

las que continuamente le enviaran los innumerables cuerpos con quienes está en contacto? Si es inmaterial, tendremos que, según el principio ese de que *el semejante conoce á su semejante*, no es posible contacto alguno inmediato entre el sugeto, que es inmaterial, y las imágenes, que son materiales; y aun si admitimos, con Demócrito y Epicuro, que no hay otra cosa sino *átomos y vacío* (1), tendremos que por el mero hecho de ser indivisibles los átomos, no pueden desprenderse de ellos imágenes corpóreas, que grabándose en el alma, susciten la sensación. Por último, si de todo cuerpo se desprenden continuamente innumerables imágenes, ¿cómo sucede que cada cuerpo sea visto por medio de una sola imagen? No cabe decir que esto suceda reuniéndose todas las imágenes desprendidas del cuerpo en una sola que le represente: no cabe decir esto, repito, 1.º porque, según la filosofía corpuscular, los átomos no poseen esa virtud unitiva; y 2.º porque, aun cuando la poseyeran, sería siempre imposible que la innumerable muchedumbre de imágenes incesantemente emanadas de los cuerpos, se reuniesen en una sola imagen representativa de un cuerpo solo. Pero dejemos ya de refutar semejante doctrina, verdadero oprobio de la razón humana (2).

El sensualismo de Condillac es ménos absurdo sin duda que el antiguo, pero destruye no ménos el hecho mismo de la sensación, como quiera que la ridícula hipótesis del *hombre-estátua*, fundamento de toda la doctrina del filósofo francés, ya hemos visto que además de incluir un error metódico, acaba negando el hecho mismo de la sensación que se proponía explicar.

¿Cuáles fueron las últimas conclusiones lógicas de tan grosera y animalésca teoría? Las que debieron ser: en Francia, el *materialismo* más abyecto; y en Inglaterra y Alemania, el *idealismo* más absurdo (3), (4). Sí: el sensualismo de Condillac engendró lógicamente á

(1) Cons. STOBEO, *Eclog.*, XI, 14, p. 306.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *Epis.* CXVIII, c. IV.

(3) Cons. NICOLÁS, *Introd. á l'Etude de l'Histoire de la philos.*, part. II, c. II, p. 118 y sig., París, 1850.

(4) En España, gracias á Dios, salvo algun que otro plagiarlo oscuro de los delirios transpirenáticos, el sensualismo no llegó á tener escuela. A su arraigado catolicismo debió, exclusivamente quizás, esta honrosa excepción nuestra patria, que en los mismos tiempos de la mayor boga del sensualismo, hallaba en los *Desengaños filosóficos* de VALCARCEL una apreciable refutación del filosofismo del siglo último, y que, pasando luego por el famoso ALVARADO (*el filósofo rancio*), ha llegado á honrarse en la edad presente con el P. CUEVAS, BALMES y DONOSO CORTÉS.—(Nota del traductor.)

estos dos mónstruos: engendró al idealismo, porque desde el instante de proclamar la sensación por fuente única del humano conocer, y de tenerla por una mera modificación subjetiva, no podía pararse sino en negar la realidad de los cuerpos; y engendró al materialismo, porque desde el instante de considerar á la sensación como mero efecto de la acción del objeto sensible sobre los sentidos, la ley de las analogías hizo lógicamente necesario considerar al alma como un mero sugeto material, modificado por la huella que en él grabase un agente exterior.

ARTÍCULO IV.

Del Idealismo dinámico, ó séase Criticismo.

12. Opuesto al sensualismo es el *idealismo dinámico*, sistema según el cual las ideas son mero producto de la actividad del humano pensamiento, sin que éste necesite como materia en quien emplearse, nada concreto, real y objetivo. Este sistema tuvo por primer representante á Kant, y por último término, á Fichte y á Hegel.

Kant, después de conceder á los sensualistas que la sensación no es más que una mera impresión orgánica, cayó en la cuenta de que, siendo esta impresión mudable é individual, como lo es la condición orgánica de cada hombre, no puede considerársela fuente única del conocimiento, visto que hay conocimientos dotados de los caracteres de universalidad é inmutabilidad. Precipitado por el mismo error fundamental de su teoría, infirió luego de aquí que los conceptos inmutables y universales no pueden en manera alguna depender de la experiencia, sino que existen *a priori*, y se derivan de la mera actividad del sugeto pensante. De aquí el primer problema que se plantea á sí propio el *criticismo*: «¿Cuáles son los elementos *a priori*, ó séase los «conceptos *a priori*?»—Los sensualistas, proclamado que hubieron como meramente subjetiva la sensación, habíanse dado á investigar cómo el alma puede representarse algo puesto fuera de ella. Pues Kant acepta aquel principio; pero viendo después un doble origen del conocimiento, á saber: la sensación y los conceptos *a priori*, échase á investigar cómo el alma recibe por medio de la unión de estos dos elementos las representaciones de lo que está puesto fuera de ella; y de aquí el segundo problema planteado por el *criticismo*. Pensando Kant que las ideas son producidas por la mente, pero con ocasión de las sensaciones, saca de aquí el siguiente principio: *todo conocimiento*

