

[TRADUCCIÓN CRÍTICA]

F. W. J. SCHELLING

Prólogo a un escrito filosófico del sr. Víctor Cousin¹

Nota preliminar de IGNACIO FALGUERAS y traducción de MARÍA JOSÉ
VARELA SALINAS
Universidad de Málaga

NOTA PRELIMINAR A LA TRADUCCIÓN

EL PRESENTE OPÚSCULO ES UN PRÓLOGO A UN PRÓLOGO de una traducción al alemán de una obra de V. Cousin. Aunque su brevedad y esa condición de prólogo a un prólogo podrían arrojar la impresión de que estamos ante un escrito de compromiso y sin relieve para la historia de la filosofía, sus cortas páginas tienen una doble importancia histórico-filosófica: son la primera publicación del último periodo del pensamiento de Schelling, y contienen un bosquejo completo y muy explícito de la nueva orientación de su filosofar. Tras más de veinte años sin publicar nada, Schelling vuelve en 1836 a la publicidad con este breve y vivísimo prólogo, lleno de sorpresas, aprovechando una oportunidad que no tenía desperdicio para él.

La oportunidad externa se la ofrecía la publicación de una traducción al alemán de la obra *Fragments philosophiques* de V. Cousin, personaje amigo

¹ *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*. 1834. Texto tomado de *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, Vierter Ergänzungsband, Persönliches, Nachlass 1810 - 1850. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1971 (Unveränderter Nachdruck der 1959 erschienenen Ausgabe), 445-468.

que le había conseguido en Francia la concesión de la Legión de honor (1833) y, posteriormente, la elección como miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas (1835). Aparte de sus éxitos sociales (director de la Escuela Normal, miembro de la Academia Francesa, consejero del gobierno y par de Francia), Cousin era filosóficamente un ecléctico, lo que para él constituía un título de gloria, pues (al igual que algunos otros en filosofía) entendía el eclecticismo como apertura intelectual a todo lo que de verdadero se ha dicho. Su intención era conjugar conocimiento empírico y racional, pero fundando la ontología en la psicología, lo que explica su eclecticismo metódico, que no es mérito alguno, sino pura falta de congruencia –si la psicología fundara a la ontología, no cabría onto-*logía* alguna–. Además, en Francia era considerado como un gran conocedor de la filosofía alemana. El quinto tomo de los *Fragments philosophiques* recogía precisamente un panorama de la filosofía alemana, y el prólogo a la segunda edición (que es la que prologa a su vez Schelling) contiene una suerte de autobiografía intelectual en la que define su postura por comparación con las escuelas sensualista y teológica francesas, así como con el idealismo alemán.

Todo ello ofrecía a Schelling un conjunto de atractivas ventajas que le inclinaron a aprovecharlas. Por un lado, presentaba en Alemania a un amigo y admirador; por otro, la conveniente brevedad de un prólogo le ahorraba grandes esfuerzos; pero, sobre todo, las referidas alusiones a la filosofía alemana, y en particular a las de Hegel y Schelling, le ofrecían, tras tantos años de silencio aparentemente otorgante, la ocasión propicia para mostrar públicamente la novedad de su pensamiento respecto del hegeliano en la prosecución de lo esencial de la filosofía moderna: *el proceso metódico real*.

El resultado de la feliz decisión de Schelling queda recogido en la excelente traducción que sigue, realizada por María José Varela con el asesoramiento del Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán de la Universidad de Málaga. Si el lector desea conocer más detalles acerca de la obra, le recomiendo el clásico *Schelling. Une philosophie en devenir* de X. Tilliette, Paris, 1970, II, pp. 125-133, o bien *Schelling. Apuntes biográficos* de Raúl Gutiérrez Bustos, Málaga, 1990, pp. 172-180.

Prólogo a un escrito filosófico del sr. Victor Cousin¹

F. W. J. SCHELLING

[447/204]² EL TEXTO QUE SIGUE ES, SEGÚN PUEDO JUZGAR, una traducción muy conseguida del prólogo que V. Cousin antepuso a la segunda edición de sus *Fragments philosophiques* (París 1833). Ya escribí el año pasado para una revista que se publica aquí (los *Anales bávaros*³) una breve reseña crítica sobre el contenido principal de este prólogo, y ahora he accedido gustosamente a que esta reseña se imprima como una especie de prólogo a la traducción⁴ confeccionada por el profesor Beckers, amigo y antiguo alumno mío. La reseña, escrita inmediatamente después de la aparición del original, se dirigía a aquellos lectores que no tuviesen acceso a éste, por lo que contenía no solamente extractos del escrito, sino también pasajes traducidos literalmente del texto original. Como éstos ya no eran necesarios para los lectores de la presente traducción, he tenido que decidirme, en consecuencia, a ampliar los pasajes críticos, y a aprovechar la ocasión de las afirmaciones del autor para desarrollar más mis observaciones propias, aunque sólo fuese de paso y de vez en cuando.

1 *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*. 1834. Texto tomado de *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, Vierter Ergänzungsband, Persönliches, Nachlass 1810 - 1850. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1971 (Unveränderter Nachdruck der 1959 erschienenen Ausgabe), 445-468. Traducido por M^a José Varela Salinas (Universidad de Málaga).

2 Entre corchetes se sitúan las páginas del 4. Ergänzungsband de la edición mencionada, seguidas, tras una barra, de las páginas del tomo X de las *Sämtliche Werke*, herausgeg. von K. Fr. A. Schelling, Cotta'sche Verlag, Stuttgart 1856-61. [Nota del traductor]

3 N^o 135, (Blatt für Literatur), n^o XC.

4 Bajo el título: Victor Cousin sobre la filosofía francesa y alemana. Del francés por Dr. Hubert Beckers (ahora profesor ordinario de filosofía en Munich) Stuttgart y Tubinga en la editorial J. G. Cotta'sche Buchhandlung 1834. [Nota del editor].

