el ser extenso ó tener extension, son expresiones absolutamente idénticas. Luego repugna el que una substancia simple tenga por una de sus modificaciones la extension; luego el sistema de Spinoza es absurdo.

## CAPÍTULO XVII

### EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LOS HECHOS INTERNOS.

124. La multiplicidad de las substancias no está menos atestiguada por la conciencia de nosotros mismos, ó sea del mundo interno. Por de pronto encontramos en nosotros algo uno, indivisible, que permanece siempre lo mismo en medio de todas las transformaciones de nuestro ser. Esa unidad del yo es indispensable para el enlace de todos los fenómenos en un punto; sin ella es imposible todo recuerdo, toda combinacion, toda conciencia; nuestro propio ser se desvanece, no es mas que una serie de fenómenos inconexos. Pero de esta unidad que es preciso tomar como un hecho intimo, que la conciencia pone á cubierto de toda duda, y á cuya conviccion nos es imposible resistir, nace el conocimiento de la multiplicidad. Hay algo que nos afecta, y este algo no somos nosotros. Nuestra voluntad, nuestra actividad, son impotentes para resistir otras actividades que obran sobre nosotros; hay algo pues que no somos nosotros, que es independiente de nosotros. Hay algo que no es una modificacion nuestra; pues que muchísimas veces no nos afecta, no nos modifica. Este algo es una realidad, porque la nada no puede afectar. Este algo no es inherente á nosotros; está pues en sí, ó en alguna cosa que no es nosotros. Hay pues una substancia que no es nuestra substancia; y el *yo* y el *no yo*, que tanto ruido mete en la filosofía alemana, lejos de conducir á la unidad de la substancia, conduce á la multiplicidad; y por

consiguiente destruye el panteismo atrincherado en el idealismo.

125. Desde el primer paso nos encontramos cuando menos con la dualidad, con el yo y el no yo; pero llevando mas allá la observacion, encontramos una asombrosa multiplicidad.

Nuestro espíritu no está solo: la conciencia de lo que estamos experimentando todos los dias, nos atestigua la comunicacion con otros espíritus, que como el nuestro tienen una conciencia de sí propios, que como el nuestro tienen una esfera de actividad, que como el nuestro, se hallan sometidos á actividades ajenas, sin su voluntad y á veces contra su propia voluntad. El yo y el no yo, que existe para nuestra conciencia, existe para las demás; y lo que en nosotros solos era la dualidad, se convierte en asombrosa multiplicidad, por medio de la repeticion del mismo hecho que hemos experimentado en nosotros.

126. Atribuir esta variedad de conciencias á un mismo ser, tomarlas como modificaciones de una misma substancia, como revelaciones de ella misma á sus propios ojos, es una asercion gratuita, y sobre gratuita, absurda.

Con entera confianza se puede retar al primer filósofo del mundo á que señale una razon, no diré satisfactoria, pero ni aun especiosa, para probar que dos conciencias individuales pertenecen á una conciencia comun, ó son conciencias de un mismo ser.

127. En primer lugar esta doctrina se halla en contradiccion con el sentido comun, y es rechazada con fuerza irresistible por el sentido intimo de cada hombre. El sentimiento de nuestra existencia anda siempre acompañado del sentimiento de nuestra disincion con respecto á nuestros semejantes. No solo estamos ciertos que existimos, sino tambien de que so-

mos una cosa distinta de los demás ; y si en algo está profundamente marcado el sentimiento de esta distincion , es en lo que toca á los fenómenos de nuestra conciencia. Jamás en ningun tiempo ni pais , en ninguna fase de la sociedad , se llegará á persuadir á los hombres , que la conciencia de todos sus actos é impresiones pertenece á un mismo ser , en que se enlacen las conciencias individuales. Mala filosofía la que comienza por luchar con la humanidad , y por ponerse en abierta contradiccion con un sentimiento irresistible de la naturaleza.

