

GÉNESIS Y COMPENETRACIÓN DEL BIEN Y EL MAL EN LA CREACIÓN

EXTRACTOS DE LA OBRA DE SCHELLING: "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA" (PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT, 1809)

PARTE I: DIOS COMO EL SER QUE SE REVELA A SÍ MISMO

1. LIBERTAD, FATALISMO Y PANTEÍSMO

1. Como ningún concepto puede determinarse aisladamente, y sólo la demostración de su conexión con el todo es en efecto lo que le da la última perfección científica, así debe ocurrir prevalentemente con el concepto de *libertad*; el cual, si alguna realidad tiene, no debe ser la de un concepto subordinado o accesorio, sino la de uno de los puntos centrales que son dominantes en el sistema. [...].

2. Sin embargo, un tópico antiguo, no extinguido, pretende que el concepto de *libertad* es ciertamente incompatible con el *sistema*, y que toda filosofía con pretensiones de unidad y totalidad conduce a la negación de la libertad. No es fácil luchar contra afirmaciones generales de ese tipo, porque es difícil saber qué tesis limitativas van asociadas ya a la palabra *sistema*. [...]

3. La misma opinión se ha expresado con más claridad en la proposición: El único sistema posible de la razón es el *panteísmo*, pero éste es inevitablemente *fatalista*. [...]

4. Es innegable que el sentido *fatalista* puede conciliarse con esa doctrina; mas no está esencialmente unido a ella, como se desprende del hecho de que sean tantos los que se sienten empujados hacia esa concepción, movidos precisamente por el más vivo sentimiento de la libertad. La mayoría de ellos, si fueran sinceros, aceptarían que, por la modalidad de sus ideas, la libertad individual les parece contradictoria con casi todas las propiedades de un ser supremo, por ejemplo, con la omnipotencia. Mediante la libertad se afirma un poder, en principio, incondicionado, ajeno al divino y al lado de él, el que resulta inconcebible en virtud de esos conceptos. Al igual que el sol eclipsa en el firmamento todas las estrellas, así, y mucho más aún, el poder infinito oscurece todo poder finito. La causalidad absoluta en un ser único permite sólo para los demás una pasividad absoluta.

5. Añádese a esto que todos los seres del universo dependen de Dios, y que hasta su perduración nunca es más que una creación renovada, en la cual el ser finito no es creado como un universal indeterminado, sino como éste, determinado, singular, con estas ideas, aspiraciones y acciones, y no con otras.

6. No se explica nada diciendo que Dios reprime su omnipotencia para que el hombre pueda obrar, o que él permite la libertad: si Dios reprimiera su poder un solo instante, el hombre dejaría de existir. ¿Puede emplearse

1. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der *Freiheit* vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß.

2. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende angetroffen werde [...]

3. Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey *Pantheismus*, dieser aber unvermeidlich *Fatalismus*. [...]

4. Daß sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z.B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig.

5. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird.

6. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese

contra estos argumentos otro recurso que salvar al hombre con su libertad en el ser divino mismo, puesto que aquélla es inconcebible en antagonismo con la omnipotencia, es decir que el hombre no es fuera de Dios, sino en Dios, y que su actividad misma con su vida se debe a Dios?

7. Otra explicación del panteísmo, considerada por lo general más acertada, es la que afirma una total identificación de Dios con las cosas, una fusión de la criatura con el creador, de lo cual se deducen aún multitud de otras afirmaciones más radicales e insostenibles.

8. Pero una distinción más profunda de las cosas respecto a Dios, tal como se halla en Spinoza, aceptado como clásico para esa doctrina, difícilmente puede imaginarse. Dios es lo que es en sí y sólo en razón de sí mismo se concibe; lo finito, en cambio, es lo que por necesidad es en otro, y sólo puede concebirse en función de éste. Así pues, en virtud de esta distinción, las cosas son distintas de Dios *toto genere* y no sólo en forma gradual o por sus limitaciones, como podría parecer en todo caso por la doctrina de las modificaciones superficialmente considerada.

9. Por lo demás, cualquiera que sea su relación con Dios, se hallan por completo separadas de Dios por el hecho de que sólo pueden ser en otro y según otro (esto es: Él), y de que su concepto es derivado, pues de ningún modo sería posible sin el concepto de Dios; ya que, por el contrario, éste es el único independiente y originario, el único que se afirma a sí mismo, con respecto del cual lo demás sólo puede tener carácter de algo afirmado, es decir, condición de consecuencia con respecto de la causa.

10. Sólo con tal condición valen otras propiedades de las cosas, por ejemplo: su eternidad. Dios es por naturaleza eterno; las cosas sólo son por él y como consecuencia de su existencia, esto es, derivadamente.

11. Por eso, en virtud de esta distinción no es posible considerar, como se hace de ordinario, que el conjunto de todas las cosas sea igual a Dios, pues ningún modo de enlace puede conseguir que lo derivado por naturaleza resulte originario, como tampoco es posible hacer que los distintos puntos de una periferia tomados en su totalidad constituyan esa periferia; pues ésta, en virtud del concepto, los precede necesariamente a título de conjunto.

12. Más inaceptable es aún la conclusión de que en Spinoza hasta la cosa individual debería ser igual a Dios. En efecto, si bien en él se halla la enérgica expresión de que toda cosa es un Dios modificado, esto es, derivado, los elementos del concepto resultan tan contradictorios que, tan pronto como se ponen en relación, éste vuelve a descomponerse. Un Dios modificado, es decir, derivado, no es Dios en el sentido genuinamente eminente; por este solo agregado la cosa vuelve a su lugar, por el cual se halla para siempre separada de Dios.