A través de sus estancias en Alemania, el autor se supo granjear un considerable respeto para con su persona así como un círculo de buenas amistades, no ya sólo entre los expertos en la materia, sino en general entre los eruditos alemanes. Lo que le asegura un interés continuo por sus esfuerzos por parte de los alemanes es el hecho de que, aparte del ingenioso [448 / 204] y muy instruido *Guizot*, así como de otros pocos, fuera él el primero que, al término de las guerras de revolución, llamara vivamente la atención de sus compatriotas sobre la literatura y la ciencia alemanas. *Cousin* consiguió esto especialmente en relación con la filosofía alemana. Por supuesto, quien entre nosotros pensara que de eso sólo podía resultar una ventaja para los franceses, demostraría una necedad increíble, puesto que está generalmente aceptado que de nuestros vecinos occidentales tenemos algo que aprender en lo que se refiere a una exposición clara, sencilla y reflexiva de materias científicas. Pero la forma expositiva, cuando al menos está acompañada de cierto valor, siempre influye a la vez sobre la materia y el contenido. Los alemanes se habían limitado a filosofar exclusivamente entre ellos durante tanto tiempo que poco a poco se estaban alejando cada vez más, en pensamientos y palabras, de lo que *generalmente* (no sólo acaso en Alemania) era inteligible, y el grado de este alejamiento casi se convirtió finalmente en el criterio para distinguir la maestría filosófica. Apenas necesitamos aducir ejemplos. Como las familias que se alejan del trato común, viven sólo entre sí, y finalmente adoptan, aparte de otros idiotismos repelentes, también expresiones propias que nada más entienden entre ellos, así les había ocurrido a los alemanes con respecto a la filosofía, y cuanto más desistieron de hacerse inteligibles a los demás pueblos, tras algunos fallidos intentos de divulgar la filosofía kantiana fuera de Alemania, tanto más consideraron la filosofía como algo que existía exclusivamente para ellos, sin pensar que la intención original y, aunque a menudo no se consiga, irrenunciable de toda filosofía se dirige precisamente a la comunicación *universal*. De ahí, evidentemente, no podemos deducir que se hayan de juzgar las obras de pensamiento como *Exercitia Styli*, pero sí puede presumirse que una filosofía cuyo contenido no pueda ser hecho comprensible a cualquier nación culta, y accesible a cualquier idioma, ya sólo por eso no puede ser la universal ni la verdadera. El interés que el extranjero muestra por la filosofía alemana no podrá evitar, por ende, repercutir de manera positiva en ésta. El escritor filosófico, que todavía hace algunas décadas [449 / 205] no se podía evadir del lenguaje y de la forma establecidos por la Escuela sin que se le tomara por un hombre poco científico, podrá liberarse más fácilmente de esa imposición. Él buscará la profundidad en los *pensamientos*, y, por lo menos, ya no considerará más como una característica de la inspiración filosófica, tal como se la experimenta, la completa incapacidad e indisposición para expresarse.

Pero entonces, en la medida en que nos disponemos a dar una noción del punto de vista filosófico de *Cousin* y describirlo más de cerca, experimentamos enteramente bien cuánto queda aún sin haber sido discutido ni aclarado entre los filósofos alemanes y franceses, y cómo apenas pueden confiar unos y otros en entenderse inmediatamente, al menos cuando se está limitado al espacio de una reseña o de un prólogo que no puede rebasar una extensión discreta respecto a la obra en sí.

Antes de poder mencionar la relación de *Cousin* para con la filosofía alemana, tenemos que tomar en consideración su postura ante la filosofía francesa. Para poder enjuiciar con justicia lo hecho por él, se ha de captar intuitivamente el punto del que sólo a él le era permitido partir. Para que sus compatriotas le pudieran comprender, tuvo que retomar la filosofía en el lugar en el que se encontraba entre ellos. Incluso en Alemania tampoco se pudo omitir ningún paso dentro de la sucesión de los sistemas filosóficos. Forma parte de las características de la filosofía el hecho de que la verdad misma no puede destacarse con esperanza de éxito mientras no se hayan agotado, discutido y excluido todas las posibilidades anteriores.

Para describir en pocas palabras la peculiaridad de *Cousin* diremos que él, arrancando del empirismo que tenía ante sí y que él mismo admitió siempre como punto de partida, sentía la necesidad de alcanzar una filosofía *racional basada en principios universales*. El empirismo que constituía la llamada filosofía del siglo XVIII era un sensualismo puro, es decir, la doctrina de que todas las funciones, acciones y conceptos espirituales más elevados, y hasta el propio silogismo, [450 / 206] son sólo una sensación fijada, repetida, combinada o transformada. Cousin acepta este empirismo en cuanto que, para él, la *observación* en general, y la *de la naturaleza humana* en especial, es el único punto de partida correcto de la filosofía, y entre los hechos psicológicos es la sensación el primero y más cercano, sin que él quede detenido, no obstante, en ella. Aunque él mismo se adhiere a la filosofía francesa en cuanto al *principio* del método, se aparta de ella en su aplicación; una observación imparcial deja ver fenómenos en la conciencia que ninguna construcción permite reducir de manera válida a la mera sensación. El primero de todos estos fenómenos es para él lo que se opone a la simple *pasividad* en la impresión sensual. Lo llama *actividad* y, además, *personalidad* y *voluntad*. A esta esfera está limitado el *sujeto* y, por lo tanto, también la subjetividad. Esto parece un salto más grande, pues ¿dónde queda aquella actividad que (sin saberlo nosotros) se aplica a nuestra percepción sensual? Quien conozca las antiguas transformaciones de la filosofía sensualista, poco se extrañará de que Cousin, para mediar este tránsito de la receptividad a la espontaneidad, se sirva principalmente del fenómeno de la *atención* que aplicamos *libremente* a las percepciones sensoriales, como lo detalla en la p. 17 y siguientes. Otra manera de llegar a esta oposición de la sensa-

ción que permite reconocer en ella una función espiritual es la siguiente, extraída del prólogo de Cousin a una obra póstuma, publicada recientemente, de *Maine de Biran*⁵, a quien nombra como uno de sus primeros profesores en Francia en la p. 33 del presente escrito. Allí se destaca que *Condillac* y sus discípulos explican todas nuestras facultades por medio de la sensación, es decir, por medio del elemento pasivo. Para ellos la atención es solamente la sensación devenida exclusiva, la memoria la sensación alargada y el concepto la sensación iluminada o ilustrada. Pero, ¿qué es lo que ilumina la sensación [451 / 207] para convertirla en concepto? ¿Qué es lo que retiene o evoca la sensación cuando se transforma en recuerdo? ¿Qué es lo que la aísla para hacerla exclusiva? Una sensación devenida exclusiva *por su propia vitalidad* no es la atención que se dirige hacia ella y sin la cual la impresión sería tanto menos apercibida en la relación precisamente cuanto más exclusiva fuera.