empieza en nosotros por la experiencia; pero no todo el conocimiento proviene de la experiencia, sino que la experiencia nos da la materia del conocimiento, es decir, las impresiones sensibles, y el entendimiento nos da la forma, es decir, los conceptos *a priori* inmutables y universales (1). Reducido á estos términos el problema sobre el origen de las ideas, naturalmente Kant se echa á averiguar cuáles y cuántos sean los puros conceptos independientes de la experiencia, y al efecto hace análisis del pensamiento, y discurre así:—Pensar, dice él, no es otra cosa sino juzgar; luego los elementos *a priori* del pensamiento son idénticos á los que nos ofrece el análisis del juicio (2): es así que los elementos del juicio son *cantidad, cualidad, relacion y modalidad*, pues en todo juicio cabe investigar: 1.º si el sugeto es uno, ó varios, ó todos; 2.º si hay que afirmar ó negar de él alguna cualidad; 3.º qué relacion hay entre el sugeto y la cualidad; 4.º en qué modo esta cualidad se refiere al sugeto; luego cuatro son las formas generales del pensamiento, á saber: *cantidad, cualidad, relacion y modalidad*. Cada una de estas formas universales se subdividí luego en tres correspondientes formas especiales, á saber:

la *cantidad* en—unidad, pluralidad, generalidad;

la *cualidad* en—realidad, negacion, limitacion;

la *relacion* en—sustancia, accidente, causa;

la *modalidad* en—imposibilidad, realidad, necesidad.

Tales son los elementos *a priori* del pensamiento, denominados por Kant *formas de la inteligencia, ó categorías*. Aplicados esos elementos á la sensacion, resulta constituida por ellos en el alma la representacion de lo exterior al alma, ó sease el conocimiento experimental.

Pero queda siendo todavía muy grande el intervalo que separa de las sensaciones los conceptos puros; y de aquí el que éstos no sean aplicables á aquéllas sino por la mediacion de algo que, participando de la índole de los unos y de los otros, haga posible esa aplicacion. Pues este tercer medio lo son las *formas a priori* de la sensibilidad, á saber: el *tiempo*, como *forma a priori* de la sensibilidad interna; y el *espacio*, como *inmediata forma a priori* de la sensibilidad externa. Tiempo y espacio, por cuanto son *formas* de la sensibilidad, pueden adunar en sí las impresiones sensitivas, y por cuanto son *a priori*,

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, vol. II, *Introd.*, París, 1845.

(2) Á esta parte de la filosofía, en que analiza el juicio, la llama Kant *Análitica trascendental*.

hacen posible aplicar á las sensaciones los conceptos *a priori*. Tenemos, pues, que segun Kant, el percibir nuestra alma lo exterior á ella, es resultado de aplicarse á las sensaciones los conceptos puros, mediante las *formas a priori* de la sensibilidad; y por medio de esta aplicacion, dice, se forman, primero los *schemmas ó tipos primitivos*, en seguida las imágenes, y últimamente los objetos. Y como quiera que todos estos materiales empleados por Kant para construir el conocimiento son subjetivos, pues tales son en efecto las *formas a priori* de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento, lógicamente concluyó aquel filósofo que todo el conocimiento que el alma adquiere de lo exterior á ella se reduce á meros *fenómenos*, es decir, que nosotros no conocemos los objetos sino por lo que *parecen*; pero que los *numenos*, ó sease lo que los objetos *son en sí*, no lo conocemos de manera alguna. Agréguese á esto que, como para Kant la *razon* y el *entendimiento* son potencias distintas, á la primera adjudicó la posesion de las supuestas ideas ó formas *a priori*, que segun el filósofo alemán, son *Dios, el universo* y el *yo*.

Por este bosquejo del *criticismo* se ve claro que las ideas no son para Kant otra cosa sino leyes y formas subjetivas de nuestra mente, que con ocasion de las sensaciones surgen para constituir las ideas universalísimas y primitivas (1).