128. La idea misma de conciencia excluye esa monstruosidad , por la cual las conciencias individuales se quieren transformar en modificaciones de una conciencia universal. La conciencia , esto es , el sentimiento íntimo de lo que experimenta un ser , es esencialmente individual , es , por decirlo así , incomunicable á todo otro. A los demás les damos conocimiento de nuestra conciencia , mas no la conciencia misma. Esta es una intuicion ó un sentimiento , pero siempre tal que se consume en lo mas íntimo , en lo mas recóndito , en lo mas propio de nuestro ser. ¿Qué será pues esta conciencia , si no nos pertenece , si no es nuestra como individuos , si no es nada de lo que creemos , y solo es propiedad de un ser que no conocemos , que no sabemos lo que es , y del cual nosotros no somos mas que un fenómeno , una modificacion pasajera ? ¿Dónde estará la unidad de la conciencia en medio de tanta diversidad , y oposicion , y exclusion reciproca de ellas ? Este ser modificado con tantas conciencias , no tendrá ninguna , pues no se podrá dar cuenta á si propio de lo que experimenta.

## CAPÍTULO XVIII

### SISTEMA PANTEISTA DE FICHTE.

129. Voy á cumplir lo prometido (Lib. I , cap. VII) sobre la exposicion é impugnacion del sistema de Fichte. Ya hemos visto en el lugar citado las formas cabalísticas empleadas por el filósofo alemán , para llegar ni mas ni menos que á un resultado tan sencillo , como es el principio de Descartes : yo pienso , luego soy. El lector no podrá figurarse que sobre este hecho de conciencia se pretenda fundar el panteísmo ; y que el espíritu humano por encontrarse á si propio , haya de tener la arrogancia de que nada existe sino él mismo ; que todo cuanto hay , sale de él mismo ; y lo que es todavía mas singular , que él mismo se produce á si mismo. Para creer que semejantes cosas están escritas , es necesario leerlas ; por cuya razon al exponer el sistema de Fichte , copiaré sus mismas palabras.

Así , aun cuando haya de sufrir algun tanto el habla castellana , y el lector se fatigue un poco en descifrar enigmas , tendrá una idea del fondo y de la forma del sistema ; lo cual no se lograria , si queriendo extractarle , le despojásemos de su extravagante originalidad , que si cabe , resalta todavía mas en la forma que en el fondo.

130. « Este acto , es decir ,  $X = \text{yo soy}$  , no descansa sobre ningun principio mas elevado. » (Doctrina de la ciencia. I.<sup>a</sup> parte , § I.)

Esto es verdad hasta cierto punto , en cuanto significa que en la simple serie de los hechos de conciencia , vamos á parar á nuestra propia existencia.

como al último término que no nos consiente ir mas allá. El acto reflejo con que percibimos nuestra existencia, está expresado por la proposición : yo soy ; ó yo existo ; pero esta proposición por sí sola , no nos dice nada sobre la naturaleza del yo , y está muy lejos de probarnos nuestra absoluta independencia. Por el contrario , desde el momento que comencemos á reflexionar se nos ofrecerán hechos internos que nos inclinarán á creer que nuestro ser depende de otro ; y á medida que continuaremos reflexionando , adquiriremos de ésta verdad una convicción profunda , nacida de una demostración rigurosa.

De ningún modo se puede afirmar que el acto *yo soy* , no dependa de un principio mas elevado , si se entiende que el acto no nace de ningún principio de acción , y que él por sí solo produzca la existencia. Esto , á mas de ser abiertamente contrario al sentido común , carece de toda razón en que estribe , y se opone á las nociones mas fundamentales de una buena filosofía.