Hasta ahí, esto es, en lo que concierne al reconocimiento de la espontaneidad y del querer como fuente de fenómenos psicológicos independiente de la sensación, le ha precedido, según parece, el antes mencionado Sr. de Biran. Sin embargo, éste se quedó estancado aquí (en la mera actividad), sin dar el tercer paso, algo que Cousin llega a reconocer por encima de aquellos dos. Distingue (p. XXVIII) los *faits sensibles*, los *faits volontaires* y un tercer orden de hechos que son tan reales como los primeros dos: los llamados hechos racionales. Por encima de la sensibilidad y la actividad se encuentra la facultad de *conocer* que se llama *razón*. Captar y entender una verdad es un hecho simple de *su especie*, no descomponible y no reducible a la voluntad ni a la sensación. Se piensa según se puede, no según se quiere. No sólo siento, sino que también sé que siento; no sólo quiero, sino que también sé que quiero, y este saber que quiero difiere completamente del querer. Con la mera actividad vendría dada la simple *noción* de causa, pero no el auténtico *principio* de causalidad, cosa que tampoco hace el concepto de *sustancia* (p. XXXIII); estos dos, empero, nos capacitan para llegar hasta el concepto de la última causa y del ente supremo. Biran, de haber vivido más tiempo, hubiera terminado como *Fichte*, «ese verdadero héroe de la filosofía del yo o de la voluntad, que sólo en su filosofía recibieron fundamentos psicológicos más profundos, fue más estricto en su método, y más audaz en sus conclusiones. Este realista intrépido, este estoico teórico y práctico del que no se puede decir si es el sistema el que concuerda con el carácter o el carácter con el sistema, esa naturaleza tan unitaria y sólida, ese hombre que prevalentemente era *fuerte*, [452 / 208] no pudo resistir hasta el final el círculo inflexible al que lo encadenaban el análisis y la dialéctica. A

⁵ *Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme*, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

pesar de todo ello y de lo que, por lo demás, deseaba decir, cambió su doctrina: saliendo del yo invocó un arte divino intermedio, una gracia misteriosa que descendía sobre los hombres. Pero aún así, para que esta gracia nos pueda iluminar y convencer, ha de encontrar algo dentro de nosotros que la reconozca, acoja y entienda». Esta facultad superior, insisto, es la razón, que revela aquellas grandes verdades a todos los filósofos que no se ven limitados por una visión sistemática parcial y, en general, a todo el género humano, de manera que tales verdades no se vean sacudidas por el escepticismo ni deformadas por el misticismo, a saber: tanto nuestra propia existencia, que está ligada a la voluntad, como también la naturaleza externa, que posee sin duda una analogía con el yo, aunque es diferente de él, y, por encima del Yo y del No-Yo, una primera y soberana causa, de la que son sólo imágenes imperfectas las que reconocemos en la personalidad y en el mundo exterior (*loc. cit.*, p.XL, XLI). El principio de causalidad y el concepto de substancia, con cuya exclusiva ayuda alcanzamos la parte dogmática de la filosofía que va más allá de la experiencia inmediata, nos son dados únicamente por la razón, la cual por lo demás no puede ser consecuentemente para el autor más que un hecho, en rigor sólo el hecho de la necesidad que sentimos de confiar en el concepto de substancia y en el principio de causalidad. Puesto que la razón como mero hecho no es, en última instancia, más que un sentimiento, no cabe asombrarse de que, según el autor, nos haga reconocer lo verdadero, lo bueno y lo bello, por un lado, bajo la forma del razonamiento e incluso del silogismo, revestido por ella de apariencia legítima, pero también, por otro, bajo una forma más *ligera* (*plus dégagé*) y *más pura*, a través de una especie de *inspiración* o *revelación* (a la manera de Jacobi). Aparte de estas dos formas bajo las cuales se muestra la razón, se da, no obstante, también una *sombra* de la razón: se pasa por su lado sin percibirla, por lo que se desespera [453 / 209] de la ciencia y se pierde uno en el misticismo, cuya completa verdad es, por cierto, recibida en préstamo de esta misma razón, sobre la que él ha reflexionado tan sólo de modo deficiente y de manera que no pocas veces mezcla con ella excesos lamentables (*Ibid.* p. XXXIX).

Hemos reproducido a propósito la íntegra exposición del autor de modo tan minucioso, con el fin de preguntar: ¿en qué consiste para él propiamente la filosofía?, pues en lo hasta ahora expuesto han de advertirse dos partes esencialmente diferentes y que de ninguna manera pueden ser reunidas en una sola ciencia. La primera se mantiene dentro del círculo de la psicología y, en esa medida, de lo subjetivo, y *encuentra* sólo en la conciencia la facultad para aquellos principios generales con cuya ayuda la segunda, que prosigue hacia lo objetivo y que es la parte dogmática, debe entonces demostrar la existencia del mundo externo, de nuestra propia personalidad y de Dios. Ahora bien, si la última ha de ser llamada ciencia y metafísica, entonces la primera sólo puede ser una fundamentación para la misma. Con esto concuerda lo que él dice en la

p. 6: la psicología no es toda la filosofía, pero sí su fundamento. En todo caso, la filosofía del autor no es, entonces, *de una sola pieza*, como decía Jacobi; más aún, su metafísica es idéntica a la prekantiana en cuanto que se basa en el mero silogismo y se contenta en todo con el mero «*que*» (v.gr.: que hay una última causa del mundo), sin interesarse por el «*cómo*». Aunque poco tiene ella en común con la escolástica, ni según su forma ni según su fundamento, no supera, con todo, con respecto a lo que se pretende y supuestamente se consigue, la medida de la antigua metafísica escolástica, y dista mucho de ser una filosofía-real, tal y como se busca en los nuevos *sistemas*. Hay otros diversos puntos que no nos quedan claros, sobre los cuales queremos manifestar nuestra opinión ahora de modo más concreto, de acuerdo con la secciones expuestas por el autor en la p. 2 de su tratado.