13. Queriendo Fichte (2), discípulo de Kant, perfeccionar el sistema de su maestro, tachóle de radicalmente contradictorio, porque desde el instante, dice él, de atribuir Kant á las ideas como origen ocasional las impresiones sensitivas que por medio de la experiencia recibe de los objetos el alma, da por supuesta la prévia noción de estos objetos mismos, y no obstante, en último resultado declara que no se los conoce sino como meros fenómenos. Esto procedió, segun Fichte, de no haber Kant advertido que el principio de la ciencia debe ser único: prescídase, pues, añade, del objeto, ó sease del *no-yo*, y procúrese explicar por la mera actividad del *yo*, es decir, del sugeto pensante, todo el génesis del humano conocer. Pero este *yo activo y libre*, fuente original del conocimiento, no debe ser *empírico*; ó de otro modo, no debe consistir en la mera conciencia que el sugeto pensante tenga de sí mismo y de algo exterior á sí propio, pues cabalmente el problema está en ver de explicar este doble conocimiento; no: lo

(1) Sobre el sistema de Kant conviene leer á WILLM, *Histoire de la philos. allemande*, etc., vol. 1, sect. 1, c. IV, ed. cit., y á COUSIN en sus *Lecciones sobre la filosofía de Kant*.

(2) Véase su obra *Doctrine de la science*, traducida por Grimblot, París, 1843.

que tenemos que encontrar, es el *yo puro y trascendente*, despojado de esa doble conciencia. Este *yo*, en cuanto le consideramos como tal, es indemostrable, porque el *yo puro* es un juicio cuyos términos son idénticos entre sí, á saber: el *yo* y *yo*, el *A* y *A*, ó séase, $A=A$. Pero juzgar es obrar, y obrar es crear: luego el *yo puro*, en cuanto es resultado de un juicio, implica una creacion que el *yo* realiza de sí propio; y de aquí la fórmula cabalística de Fichte: *el yo es porque se pone, y se pone porque es* (1). Pero bien que el *yo puro se ponga* sin conciencia de sí ni de cosa alguna exterior á sí mismo, siente, sin embargo, que no puede ménos de pensarse á sí propio como objeto de sí mismo. Pues bien: cuando esto sucede, el *yo* se distingue á sí propio como sugeto que á sí mismo se piensa, y como objeto pensado: en calidad de objeto pensado, es el *no-yo*, ó séase el mundo sensible. De otro modo: el *yo*, en cuanto se le contrapone un *no-yo*, puede ver de sí propio que por un lado es sugeto, y por otro es objeto, el *no-yo*; y de consiguiente puede tambien advertir que el *no-yo* es el *yo* mismo en cuanto se piensa á sí propio, adquiriendo en este acto cognoscitivo la conciencia de sí. El *yo*, pues, tiene en nuestra conciencia *tres momentos*: en el primer momento se afirma, y esta es la *tésis*; en el segundo momento se contrapone, y esta es la *antítesis*; en el tercer momento se concilia é identifica, y esta es la *síntesis*. Y como quiera que para Fichte el *yo puro* es Dios, el *no-yo* es el mundo sensible, y el *yo consciente* (ó que tiene conciencia de sí mismo) es el espíritu humano, remata este su logogrifo filosófico con la siguiente absurda blasfemia, á saber: que *Dios*, el *mundo* y el *espíritu* son nada más que larvas, fantasmas y sueños de la mente humana (2).

14. Sin hacer cuenta de Schelling, cuyo sistema dicen sus mismos cómplices de *trascendentalismo* que es pura *poesía* (3), vamos ahora con Hegel, que manipuló estos dos sistemas con propósito, segun él, de restituir al pensamiento y á las ideas la objetividad que les qui-

(1) Como nuestros lectores lo ven, la pobre lengua castellana queda horriblemente maltratada con esta algarabía; pero no tenemos nosotros la culpa de que al exponer estos delirios, resulte el lenguaje tan bárbaro como la idea, y la frase tan exótica como el concepto.—(Nota del traductor.)

(2) *Méthode pour arriver á la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 172-173, París, 1843.—Cons. GALLUPPI, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale*, etc., part. I, Napoli, 1841, y WILLM, *Op. cit.*, *Phil. de Fichte*, sect. 1, capítulos II y III, t. II, p. 217 y sig.; c. VIII, p. 333 y sig.; y *Concl.*, p. 398 y sig.