131. Fichte opina de otro modo ; y sin saber por qué , deduce de la proposición citada las consecuencias que verá el curioso lector. « Luego (el acto *yo soy*) es el principio puesto absolutamente , siendo á sí propio su fundamento , de un cierto acto del espíritu humano (se verá por el conjunto de la *Doctrina de la ciencia* , que se debe decir de todo acto del espíritu humano). Su verdadero carácter es el puro carácter de la actividad en sí ; haciendo abstracción de las condiciones empíricas que le son particulares. » No es mucho descubrimiento que el carácter de un acto sea la actividad ; bien que este carácter no es puro , pues en nosotros ningún acto es pura actividad , sino tal ejercicio de actividad.

« Así , continúa , para el yo , ponerse á sí mismo , es lo que constituye la pura actividad. — El yo se

pone á sí mismo , y existe en virtud de esta simple acción ; y reciprocamente , el yo existe y pone su ser , simplemente en virtud de su ser. — Él es al mismo tiempo el agente y el producto de la acción ; lo que obra y lo que es producido por la acción ; en él , la acción y el hecho son una sola y misma cosa ; y por esto , *yo soy* es la expresión de un acto , pero también de solo acto posible , como se verá por toda la *Doctrina de la ciencia*. »

Comprenda quien pueda lo que significa el ser á un mismo tiempo producente y producido ; principio y término de la acción , causa y efecto de la misma ; comprenda quien pueda lo que significa el existir en virtud de una simple acción , y el ejercer esta acción en virtud de la existencia. Si esto no son contradicciones , no sé dónde podrán encontrarse. En Dios , ser infinito , la esencia , la existencia y la acción se identifican ; pero no se dice que la acción produzca su ser , que se ponga con su acción ; se dice sí que existe por necesidad , y que por lo mismo es imposible que haya sido producido , pasando del no ser al ser.

132. Ocurre una explicación racional de la algarabía de Fichte ; explicación que si fuera admisible , tampoco excusaría al filósofo de haber expresado cosas muy sencillas con palabras contradictorias ; como quiera , héla aquí. El alma es una actividad ; su esencia consiste en el pensamiento , y por esto se manifiesta á sus propios ojos encontrándose á sí misma en el acto de la conciencia. En este sentido , se puede decir que el alma se pone , esto es , se conoce á sí propia , se toma como un sujeto de una proposición , al cual aplica el predicado de la existencia. El alma es principio de su acto de conciencia ; y así es producente ; ella misma está presentada en el acto de conciencia como un objeto , por lo cual

se podrá decir aunque inexactamente, que en el orden ideal es producida; y de este modo será bajo diferentes aspectos el principio y el término de una acción. Esta exposición mas ó menos fundada, sería cuando menos razonable, inteligible siquiera; y su base, el constituir la esencia del alma en el pensamiento, tendría en su favor el voto de Descartes. Así, aunque no salvásemos las palabras de Fichte, salvaríamos al menos sus ideas. Mas por desgracia, el filósofo ha tenido buen cuidado de cerrarnos esta salida, sus palabras no pueden ser mas terminantes.

«Examinemos todavía la proposición: *yo soy yo*.

«El yo es puesto absolutamente; si se admite que el yo que ocupa en la proposición precedente el lugar del sujeto formal, designa el yo puesto absolutamente; y que el yo que se encuentra en el lugar del predicado, designa el yo *existente*; el juicio que tiene un valor absoluto afirma que ambos son completamente una misma cosa, ó puestos absolutamente: el yo existe porque se ha puesto á sí mismo.»

Todo juicio implica identidad del predicado con el sujeto; pero en la proposición: *yo soy yo*; la identidad está no solo implicada, sino explícitamente consignada; por cuya razón, pertenece á la clase de las que se llaman idénticas, porque su predicado no explica nada de la idea del sujeto, solo la repite. ¿De dónde saca pues Fichte que el yo existe porque se ha puesto á sí mismo? Hasta aquí no tenemos sino que el yo diciendo: *yo soy yo*, se afirma á sí mismo y así se *pone* como sujeto y predicado de una proposición; pero es mas claro que la luz del día que poner *afirmando*, no es poner *produciendo*: por el contrario, el sentido comun y la razón enseñan, que para la legitimidad de la afirmación es necesaria la existencia de la cosa afirmada. Confundir estas ideas,

tomando *afirmar* por *poner produciendo*, es una monstruosidad inconcebible.