I. MÉTODO

El autor se dirige aquí especialmente contra la nueva filosofía alemana que, como dice, progresa desde la ontología a la psicología (no [454 / 210] al revés). Lo mismo, con todo, se ha de decir también de la antigua metafísica; por tanto, la filosofía alemana actual no se distingue suficientemente por eso. Mucho más característico es que ella «busca reflejar el orden de las cosas mismas». Dentro de este orden, añade él, el hombre es, ciertamente, sólo *resultado*, sólo compendio (*Resumtion*) de todo lo anterior; objetivamente la psicología está, sin duda, fundada en la ontología. Pero, continúa él, *¿cómo sé yo eso*, cómo lo he aprendido? Así pues, sólo para aprender precisamente esto o, más exactamente, para cerciorarse primero del orden objetivo, y en especial del comienzo objetivo, cree él que se ha de partir subjetivamente de la psicología. Pero, si fuese ésa su única diferencia con respecto a la filosofía alemana, entonces tendría él que reconocer que en el camino de esta investigación regresiva, que se remonta a los comienzos y, de manera mediata, al comienzo absoluto, se habrá de llegar finalmente a un punto en el que nada impediría volver desde el comienzo hallado por el camino progresivo inverso, y establecer, ahora en sentido descendente, el orden natural de las cosas. Pero hemos visto que su metafísica no es de esta índole y que él no reconoce una ciencia objetiva (que refleje el orden de las cosas mismas), no sólo sin fundamentación psicológica, sino en general, y no consigue alcanzarla ni de ésta ni de ninguna otra manera. Por eso, si los alemanes no podemos aprobar, a la inversa, su manera de comenzar la filosofía, no es porque no presupongamos la experiencia en ningún sentido o neguemos que toda filosofía descansa *individualmente* sobre la experiencia. Ya la primera línea escrita por *Kant* afirma que todo conocimiento *parte* de la experiencia, y si alguien le hubiese preguntado a él, o algún otro defensor de conceptos *a priori* independientes de la experiencia, de dónde

conocían la existencia de tales conceptos, hubiera respondido, sin duda alguna, que él los conocía sólo por la experiencia, pues si no tuviéramos experiencia alguna de la universalidad y de la necesidad con la que estos conceptos se revisten en nuestra conciencia, no podríamos distinguirlos de aquellos a los que les falta ese carácter. La afirmación [455 / 211] de que no se puede filosofar sin una experiencia precedente es, por lo tanto, una afirmación superflua respecto de la filosofía alemana. No es ése en absoluto el punto del que se trata. Ni tampoco consisten nuestras diferencias en que nosotros neguemos en general la necesidad de hacer anteceder a toda filosofía ciertas reflexiones e incluso ciertos principios formales, de manera que, como él se piensa, caigamos enteramente del cielo con nuestro comienzo. Hasta el más puro racionalismo, tal como se presenta, por ejemplo, en el sistema de Espinosa, por lo menos ha sostenido algo previo desde lo cual se ha de partir, *cujus conceptus non eget conceptu alterius rei*. Es éste un principio puramente formal, algo de lo que se tiene certeza en virtud del mero concepto de la ciencia, y para el que no se necesita ninguna experiencia especial. Una vez sentado esto, se puede comenzar a hablar de lo que *necesariamente* ha de ser *pensado*, es decir, propiamente de lo que no puede *no* ser pensado, lo cual es sólo una consecuencia de aquel principio que se da por sí mismo. La dificultad no radica en justificar tal comienzo, radica en la posibilidad de proseguir o progresar desde él. Espinosa afirma que los objetos finitos se siguen del concepto o de la naturaleza de la substancia (como llama él a lo que por antonomasia no se ha de no pensar) de la misma manera, esto es, con igual necesidad racional, que como se sigue de la naturaleza del triángulo el que la suma de sus ángulos sea igual a dos ángulos rectos. Espinosa, empero, no lo demuestra, únicamente lo afirma. Aquella filosofía, a la que con mayor contundencia se le ha reprochado en tiempos recientes la coincidencia con el espinosismo, tenía [su principio] en su sujeto-objeto *infinito*, es decir, en el sujeto absoluto que, según su naturaleza, se objetiva (se hace objeto), pero que resurge victoriosamente de cualquier objetividad (finitud) y vuelve tan sólo en una potencia mayor de la subjetividad, hasta que, después de agotar toda su posibilidad (de transformarse en objetiva), se detiene *como* sujeto victorioso por sobre todo; en éste, por consiguiente, tenía aquella filosofía un principio de progresión necesaria. Si, en cambio, lo *puramente* racional, lo que meramente no ha de no ser pensado, [456 / 212] es *puro* sujeto, entonces es *aquel sujeto que* progresa sólo ascendiendo de la forma propuesta desde cada objetividad a una más alta subjetividad, el sujeto *con tal determinación* ya no es más lo meramente imposible de no ser pensado, lo puramente racional, sino que precisamente esta determinación fue una determinación *empírica* impuesta a esta filosofía por la percepción viva de la realidad o por la necesidad de asegurarse el medio para el progresar. Tal empiricidad la excluyó casi instintivamente alguien que apareció más tarde y a quien la