(3) Véase á GROHMANN, *De recentissimæ philosophiæ vanitate*, p. II, Vitebergæ, 1809.

tan los sistemas de Kant y de Fichte: solo que como empezó, no ya únicamente no repudiando, sino antes bien aceptando los principios de estos sus dos antecesores, acabó en dejar al pensamiento, no ya tan subjetivo como se lo hallaba en esos dos sistemas, sino más subjetivo todavía (1). En efecto, el principio fundamental de la especulacion de Hegel es el *pensamiento puro*, ó séase destituido de toda relacion con el sugeto pensante y con el objeto pensado. Asentado este principio, discurre así:—«El *pensamiento puro* es un resultado final (ó séase término) de la reflexion y de la abstraccion que ejercitamos sobre el pensamiento determinado por su relacion con el sugeto y con el objeto: es así que en el orden de la reflexion, por el mero hecho de constituirse el pensamiento en objeto de sí mismo, resulta que el sugeto pensante es al propio tiempo objeto pensado; luego el *pensamiento puro* no es otra cosa sino el objeto mismo pensado; luego la idea es lo mismo que el objeto. Y es así igualmente que al término del pensamiento se le llama tambien *sér*; luego el *pensamiento*, la *idea* y el *sér*, todo es lo mismo».—De aquí la fórmula fundamental de la doctrina hegeliana, á saber: *lo que es ideal es real*; y vice-versa, *lo que es real es ideal* (2). Salvo esta modificacion que Hegel cree haber dado al sistema de Fichte, la verdad es que conviene con él en haber reducido á meras determinaciones de la actividad del pensamiento puro las ideas de lo *absoluto*, del *mundo* y del *yo*; pues que, segun Hegel, el pensamiento puro, en cuanto se produce no limitado de manera alguna por la conciencia de sí mismo ni de cosa exterior á sí propio, es lo absoluto, ó séase *la idea en sí misma*; considerado en cuanto se opone á sí propio para contemplarse como diverso de sí mismo, es el mundo sensible, ó séase *la idea fuera de sí misma*; y últimamente, en cuanto llega á advertir que esta *idea fuera de sí misma* no es más ni ménos que el propio pensamiento producido antes sin limitacion alguna (3), es el mismo espíritu humano (4).

15. Como se ve por esta exposicion del *criticismo* y sus secuaces, todos, en medio de la variedad de sus doctrinas acerca del origen de

(1) «El idealismo objetivo de Hegel, lo propio que el subjetivo de Fichte, es un mero mundo de sueños, sin otra diferencia más que en el de Hegel no hay sugeto que sueñe».—STAHL, *Historia de la filosofía del Derecho*, traducida en italiano, lib. v, secc. 2, c. III, p. 505, Turin, 1855.

(2) *Enciclopedia* (en aleman), § 84-101.

(3) *Enciclopedia*, p. 84.

(4) Cons. BIEDERMANN, *De genetica philosophandi ratione Fichtii, Schellingii, Hegelii*, c. IV, Lipsiæ, 1835.

las ideas, están conformes en que las ideas emanan del fondo mismo de nuestro pensamiento. Pues esta doctrina es irracional, y vamos á probarlo. El incontrastable principio general de que todo sér obra según y conforme su naturaleza propia, tiene por necesaria consecuencia que el sugeto inteligente no pueda producir sus actos propios sin conocer el término de su producción: y es así que no hay conocimiento sin ideas; luego si las ideas fuesen á un mismo tiempo término y medio de la actividad del sugeto pensante, tendríamos que serían menester ideas para producir las ideas; lo cual es absurdo. Por otra parte, para que las ideas emanen del fondo de nuestro pensamiento, hay que admitir una de estas dos hipótesis: ó que son objeto directo del pensamiento, ó que son medio en cuya virtud el sugeto pensante se representa algo realmente distinto de él. Según la primera de esas hipótesis, nuestro conocimiento no sería ya representación del sér de las cosas, y en ese caso no conoceríamos sino meramente nuestras propias hechuras y nuestros modos meramente subjetivos de concebir las cosas. De aquí no podría resultar más que *nihilismo ó excepticismo*: porque no hay remedio, una vez admitido que nosotros no conocemos las cosas por lo que son en sí, forzoso es inferir, ó que ningun medio racional tenemos para reconocer su existencia, y que por consiguiente no existen, y entonces damos en el *nihilismo*; ó que no está en nuestra mano juzgar si las cosas existen realmente ó no, y entonces caemos en el *excepticismo*. Tan exacto es esto, que efectivamente esas conclusiones se hallan enunciadas al desnudo, ya que no por Kant (1), por todos los continuadores de su sistema; y de consiguiente, quien no quiera ser *nihilista ni excéptico*, rechace al punto el principio que engendra esas conclusiones. Pues vamos ahora á la segunda de las hipótesis propuestas, á saber: la de que las ideas emanadas del fondo del sugeto pensante sean el medio por quien la mente tenga como término de su conocimiento el sér de las cosas. Ante todo habría que probar cómo es posible que mediante esas tales ideas se reproduzca en la mente el sér de las cosas; pero es el caso que esto no se puede