133. Explicando esto en una nota, añade Fichte lo siguiente. «Lo mismo se verifica relativamente á la forma lógica de toda proposición. En la ecuación  $A = A$ , la primera A es lo que es puesto en el yo, sea absolutamente como el yo mismo, sea sobre un fundamento cualquiera, como todo no yo determinado. El yo representa en esta el papel de sujeto absoluto, por lo cual se llama á la primera A, sujeto. La segunda A designa el yo haciéndose á sí mismo objeto de la reflexión, como puesto en sí, porque él ha puesto este objeto en sí. El yo que juzga, hace un predicado de alguna cosa, no propiamente de A, sino de sí mismo; porque en sí mismo halla la A; y por esto la segunda A se llama predicado. Así en la proposición  $A = B$ , A es lo que es puesto en el momento en que la proposición es enunciada, y B lo que era puesto anteriormente; la palabra *es* expresa el tránsito del yo, del acto de poner á la reflexión sobre lo que es puesto.»

¿Qué quiere decir Fichte con ese embrollo de ideas y de lenguaje? ¿querrá significar que en esta proposición, el yo es sujeto y predicado, según los diferentes aspectos bajo los que se le considera? ¿querrá decir que el yo en cuanto ocupa el lugar de sujeto, expresa simplemente la existencia, y que como predicado se ofrece cual un objeto de reflexión? ¿qué entiende por la palabra poner? si entiende producir de nuevo, ¿cómo es posible que una cosa que no es se produzca á sí misma? si entiende manifestarse, de suerte que el objeto manifestado pueda servir de término lógico de una proposición, entonces ¿por qué dice que el yo existe porque se pone á sí mismo? Pero sigamos al filósofo alemán en sus peregrinas deducciones.

134. « El yo de la primera acepcion y el de la segunda, deben ser puestos como absolutamente idénticos el uno con el otro: luego se puede convertir la proposicion precedente, y decir, el yo se pone á sí mismo absolutamente porque existe, se pone á sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto.»

Sin haber definido la palabra poner, sin haber dicho nada mas que lo que sabe todo el mundo: que el yo es el yo; infiere que el yo existe porque se pone, y se pone porque existe; identifica la existencia con el poner, sin reparar que eran necesarios cuando menos algunos preliminares para atreverse á combatir de este modo el sentido comun y la doctrina de todos los filósofos incluso Descartes, que para la operacion exigen la existencia, y reputan por contradictorio que una cosa pueda ser activa sin existir. Pensaba Leibnitz que nada hay ni puede haber sin razon suficiente; pero gracias al autor de la *Doctrina de la ciencia*, podremos poblar el mundo de los seres finitos ó infinitos que nos viniere en talante; y cuando se nos pregunte de dónde han salido, diremos que se han puesto; y si se nos importuna preguntándonos por qué se han puesto, diremos porque existen; y si todavía se nos exige que digamos por qué existen, responderemos, porque se han puesto; de manera que pasaremos del poner al existir, y del existir al poner, sin peligro de vernos jamás confundidos.

135. Esta filosofía, que, como se echa de ver, no tiene nada de luminosa, le dejaba satisfecho á su autor hasta el punto de proseguir con admirable serenidad diciendo: «estas observaciones *aclaran completamente* el sentido en que empleamos aquí la palabra *yo*; y nos suministran una explicacion *limpia y lúcida* del yo, como sujeto absoluto. El yo sujeto absoluto

es *este ser que existe simplemente porque se pone á sí mismo, como existente*. Es en cuanto se pone, y en cuanto es, en tanto se pone. El yo existe pues absoluta y necesariamente para el yo. Lo que no existe para sí mismo, no es yo.» El panteismo idealista no puede ser establecido de una manera mas explicita y al propio tiempo mas gratuita: se asombra uno de tener que ocuparse seriamente de tamañas extravagancias. Pero ellas meten ruido porque son desconocidas; y así conviene presentarlas al lector tales como son, aun á riesgo de fatigarle.