naturaleza parecía haber predestinado para un *nuevo* wolffianismo en nuestro tiempo, al poner *el concepto lógico*, al que, mediante la más extraña ficción o hipostatización, atribuye un automovimiento necesario parecido, en el lugar de lo *vivo*, de lo *real*, a lo que la filosofía anterior había adjudicado la propiedad de convertirse en su opuesto (el objeto) y desde ahí regresar a sí mismo. Esto último, así como también el hecho de que ese mismo concepto fuese definido, en su principio, como el *ser* puro, fue toda *su* invención, admirada como razonable por inteligencias cortas. Tuvo él que conservar el *principio* del movimiento, pues sin éste no podía progresar, pero cambió el *sujeto* del mismo. Este sujeto era, como ya se ha dicho, el *concepto lógico*. Puesto que era éste el que pretendidamente se movía, llamó al movimiento dialéctico, y puesto que en el sistema anterior el progreso *no* era dialéctico en este sentido, carecía para él de *todo* método aquel sistema, al que él debía por entero el principio del método, o sea, la posibilidad de hacer un sistema a su manera. Era la forma más fácil de apropiarse el descubrimiento más peculiar de aquél. Con todo, el automovimiento lógico del concepto (*y qué concepto!*) duró, como era de prever, mientras el sistema continuaba dentro de lo meramente lógico. En cuanto tuvo que dar el paso decisivo a la *realidad efectiva*, el hilo del movimiento dialéctico se rompió por completo. Se hizo necesaria una segunda hipótesis, a saber: que es a la idea —no se sabe por qué, a no ser para interrumpir el aburrimiento de su ser meramente lógico [457 / 213]— a la que sucede, o se le ocurre, descomponerse en sus momentos, surgiendo así la naturaleza. El *primer* supuesto de la pretendida filosofía sin supuestos era que el puro concepto lógico tenía como tal la propiedad o la naturaleza de transformarse *por sí mismo* (pues la subjetividad del filósofo tenía que ser completamente excluída) en su opuesto (de darse simultáneamente la vuelta), para retornar de nuevo a sí mismo. Esto que puede pensarse de un sujeto vivo, real, no puede, en cambio, pensarse ni imaginarse del mero concepto, sino que solamente se puede *decir* de él. La interrupción por sí misma de la idea, es decir, del concepto perfecto, fue una *segunda* ficción, pues este tránsito (a la naturaleza) ya no sigue siendo dialéctico, sino de otro tipo para el cual será difícil encontrar un nombre, para el que no existe categoría alguna en un *sistema racional puro*, y para el que incluso su inventor tampoco tiene una categoría en su propio sistema. Este [fue un] intento de volver con los conceptos de una filosofía real ya muy desarrollada (en la que se había trabajado desde Descartes) a la postura de la escolástica, y comenzar la metafísica con un concepto *puramente* racional que excluyera todo lo empírico; pero incluso este concepto no fue encontrado o correctamente reconocido, y lo empírico, al principio rechazado, fue introducido por la puerta trasera de la transformación o de la infidelidad de la idea. Por consiguiente, este episodio en la historia de la filosofía moderna, aunque no ha servido

para desarrollarla, ha servido al menos para demostrar de nuevo que es imposible alcanzar la realidad efectiva con lo *puramente* racional.

Por consiguiente, volviendo al autor, si por el comenzar de la filosofía enteramente desde el principio se entiende únicamente el comenzar por lo que simplemente no puede no ser pensado, no hay dificultad alguna, y sólo hace falta la reflexión previa ya mencionada poco más arriba. Pero igual que todas aquellas formas designadas como apriorísticas sólo encierran realmente lo *negativo* en todo conocimiento (aquello *sin* lo cual ningún conocimiento es posible), pero no lo *positivo* (aquello *por* lo que [458 / 214] el conocimiento surge), y del mismo modo que por medio del carácter de la universalidad y de la necesidad que ellas llevan consigo se presenta sólo como algo negativo, así con mayor razón se puede reconocer igualmente sólo lo negativamente universal –aquello *sin* lo que nada es, pero no *por lo que* algo es– en aquel *prius* absoluto, el cual, como lo *simplemente universal y necesario* (como lo que en ningún sentido y en nada puede *no* ser pensado), sólo puede ser *el ente mismo* (*autò tò ON*). Pero si se exige lo último, es decir, si se exige la causa positiva de todo y, por ello, también una ciencia *positiva*, entonces se puede entender fácilmente que no es posible alcanzar el comienzo positivo (pero que incluye en sí el negativo) ni por la vía del mero empirismo (pues éste no llega al concepto del ente *universal*, que, *según su naturaleza*, es concepto *a priori*, sólo *posible* en el puro pensamiento⁶), ni por la vía del racionalismo (que por su parte no puede superar la mera necesidad del pensar). Por consiguiente, *aquí*, esto es, cuando uno se encuentra en este punto de vista o para comenzar de *esta* manera, resulta insuficiente aquella simple reflexión y se plantea en su lugar la pregunta: ¿cómo lo sé yo?, o mejor, ¿cómo llego yo a *querer* saber esto? Sin embargo, este examen previo no tendría en modo alguno que descender hasta los hechos psicológicos, ni a cómo los expone el autor ni a cómo podrían quizá hacerlo otros. Pues queremos confesar en esta ocasión que, aunque estuviésemos de acuerdo con el autor, incluso en un sentido distinto al arriba mencionado, sobre el primer principio de que toda sana filosofía tiene que partir de la observación y de la experiencia, aún así no sería evidente su dependencia de la fundamentación mediante hechos *psicológicos*. Éstos parecerán siempre altamente insuficientes al lado de aquellos grandes principios del *devenir*, como los expone, por ejemplo, Platón en el *Filebo*, y que pueden ser hallados a través del mero análisis de la experiencia sin más, pero no precisamente de la experiencia psicológica, pues incluso si son deducidos a partir de la naturaleza de los *números* o de los principios de la *geometría*, tal como [459 / 215] lo fueron por los pitagóricos, al final, con todo, sólo están tomados

6 Nota del traductor: incluyo dentro del paréntesis las palabras «*Begriff ist*» que en el texto vienen fuera del paréntesis (p.458, línea 14)

de la experiencia, en cuanto que se encuentran en ella meramente como algo *dado*. No queremos negarle a aquella psicología una *indudable* utilidad *propedéutica*, como ejercicio preliminar para la *filosofía en general* (nunca podríamos atribuirle una utilidad fundante). Pero ella no guarda relación alguna con la preparación de una filosofía *determinada*, y en especial de la que estamos considerando aquí. A la preparación, subjetivamente necesaria, de dicha filosofía ha contribuido mucho mejor aquel espíritu filosófico que concluyó años atrás su aprendizaje en los diferentes sistemas filosóficos, tal como fueron sucediéndose, y que ha encontrado su más alta oposición en el *racionalismo* y en el *empirismo*. Por eso podría ser éste el lugar adecuado para exponer algo semejante al eclecticismo que (aunque tal vez no sea el término adecuado) tan auténtica y acertadamente desplegó *Cousin*. En cuanto que sólo subjetivamente necesaria, como se ha dicho, esta preparación es requerida sólo para el que se ha de iniciar en aquella filosofía, es necesaria solamente para comprender la declaración con la que ella podría *comenzar* puramente: *Yo no quiero el mero ente; yo quiero el ente que es o existe*⁷.