(1) Kant ciertamente no quería ser nihilista ni excéptico; pero de sus doctrinas deduce uno y otro de esos errores la lógica inexorable.—Cons. WILLM, *Op. cit.*, t. I, p. 210; y GALLUPPI, *Op. cit.*, p. 9-10.—Equivócase NICOLÁS (*Op. cit.*, vol. II, p. 118-119), cuando cree haber justificado del cargo de excepticismo á Kant con decir que en el mero hecho de derivar este filósofo de las leyes irresistibles del humano espíritu el conocimiento, tiene por tan objetivas estas leyes como si las derivase del objeto. ¿Qué otra cosa profesan los excépticos sino cabalmente la obediencia ciega del espíritu á esas leyes irresistibles?

probar sin incurrir en absurdos; pues como quiera que toda causa ha de precontener en sí de un modo idéntico al menos, cuando no superior (1), el sér del efecto correspondiente, síguese de aquí que para que el espíritu humano pudiera sacar de sí propio ideas capaces de reproducir en sí el objetivo sér de las cosas, sería menester que poseyera en sí mismo el sér de las cosas reproducido por las ideas. Pero si el espíritu contiene en sí la realidad de las cosas, entonces puede sacar de sí propio las cosas mismas reales, pues toda causa puede producir un efecto cuyo sér contiene actualmente en sí misma. Por consiguiente, cuando esta filosofía nos habla de ideas que reproducen el sér de las cosas, lo que realmente quiere decir es que el hombre es creador de la naturaleza, y que el espíritu humano es idéntico á la mente creadora de Dios. Y, en efecto, tal fué la rigurosa conclusión que sacó Fichte, más lógico ó más audaz que su maestro.

16. Aquí nos dice Kant, que no pudiendo los sentidos aprender otra cosa sino lo mudable y contingente, ó séase el hecho puro, es menester buscar *a priori* en el entendimiento el origen de los conceptos necesarios é inmutables.—Pero este argumento nada prueba, pues estamos conformes en que los conceptos han de tener como principio el entendimiento, única potencia capaz de conocer la esencia universal é inmutable; mas no es este el punto cuestionable, sino si esos conceptos han de nacer del entendimiento *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia. Y esto es cabalmente lo que Kant no vió ni pudo ver; pues desde el instante de admitir que la sensación es una mera impresión orgánica, incapaz, por consiguiente, de revelarnos cosa alguna concreta y objetiva, preciso le fué tener al sugeto pensante por fuente única de los conceptos inmutables y universales, sin dependencia alguna de la experiencia. Pero, como la verdad es, según ya lo hemos demostrado en el lugar oportuno, que la sensación nos revela realmente lo concreto material, de aquí que el entendimiento pueda aprender los conceptos inmutables y universales, no sacándolos de sí propio, sino labrando sobre el concreto real que le ofrecen los sentidos. Lo pruebo. Inmutable y universal es un concepto cuando tal sea su término respectivo; de donde se sigue que si en el concreto material presentado por los sentidos al entendimiento hay algun fondo inmutable y universal adecuado á la aprensión de esta potencia, conceptos inmutables y universales podrá realizar el

(1) *Propter quod unumquodque est tale, illud magis*, dice el axioma escolástico. (N. del traductor.)

entendimiento labrando sobre este concreto mismo. Pues efectivamente, en el concreto material existe ese fondo universal é inmutable, á saber, la esencia suprasensible, la cual es, en efecto, inmutable, por cuanto toda esencia creada es una copia de los arquetipos divinos; y las copias cuyo original es inmutable, no pueden mudarse sin dejar en el mismo acto de representarle: y es también universal la esencia por cuanto puede hallarse idéntica en todos los individuos de su especie. Por otra parte, el entendimiento puede conocer la esencia, porque ella es el objeto propio del entendimiento; de donde se sigue, que proclamarle impotente para conocer la esencia, equivaldría á tenerle por una facultad incapaz de aprender ni áun su objeto propio, es decir, tenerle por una potencia que no pueda nada; lo cual es absurdo (1).