136. Fichte cuidará de aclarar sus ideas, con el bien entendido que cada aclaracion añade nuevos grados á su obscuridad. Dejémosle continuar.

«Aclaracion.—¿Qué era yo, se preguntará, antes que tuviese conciencia de sí mismo? La respuesta es natural: yo no existia; porque no era yo; el yo no existe, sino en cuanto tiene conciencia de sí mismo.—Proponer esta cuestion es confundir el yo como *sujeto* con el yo como *objeto* de la reflexion del sujeto absoluto; y esto es una inconsecuencia: el yo se pone á sí mismo; se percibe en este caso bajo la forma de la representacion, y solo entonces es alguna cosa, un objeto; bajo esta forma la conciencia percibe un substratum que *es*, bien que sin conciencia real, y que además es concebido bajo *forma corpórea*. Esta manera de ser, es la que se considera cuando se pregunta qué es el yo, es decir, el substratum de la conciencia; pero entonces sin advertirlo se concibe el sujeto absoluto, como teniendo intuicion de este substratum; y así, casi sin notarlo, se tiene á la vista aquello de que se queria prescindir, y se cae en contradiccion. No se puede pensar nada, sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí mismo, no se puede jamás hacer abstraccion de su conciencia; por consiguiente no es dable res-

ponder á semejantes cuestiones, porque no es posible suponerlas cuando se entiende uno consigo mismo.»

Que antes de tener conciencia de sí propio, el yo no existe como objeto de su reflexion, es una verdad palpable; antes de pensarse á sí mismo no se piensa á sí mismo; ¿quién lo duda? pero la dificultad está en si el yo es algo, independientemente de su propia reflexion, ó de su objetividad para sí mismo; esto es, si en el yo se encuentra algo mas que el ser pensado por sí mismo. La cuestión no es contradictoria; sino que se ofrece naturalmente á la razon y al sentido comun; porque tanto la razon como el sentido comun se resisten á tomar por cosas idénticas: ser conocido y existir; conocerse y producirse. No se trata en la actualidad de si tenemos ó no idea clara del *substratum* de la conciencia; pero es curioso lo que nota el filósofo alemán, de que cuando no concebimos al yo como objeto de reflexion, lo concebimos bajo una forma corpórea. Esto es confundir la imaginacion con las ideas, cosas muy diferentes, como he demostrado en otro lugar (Lib. IV, desde el Cap. I, hasta el X).

137. Resulta de la doctrina de Fichte que la existencia del yo consiste en ponerse á sí mismo, por medio de la conciencia; y que si esta no existiese, el yo no existiria. En tal caso, ser y conocerse es una misma cosa. Aunque podrian pedirse á Fichte las pruebas de una asercion tan extravagante, me limitaré á insistir en la dificultad que él mismo se propone, y que elude confundiendo las ideas. ¿Qué sería el yo si no tuviese conciencia de sí mismo? si existir es tener conciencia, cuando no hay conciencia, no hay existencia. Responde Fichte que el yo sin conciencia no es el yo, en cuyo caso no existe; pero que la objecion supone una cosa imposible,