[460 / 216] En este sentido, aún tiene por delante la filosofía un gran, pero en lo principal último cambio, que aportará la explicación positiva de la *realidad efectiva* sin que por otro lado se le arrebatase a la *razón* el excepcional derecho de estar en la posesión del *prius* absoluto, *incluso del de la divinidad*, una posesión que obtuvo tarde y que fue lo único que la emancipó de toda relación real y personal, y le dio la *libertad* necesaria para poseer la ciencia *positiva* como *ciencia*. Por eso aquí se hablará también de la oposición entre el racionalismo y el empirismo en un sentido mucho más alto que hasta ahora y, por lo tanto, también que el sentido en que el autor lo podía tomar según su punto de vista, paralelo en todo a la filosofía contemporánea. El empirismo no se entiende aquí, como lo han hecho los franceses y seguramente la mayoría de

7 La filosofía antes mencionada ponía en el lugar del *mero ente* (el concepto máximo entre todos los racionales y lógicos) el puro *ser*, la abstracción de un abstracto del que, en cambio, podría decirse que es un concepto puro, es decir, un *concepto vacío*. Pero precisamente por ello también, en un sentido completamente distinto, es *nada*, tal como en aquella se presenta a sí misma, como lo es lo blanco sin algo blanco o lo rojo sin algo rojo. Poner el *ser* como lo *primero* significa ponerlo sin el ente. Pero, ¿qué es el *ser sin el ente*? *Aquello que es*, es lo primero, el *ser* es solamente lo segundo, imposible de pensar por sí. De la misma manera es utilizado el *mero devenir* (al que se transita desde el *ser*), una idea por entero vacía, es decir, una idea con la que no se piensa nada. Semejantes nimiedades y vacuidades se tomaron por algo profundo. No se trata, por cierto, de una mera negligencia en la expresión o de un malentendido del *être* francés que, por cierto, podría significar ambas cosas, pero que en su uso filosófico significa el ente (no el ser). La traducción que sigue tampoco debería transcribir en la p. 17, l. 7 «*la science de l'être*» por «la ciencia del *ser*», sino por la ciencia de la *esencia* o del *ente* (como se ha hecho en otros pasajes).

los alemanes hasta ahora, como sensualismo y como sistema que *niega todo* lo universal y lo necesario en el conocimiento humano. Se toma en aquel sentido más profundo en el que se puede decir que el *Dios* verdadero no es solamente la esencia general, sino también y a la vez una esencia especial o empírica. Asimismo será posible entonces incluso la *unificación* de ambos [racionalismo y empirismo] en un sentido hasta ahora impensable, en uno y el mismo concepto, del cual, como fuente común, se deducen la ley suprema del pensar, todas las leyes secundarias del pensar y los principios de todas las ciencias negativas o llamadas puras, además de deducirse, por otro lado, el contenido *positivo* de la ciencia suprema, es decir, la que ha de ser llamada *propiamente* (*sensu proprio*) ciencia.

Por eso, de buen grado hemos pensado ese aferrarse al empirismo desde hace tiempo por parte de los franceses y de otras naciones de no menor misma lucidez, que por el posicionamiento empírico de su filosofía se diferencian tanto de los alemanes, como una mera, aunque en parte ciega, protesta no contra la filosofía, sino contra el racionalismo parcial del que los alemanes no han sido capaces de alejarse hasta ahora. Y precisamente en su aversión contra *éste* [racionalismo parcial] [461 / 217] hemos visto un medio, aunque bastante remoto⁸, del futuro entendimiento con ellos, a pesar de no haber podido aprobar su obstinación en una psicología en gran parte infecunda que, ante la gran extensión del reino de la experiencia, sólo nos podía parecer una triste limitación.

Hasta aquí los comentarios metodológicos del autor, sobre todo en relación con la filosofía alemana (p. 78). Cuanto de acertado e ingenioso encontramos en ellos, hemos creído expresarlo de la mejor manera por medio de esta detallada exposición a la que ellos nos incitaron.

II. APLICACIÓN DEL MÉTODO

El *principio* del método es, pues, para el autor, la observación en general y, en especial, la observación psicológica. Sobre el método mismo nos da él la siguiente explicación ulterior: la filosofía no es una ciencia de los meros hechos, ella es también una ciencia del *raisonnement*, es decir, (pues de otra manera no cabe asignarle sentido alguno a esta expresión, y puesto que nunca filosofía alguna, y menos aún la francesa, excluyó de la filosofía el razonamiento, en un sentido general) una ciencia que por la deducción a partir de principios universales se extiende incluso a los objetos o las verdades que ya no están contenidos en la mera observación. Ahora bien, para el autor únicamente la razón ofrece los principios generales, válidos más allá de la personali-

8 Cousin ya en el año 1827 o 1828 recibió una carta del autor de este prólogo sobre ello

dad y, justo por eso, también válidos más allá del sujeto (objetivamente). Pero la razón y la personalidad son para él *hechos* para cuya averiguación no puede evitar servirse del razonamiento, y efectivamente se sirve de él. Queremos ver cómo intenta explicar el autor este círculo en el siguiente apartado, que por ello es sin duda el más importante del tratado, porque explica el tránsito de la mera experiencia al conocimiento racional o, como dice el autor, a la ontología.

[462 / 218] III. TRÁNSITO DE LA PSICOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA

Si el amable lector ha leído con atención el comienzo de esta parte, habrá podido percibir fácilmente, que ya en el tránsito desde la pasividad (sensibilidad) hasta la actividad sale al paso el concepto de *causa*. Para su explicación sirve lo que ya antes fue mencionado del prólogo para el escrito póstumo del señor de Biran. En él se dice (p. XIII): «El más fértil de todos los conceptos y sobre el que se basa toda la metafísica es, sin duda, el de la causa. Este, empero, está dado inmediatamente por la observación de nuestra actividad. Aquí ya no es una hipótesis, sino el más cierto concepto, fundado en un hecho primitivo y evidente por sí mismo, en el acto de la voluntad (por decirlo así, en la acción)». Por el contrario, en la p. XXXV del mismo escrito dice: «Incontestablemente el *principio* de causalidad está revestido con el carácter de la universalidad y de la necesidad, pero es imposible y contradictorio que la mera percepción de una causa individual y contingente (a saber, de nuestra *force causatrice*), lleve a la universalidad y a la necesidad. Todo eso lo suple la razón. Indiscutiblemente el *principio* de causalidad no se desarrollaría si no nos fuese dada previamente en la voluntad una noción positiva de una *causa individual*, pero, aunque ella anteceda a un principio necesario, una noción contingente no puede explicarlo, y mucho menos puede serlo ella misma». En primer lugar, según entendemos nosotros al autor, en el hecho de nuestra propia actividad (en el acto de la volición) se nos descubre la *simple noción* de la causa (dejamos sin explicar el sentido de esta frase). La *aplicación* del concepto, dado de esta manera en una experiencia inmediata, a la impresión sensorial, para la cual yo también presupongo una causa que no puedo ser yo mismo, acontece sólo de modo meramente *analógico* y, por ello, sólo en el pensar. Pero la legitimación para expresar esa concordancia con la causa como una concordancia *objetiva*, es decir, para expresar que la causa pensada *existe* efectivamente fuera de mí, sólo me la puede ofrecer la razón. Ésta (así se expresa el [463 / 219] autor en la p. 15 del escrito que sigue) nos *revela* lo que no somos nosotros, los objetos que están fuera de la esfera del sujeto, la *existencia* de un mundo exterior. El efecto de la razón es, por tanto, el de cerciorarme, mediante la ley de la causalidad impuesta a mi conciencia, de la *existencia* de una causa exterior y, con ella, un mundo exterior.

Pero, habría que preguntar ahora, ¿de dónde procede el concepto de la *existencia*, el cual, obviamente, tiene que ser un concepto superior, puesto que lo aplico a la causa misma, del mismo modo que no podré evitar aplicarlo también a la substancia, hacia la que el autor se encamina en lo que sigue? Tendríamos nosotros que dejar sentado si él considerará que nos ha cabido en suerte entender correctamente el conjunto de su exposición; en cualquier caso, él verá a partir de nuestra explicación por lo menos qué nos ha quedado oscuro de aquélla. La dificultad que encontramos en ella fue que, según nos parecía, por el camino de su despliegue psicológico podía llegar a la razón, que le proporciona exclusivamente conceptos y principios *generales*, pero sólo con la ayuda de tales conceptos y principios. Este círculo parece desvanecerse ante el concepto de causa, en cuanto que lo encuentra dado como noción inmediata ya en el sentimiento de nuestra propia actividad. Pero ¿qué pasa con el concepto de substancia? Éste llega por completo, según él, sólo con la razón. El concepto de substancia, por tanto, no se diferencia en el fondo del concepto de causa. La substancia es solamente la *cause en soi*, la causa en sí, en su esencia, en la potencia, considerada como no efectiva, mientras que la que nosotros llamamos propiamente causa es sólo la causa en el *actus* (la considerada en el efecto). Ahora bien, la experiencia inmediata (en el propio querer) nos da solamente la causa en el *actus*, pero no el *principio* inasible e invisible de esta causa, que pensamos necesariamente y que sólo la substancia es. Sólo la razón, por consiguiente, nos puede proporcionar aquel concepto y, por tanto, la substancia (*loc. cit.* p. XXXIII). Pero, entonces, ¿no es aplicado ya el concepto de la substancia en el camino hacia la razón? Así nos parece, [464 / 220] y no sólo el concepto, sino incluso el *principio* de la substancia, del que no habla Cousin, aunque éste podría perfectamente ser admitido como un principio de la causalidad. Pero él necesita del principio y aún más del concepto precisamente al hablar de las facultades (sensibilidad, actividad, razón), pues en el puro hecho no se anticipa nada de una *facultad*, sino exclusivamente el *actus*. La *deducción* desde el hecho puro hasta una facultad presupone el principio y, por lo tanto, el concepto de la substancia. Porque, ¿qué otra cosa es una facultad, sino una *cause en soi*, una causa quieta, una causa en potencia, y qué es lo que le lleva al concepto de la facultad, sino el principio de que las expresiones y apariciones accidentales que él encuentra en la conciencia tengan por fundamento algo permanente y esencial que se comporta con relación a ellos como substancia (*id quod substat*)?

Si consideramos el intento de transición de la psicología a la ontología en *general*, se puede observar que *Cousin* se distingue de los sensualistas de escuela francesa en que no busca en la sensibilidad la fuente de los conceptos ontológicos, sino que la pone en la *razón*, una facultad independiente tanto de la sensualidad como de la personalidad. Pero esta razón es para él también algo

puramente fáctico, empírico, tan sólo supuesto y no aclarado, igual que la sensibilidad; algo que él necesita únicamente para evitar cualquier insistencia ulterior, un infundado mismo, el cual, debido a las expresiones utilizadas, en las que es perceptible cierta influencia de frases de Jacobi, sólo es hecho más misterioso. Por ejemplo, cuando repite que la razón *revela*; un modo de hablar en el que deja entrever la intención de dar un significado positivo a aquello que, en realidad, solamente tiene uno negativo, que se reconoce en otras expresiones. Por ejemplo, cuando se dice que la razón nos *impide* y *no nos permite* (quedarnos parados ante las causas limitadas), que nos *obliga*, etc. Tal obligación, que encontramos como algo *implantado* en nosotros mismos, no tiene, empero, el aspecto de algo que ya no sea explicable o deducible más allá. La simple *sensación* de necesidad [465 / 221] (como, por ejemplo, la de anteponer a cada suceso una causa) tampoco la negó David *Hume*, lo único que hizo, en buena lógica, fue buscarle una explicación. Para eso no hubiera hecho él valer la *qualitas occulta* de una facultad simplemente supuesta, que incluso no permite ninguna explicación más. La mera *no dependencia* de la razón respecto de la sensualidad y de la personalidad, con la que Cousin cree solucionarlo todo, está lejos de proporcionarle la objetividad que le adjudica. Kant no la hace ni depender de la voluntad ni de la sensualidad, pero, a pesar de eso, no tiene para él ninguna validez más allá del sujeto, como comenta el autor (p. 13). La razón no es para el autor nada subjetivo, o procedente de la personalidad, pero con todo está para él solamente en el sujeto (en *nosotros*). Precisamente como *tal*, necesita de una *explicación*, si se le concede a la vez una *verdadera* objetividad, y no solamente en el sentido kantiano. Esta explicación solamente puede ser encontrada, como es fácil de ver, en el hecho de *que ella misma procede del objeto*, ciertamente no por mediación de la sensualidad, única manera de la que se ha sabido pensar hasta ahora, sino en el hecho de que la razón es sólo el *prius mismo*, puesto subjetivamente, restituido desde la objetividad a la original prioridad y subjetividad. Por lo menos, esta explicación presupone un *proceso* que el autor no parece querer aceptar, y en ello podría residir tanto el defecto de su propia filosofía, como también el de su exposición de la filosofía alemana. Pues es, precisamente, el concepto del proceso lo que constituye el verdadero *progreso* de la filosofía moderna, y no está en lo material de los principios, que, por ejemplo, se exponen en la p. 39 s., sino que es en su método en donde está la verdadera esencia de la filosofía alemana. Por supuesto, no nos referimos al concepto de proceso en su aplicación impropia e incorrecta al concepto lógico, tal vez la única en que aquél haya venido a ser conocido al autor. Nos referimos al proceso *real* de aquella filosofía que fue la primera en introducir el concepto de proceso.