17. La filosofía de Kant ha ejercido grande influjo en el proceso y tendencias del moderno saber filosófico; por lo cual no se extrañe que despues de haber probado genéricamente su insuficiencia para resolver el problema sobre el origen del conocer humano, expongamos ahora algunas especiales observaciones acerca de los sistemas de Kant, Fichte y Hegel.

18. Kant fué el primero en merecer reconvenciones por la doble culpa de haber empezado poniendo demasiada separacion entre el entendimiento y los sentidos, para acabar confundiéndolos demasiado al explicar el origen del conocer. Segun ese filósofo, las ideas proceden meramente de la actividad de nuestro espíritu, porque en el mero hecho de estar dotadas de los caracteres de universalidad y necesidad, no pueden tener dependencia de los sentidos. Pero ya hemos visto que de no poder las ideas ser producto de la facultad sensitiva, no se sigue que única y meramente hayan de proceder de la facultad intelectual, sin que ésta labre cosa alguna sobre los datos que aquella otra la ofrece: Kant no lo vió así, y de aquí la excesiva separacion que puso entre ambas, al explicar el origen de las ideas. Pero no ménos erró al confundir luego aquellas dos facultades. Efectivamente, lo que distingue á un conocimiento como producto de la potencia intelectual, es que lleve en sí los caracteres de inmutable y de necesario; estos caracteres sin duda alguna competen al tiempo y al espacio; pero como para Kant el tiempo y el espacio no son sino meras formas *a priori de la sensibilidad*, resulta que ha puesto en la jurisdiccion de los sentidos atribuciones que solo competen al entendimiento, y con

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. x, c. xvi.

esto se ha inhabilitado para distinguir una de otra esas dos potencias (1). Segundo cargo que debe hacerse á Kant, es no haber explicado el origen del humano conocer; pues se limita á decir que las ideas nacen *a priori* de la mera actividad del sugeto pensante, y en vez de investigar el modo de esta generacion de las ideas, se circunscribe á enumerarlas y clasificarlas, como erigiendo una especie de álgebra del entendimiento humano. Ciertamente Kant nos dice que el espíritu produce las ideas *con ocasion* de las sensaciones; pero yo le pregunto: despues de la sensacion que *ocasiona* la idea, ¿queda el entendimiento tan independiente del sentido como lo estaba ántes, ó le determina la sensacion á producir la idea? Porque si sucede lo primero, la sensacion nada puede dar al entendimiento, y de ningun modo interviene en el sacar éste de sí mismo la idea; y si sucede lo segundo, es decir, si el entendimiento es determinado ó excitado por la sensacion, entonces no se diga que saca de sí propio y por su mera actividad las ideas, pues no ha de llamarse independiente la operacion de un sér que no pueda obrar sin la prévia intervencion de otro. Fichte fué, por tanto, más lógico, cuando prescindiendo totalmente del objeto, quiso explicar por la mera actividad libre del sugeto pensante todo el génesis del conocer humano.

19. En efecto, prescindiendo de todo objeto, trató Fichte de mostrar cómo el conocimiento íntegro se deriva del *yo puro*, es decir, de un pensamiento sin relacion alguna ni con el sugeto pensante ni con el objeto pensado. Pero, con perdon de Fichte, un pensamiento despojado de esta doble relacion esencial, es todo lo que se quiera menos pensamiento; es cero igual á cero. Pues este absurdo es el principio fundamental del sistema de Fichte. Pero es el caso que aunque el tal *pensamiento puro* no fuese, como es, un *puro nada*, nunca podría ser tampoco un verdadero principio. Lo pruebo. Principio científico se llama una proposicion universal á que se refieran todas las demás de la ciencia respectiva, y de la cual sean como expansion y ampliacion: es decir, que el principio científico, para ser tal, ha de reunir las condiciones: 1.^a de ser primario, y 2.^a de poder servir como explicacion á todas las verdades de la ciencia respectiva. Pues bien: el *yo puro* de Fichte, como producto de la abstraccion y de la reflexion sobre el *mí empírico*, es decir, sobre el pensamiento acompañado de la conciencia de sí propio como sugeto, y del conocimiento de un algo puesto fuera de

(1) Cons. COUSIN, *Lecciones sobre la filosofía de Kant*, lec. viii, y WILLM, *Op. cit.*, vol. 1, p. 211.