cual es, el prescindir de la conciencia. «Nada se puede pensar, dice, sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí propio; no se puede jamás hacer abstraccion de su conciencia.» Repito que con estas palabras no se suelta la dificultad, se la elude. Prescindiendo ahora de si la conciencia es lo mismo que la existencia; pero lo cierto es que nosotros concebimos un instante en que el yo no tenga conciencia de sí mismo. Este concepto ¿ha sido realizado nunca? esto es, ¿ha habido un instante en que el yo no haya tenido conciencia de sí propio? si ó no? Admitiendo dicho instante, admitimos tambien que en el mismo instante el yo no existia; luego no ha podido existir nunca, á no ser que conceda Fichte que el yo dependa de un ser superior, y por tanto admita la doctrina de la creacion. Si no admitimos dicho instante, el yo ha existido siempre, y con conciencia de sí propio; luego el yo es una inteligencia eterna é inmutable, luego es Dios. Este argumento no tiene salida para Fichte. Aquí no cabe la distincion entre el yo como sujeto y como objeto; se trata del yo con conciencia, con esa conciencia en que el filósofo alemán hace consistir su existencia; y de esto se pregunta si ha existido siempre ó no; en el primer caso, el yo es Dios; en el segundo, ó se debe reconocer la creacion ó admitir que un ser que no existe se da la existencia á sí mismo.

138. Fichte no retrocede ante la primera consecuencia, y aunque no llama Dios al yo, le concede sus atributos. «Si el yo no existe sino en cuanto se pone, no existe sino cuando se pone; y no se pone sino cuando existe. — *El yo es para el yo.* — Pero si él se pone á sí mismo absolutamente, en cuanto existe; se pone *necesariamente* y existe *necesariamente* para el yo; *yo no existo sino para mí*; pero *para mí existo necesariamente*, (diciendo *parr mi*, yo pongomi ser).

«Ponerse á sí mismo y ser, son hablando del yo, completamente idénticos. La proposicion : yo soy, porque me he puesto á mí mismo ; se puede expresar así : yo soy absolutamente porque soy.

»El yo poniéndose, y el yo existiendo, son completamente idénticos : son una sola y misma cosa. El yo es aquello por lo cual se pone ; y él se pone aquello que es. Así yo soy absolutamente lo que soy.

»La expresion inmediata del acto que acabamos de desenvolver, seria la fórmula siguiente : yo soy absolutamente ; es decir, yo soy absolutamente, porque soy para mí ; y soy absolutamente lo que soy para mí.

»Si quisiese que precediera á la ciencia del conocimiento la enunciacion de este acto, hé aqui á poca diferencia, en qué términos deberia ser expresado ; el yo pone primitiva y absolutamente su propio ser. » *Ciencia del conocimiento*, P. 1, § 1.)

En tan extravagante lenguaje solo resulta claro un hecho, y es el panteismo profesado abiertamente por Fichte ; la divinizacion del yo ; y por consiguiente la absorcion de toda realidad en el yo. El yo deja de ser un espíritu limitado ; es una realidad infinita. Fichte no lo niega ; «el yo se determina á sí mismo, se concede al yo la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y ninguna negacion es puesta en él.» (2. p., § 4, letra B.)

«Hay realidad puesta en el yo, por consiguiente el yo debe ser puesto respecto á la realidad como *totalidad absoluta*, (es decir, como una suma que comprende todas las demás sumas y puede ser la medida de todas) y hasta primitiva y absolutamente, si la sintesis que acabamos de exponer problemáticamente es posible ; y la contradiccion debe ser resuelta de una manera satisfactoria.

»Así el yo pone absolutamente y sin ninguna condi-

cion posible, *la totalidad absoluta de la realidad* como una suma sobre la cual es absolutamente imposible que haya una mayor ; y este *máximum absoluto* de la realidad él le pone en *sí mismo* ; todo lo que es puesto en el yo, es realidad, y *todo lo que es realidad es puesto en el yo.* . . . . .

. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

»La nocion de la realidad es idéntica á la de actividad ; toda realidad está puesta en el yo ; es decir, toda actividad es puesta en él ; y reciprocamente, toda realidad en el yo, es decir, el yo, no es mas que actividad ; él no es yo sino en cuanto es activo, y en cuanto no es activo es el *no yo* » (ibid. letra D.)