La última cima metafísica es alcanzada por medio de la necesidad impuesta a la conciencia por la razón, la necesidad de pasar de ambas [466 / 222]

causas imitadas (el yo y el no-yo), las cuales en la medida en que son limitadas *no* son causas, a las ilimitadas, a las *propriadamente tales*, a las *verdaderas* causas, *las que dan el ser a aquéllas y las conservan en él*. Sin embargo, todo se reduce a estas determinaciones generales que, como cualquiera puede ver, no guardan la más mínima relación con el verdadero *saber*... Es digno de notarse, de todos modos, cómo el autor cree haber apartado por completo su filosofía del panteísmo sencillamente por el hecho de que a él sólo le es dado Dios bajo el título de la causa (pues él es substancia sólo en cuanto que es causa). El Dios de *Spinoza* sería, en efecto, *sólo* una substancia y no una causa; mas lo único que no es él es una causa transitiva y accidental (libre querer), pero sí una causa inmanente, necesaria. El Dios de *su sistema* es, por el contrario, una causa *esencial* y *por eso no puede en absoluto no crear (produire)*. Pero, si es así, entonces es una causa, justo como la de Espinosa. Al menos nosotros admitimos no saber aclarar completamente la diferencia.

IV. OPINIONES GENERALES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Todo lo que ha dicho *Cousin* sobre la historia de la filosofía y su tratamiento aquí y en otras lugares es bien acertado y denota profundo conocimiento, como era de esperar del ingenioso traductor de Platón y editor de Proclo. Una parte de este apartado, contiene, sin embargo, afirmaciones más bien exotéricas, aunque extremadamente interesantes, una especie de Confesiones del autor sobre el curso de su formación filosófica y su relación con sus maestros y precursores. Respecto a *Jacobi* habría que notar que la información indicada en la página 36, de que ha de ponerse en la misma razón la fuente del entusiasmo, de la fe, del sentimiento, de la visión, de los que él hablaba antes, éste (*Jacobi*) la ha encontrado y empleado ya en un tiempo posterior. La palabra *misología* que le aplicó Tennemann, le produjo tal espanto, y otras influencias actuaron de tal manera sobre él, que en la última edición de sus obras pidió al lector que siempre que se hablará de la *razón* [467 / 223] de manera despectiva, la reemplazara por *entendimiento*, y, viceversa, donde se hablará de un entendimiento contemplativo lo sustituyera por una razón contemplativa, aunque esto no concordara, al quedar otros términos sin tocar. En general, intentó racionalizar lo mejor que pudo su antigua doctrina y hacer las paces con la razón. Su fe era, como aseguraba poder atestiguar uno de sus discípulos más fervorosos, tras la muerte de *Jacobi* y no mucho antes de la suya propia, *una pura fe racional*. El autor habla además de sus relaciones personales con los filósofos alemanes posteriores. No se podrá evitar admirar el optimismo juvenil con el que el autor, quien, después de dar a entender en la p. 38 que de *Hegel* había entendido poco o nada, pasa literalmente a *profetizar* en él a un insigne hombre. Cuál fuera el agradecimiento que recibió por ello se desprende, en

parte, de este escrito, en parte, de otros lugares. Con todo, de aquellos alemanes que tienen verdadero conocimiento de su propia filosofía, al menos podrá estar seguro de que han apreciado su sabia reserva y de que nunca le han criticado por no haber hecho en Francia de partidario de ninguna filosofía alemana. Sentía, sin duda, que la filosofía alemana se encontraba aún inmersa en un proceso cuya crisis verdadera, la única para él esclarecedora, todavía no había llegado. Nunca pudo estar a su altura el hacer uso, para un efecto momentáneo y pasajero, de aquel agotamiento e insensibilidad de los espíritus que convierte lo más asqueroso y repugnante en lo más atractivo (piénsese sólo en el vulgar escándalo del Sansimonismo). Bienvenidos sean los espíritus vivaces, si están dispuestos a investigar y buscar con nosotros, pero no si desean juzgar antes de aprender, o si, vagando como filibusteros por la mera costa de la ciencia alemana y, bajando a tierra ora por aquí, ora por allá, ya se creen dueños del país. Es triste ver cómo el tono y las maneras de los partidos políticos se trasladan también a la literatura, pero aún así no podrá hundirse el verdadero genio científico [468 / 224] de Francia, en el que, en medio de todas las conmociones, los estudios profundos y fundamentales conservan siempre su valor, y del que, por poner un ejemplo tomado de un campo ajeno a la filosofía, aunque con cierta importancia para la investigación filosófica, surgen siempre de nuevo hombres como *Eugen Burnouf*. Se le reprochó a Cousin su amor por la filosofía alemana como tendencia antinacional, pero por el contrario él ha conservado fielmente aquél carácter nacional del que él dice que la pureza, la precisión y la claridad del conjunto le son una necesidad. Si alguien en Francia está llamado en un futuro a dar un concepto verdadero del curso y del desarrollo genético de la filosofía moderna, ése es *Cousin*, quien ha reunido en sí, en grado eminente, y ha conservado a lo largo de su prolongada carrera científica, paciente investigación, agudeza, ecuanimidad, digna imparcialidad, en pocas palabras, todas las cualidades que forman a un historiador de la filosofía que es él mismo filósofo.

Lo que el autor ha dicho, en especial sobre su relación con la escuela teológica en Francia, merece consideración en varios sentidos también en Alemania.

Munich, mayo de 1834.