«No hay realidad sino en el entendimiento ; él es la facultad de lo real ; lo ideal se hace real en él. » (2. p. Deduccion de la representacion, § 3.)

»El yo no es sino lo que él se pone, es infinito, es decir, se pone infinito. . . . .

«Sin la infinidad del yo, sin una facultad productiva cuya tendencia sea ilimitada é ilimitable, no podria explicarse la posibilidad de la representacion. » (2. p. Deduccion de la representacion, p. 148 y 152.)

139. Demos una ojeada á ese conjunto de delirios. La psicología parte de un hecho fundamental : el testimonio de la conciencia. El espíritu humano no puede pensar sin hallarse á sí propio ; el punto de partida de sus investigaciones psicológicas es la proposicion, yo pienso : en ella se encuentra la identidad de que nos habla Fichte : el yo es el yo. Todo pensamiento desde el momento que existe, se siente sometido á una ley ; la percepcion de toda cosa lleva consigo la percepcion explicita ó implicita de la identidad de la misma cosa. En este sentido la fórmula

mas simple en que podemos expresar la ley primera de nuestra percepcion es esta : A es A ; pero fórmula tan estéril como simple ; de suerte que no se alcanza por qué se pretende levantar sobre ella nada menos que un sistema filosófico. En el fondo de esta fórmula , supuesto que se la enuncie , está envuelta la existencia del yo enunciante ; no se puede enunciar que A es A , si no hay un ser en que se ponga la relacion de la identidad. Por lo mismo que la proposicion  $A=A$  es verdadera , es necesario suponer un A , ó un ser donde exista. Una verdad puramente ideal sin fundamento en una verdad real , es un absurdo , como demostramos y explicamos largamente en otro lugar (Lib. IV , cap<sup>s</sup>. XXIII , XXIV , XXV , XXVI , XXVII , y Lib. V , cap<sup>s</sup>. VII y VIII).

140. Pero la existencia de una verdad ideal *en cuanto está representada en nosotros* , es decir , en cuanto es un hecho de nuestra conciencia , no es necesaria sino hipotética , existe mientras existe ; mas cuando existe puede no existir ; y cuando no existe puede existir. De la existencia no se puede inferir la necesidad ; el testimonio de la conciencia se limita á cerciorarnos del hecho ; pero en esta misma conciencia no encontramos ningun indicio de que este hecho sea necesario , de que no haya dependido de un agente superior ; muy al contrario , el sentimiento de nuestra debilidad , la brevedad del tiempo á que se extienden los recuerdos de nuestra conciencia , la interrupcion natural y periódica que en ella experimentamos durante el sueño ; todo manifiesta que el hecho de la conciencia no es necesario , y que el ser que lo experimenta ha comenzado de poco tiempo atrás su existencia , y que podria perderla , siempre que dejase de conservársela el ser infinito. El yo que sentimos en nosotros se conoce á si propio , se afirma ; esta palabra *ponerse* , no puede significar nada

racional , sino que el yo afirma su existencia ; pero este conocer no es producirse ; quien asienta semejante monstruosidad tiene obligacion de probarla.

141. En verdad que se necesita toda la serenidad de Fichte para pretender convertir en ciencia un conjunto de absurdos y extravagancias tales como acabamos de ver. Estaba reservado á los tiempos modernos el tener que ocuparse seriamante de un sistema , cuya existencia creerán con dificultad los que lean la historia de las aberraciones del espíritu humano. El sistema de Fichte está juzgado por todos los hombres pensadores ; y para hacerle caer en el olvido no hay medio mas seguro que exponerlo á los ojos del lector juicioso.

142. Establecida la existencia necesaria y absoluta del yo , se propone Fichte demostrar que del yo sale el no yo ; es decir , todo lo que no es el yo. « El no yo no puede ser puesto sino en tanto que en el yo (en la conciencia idéntica) hay puesto un yo , al cual pueda ser opuesto. El no yo debe ser opuesto en la conciencia idéntica ; por consiguiente el yo debe ser puesto allí , en cuanto debe ser puesto allí el no yo.

» Si yo = yo , todo lo que es puesto , es puesto en el yo . . . . .

El yo y el no yo son ambos *igualmente productos de acciones primitivas del yo* ; y la conciencia misma es un producto semejante de la primera accion originaria del yo : el acto por el cual el yo se pone á si mismo. »

Hé aquí pues que el *no yo* , es decir , eso que llamamos mundo externo , y todo cuanto no es el yo nace , según Fichte , del yo ; la distincion entre una cosa y otra , es una ilusion pura ; un juego de relaciones con que el yo se concibe como no yo en

cuanto se limita; pero tanto el yo como el no yo, son cosas absolutamente idénticas. « El yo y el no yo en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la noción de la limitación recíproca, son algo en el yo (accidentes) como substancias divisibles, puestas por el yo sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto. — Por lo cual todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo limitable ó determinable, ó alguna cosa que defina el yo, deben ser limitados ó definidos por alguna cosa mas elevada; pero todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo absolutamente ilimitable, no pueden ser determinados por nada mas elevado; porque el yo absoluto no es determinado por nada, ellos son fundados y definidos absolutamente por sí mismos. » (1. p. § 3.) Hé aquí el último resultado del sistema de Fichte, el yo convertido en un ser absoluto que no es determinado por nada superior en un sujeto ilimitado é ilimitable, en un ser infinito, en Dios.

De este sujeto absoluto dimana todo. « En cuanto el yo se pone como infinito, no se dirige mas que sobre el yo, y su actividad es el fundamento y forma de todo ser; el yo es pues infinito en cuanto su actividad vuelve sobre sí mismo, y bajo este aspecto su actividad es infinita, porque su producto es infinito (producto infinito, actividad infinita: actividad infinita, producto infinito); aquí hay un círculo, mas no vicioso; esto es, un círculo del que la razón no puede salir, porque expresa lo que es *absolutamente cierto para sí mismo*; producto, actividad, agente son una sola y misma cosa; y no los distinguimos sino para expresarnos; esto es, únicamente la pura actividad del yo, únicamente el puro *yo que es infinito*; la actividad pura es la que no tiene ningún objeto, que vuelve constantemente sobre ella misma.

« En cuanto el yo se pone límites, y se pone en

estos límites, su facultad de poner no se dirige inmediatamente sobre sí mismo; se dirige sobre un no yo que debe serle opuesto. . . . . »

¿Cómo resumiremos esta doctrina? con las mismas palabras de Fichte. « En cuanto el yo es absoluto, es infinito é ilimitado, él *pone todo lo que existe, y lo que él no pone no existe para él*, y fuera de él no hay nada. Todo lo que él pone lo pone como el yo; y él pone el yo como todo lo que él pone; por consiguiente el yo bajo este aspecto abraza en sí toda realidad, es decir, una realidad infinita é ilimitada. En cuanto el yo se opone un no yo, pone necesariamente límites, y se pone á sí mismo en estos límites. Él reparte entre el yo y el no yo la totalidad de lo que es puesto en general. » (3. p. Principios del conocimiento práctico, § 5, II, p. 199.)

143. Así destruye Fichte en pocas palabras la realidad del mundo externo, convirtiéndole en una modificación ó desarrollo de la actividad del yo; ¿será necesario detenerse mas en impugnar una doctrina tan monstruosa, y que se establece sin ninguna prueba? Creo que no: mayormente, cuando tengo asentada sobre principios sólidos la demostración de la existencia de un mundo externo, y llevo explicados el origen y carácter de los hechos de conciencia, sin necesidad de recurrir á tan absurdas extravagancias (Libs. II, III y IV).