13. La razón de esas erróneas interpretaciones, que en buena medida padecieron también otros sistemas, reside en la universal interpretación falsa de la *ley de identidad* o del sentido de la *cópula en el juicio*.

Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?

7. Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identifikation Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden.

8. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modifikationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern *toto genere* von Gott verschieden.

9. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheile dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann.

10. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z.B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d.h. abgeleiteterweise.

11. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht.

12. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modificirter, d.h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist.

13. Der Grund solcher Mißdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Kópula im Urtheil.

14. Podría hacerse comprender muy pronto a un niño que en ninguna proposición posible que –en virtud de la explicación aceptada– enuncia la identidad del sujeto con el predicado, se predica una coincidencia unívoca de ambos, aun cuando se hallen en conexión inmediata, ya que, por ejemplo, la proposición “este cuerpo es azul”, no tiene el sentido de que “el cuerpo, en lo que es y por ser lo que es, es también azul”, sino que “eso mismo que es este cuerpo es también azul, aunque no en el mismo aspecto”. Pues bien, esa premisa, que revela una absoluta ignorancia de la esencia de la cópula, se ha empleado siempre en nuestra época respecto de la superior aplicación de la ley de identidad.

15. Por ejemplo, se ha formulado la proposición “lo perfecto es lo imperfecto”, cuyo sentido es que “lo imperfecto no es por el hecho de ser imperfecto y por lo que tiene de imperfecto, sino por lo perfecto que existe en él”; pero para nuestra época posee el siguiente sentido: “lo perfecto y lo imperfecto son idénticos”; todo es igual, lo peor y lo mejor, la estupidez y la sabiduría. O bien “lo bueno es lo malo”, que vale como decir que lo malo no tiene el poder de ser por sí; lo que es en él, es lo bueno (considerado en sí y por sí): lo cual se interpreta negando la eterna diferencia de razón y sinrazón, virtud y vicio, como si lógicamente las dos cosas fueran iguales.

16. O cuando en otro giro se declara que “lo necesario y lo libre son una sola cosa” –queriendo expresar con eso que aquello que en última instancia es la esencia del mundo moral es también la esencia de la naturaleza–, se interpreta como si lo libre no fuera más que fuerza natural, un resorte sometido –como cualquier otro– al mecanismo. Lo propio acontece en la frase de que “el alma es una con el cuerpo”: lo cual se interpreta como si el alma fuese material, aire, éter, fluido nervioso, etcétera; pues lo opuesto, que el cuerpo sea alma, o, en la proposición anterior, que lo aparentemente necesario sea en sí algo libre, queda deliberadamente de lado, a pesar de que puede deducirse también de esa proposición.

17. La profunda lógica antigua distinguía entre *sujeto* y *predicado*, calificándolos respectivamente de *antecedente* y *consecuente*, con lo que expresaba el sentido real de la ley de identidad. Esa relación yace en la proposición tautológica, excepto que ésta carezca totalmente de sentido. Quien dice “el cuerpo es cuerpo”, piensa con seguridad que el sujeto de la proposición es algo distinto del predicado, o sea: en aquél la unidad, en éste las diferentes propiedades contenidas en el concepto de cuerpo, que se comportan respecto de éste como el antecedente frente al consecuente. Tal es, en efecto, el sentido de otra antigua explicación, según la cual se establece una oposición entre sujeto y predicado como lo implícito y lo explícito.

18. Mas entonces los defensores de la anterior aserción dirán que en modo alguno pretende el panteísmo que “Dios lo es todo” (conclusión difícilmente eludible según la idea común que se tiene de sus propiedades), sino que “las cosas no son nada”, pues ese sistema suprime toda individualidad. Sin duda, esa nueva determinación parece estar en contradicción con la anterior, porque

14. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde - indem z.B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Kopula anzeigt, in bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden.

15. Es sey z.B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Torheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde gelehnet, beide seyen logisch das Nämliche.

16. Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebensogut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig beiseite gesetzt.

17. Die alte tiefsinnige Logik unterschied *Subjekt* und *Prädicat* als *vorangehendes* und *folgendes* (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengesetzt wurden.

18. Allein, werden nun die Verteidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn

si las cosas no son nada, ¿cómo es posible mezclar a Dios con ellas? En tal caso, no existe en ninguna parte más que la pura divinidad impoluta. O bien, si nada hay fuera de Dios (no sólo *extra Deum*, sino también *praeter Deum*), ¿cómo puede ser Dios otra cosa que “todo” en virtud de la simple palabra? De modo, pues, que absolutamente el concepto completo parece disolverse y volatilizarse en la nada. [...]

19. Podría ponerse en duda aún si es posible aplicar a Spinoza la determinación citada en último lugar, puesto que si él no reconoce, aparte (*praeter*) de la sustancia, nada más que las meras afecciones de ella, declarando que eso son las cosas, resulta claro que ese concepto es puramente negativo, porque nada esencial o positivo expresa. Pero en particular sirve también sólo para determinar la relación de las cosas con Dios, mas no lo que éstas sean consideradas en sí mismas. Pero la falta de tal determinación no autoriza a concluir que en parte alguna contengan nada positivo (aun cuando siempre de modo derivado).

20. La expresión más radical de Spinoza es en verdad la siguiente: el ente individual es la sustancia misma considerada en una de sus modificaciones, esto es, en su consecuencia. Ahora bien, supongamos la sustancia infinita = **A**, considerada en una de sus consecuencias = A/a ; así lo positivo en A/a es en todo caso **A**; mas no por ello se sigue que $A/a = \mathbf{A}$, es decir, que la sustancia infinita, considerada en su consecuencia, y la sustancia infinita absolutamente considerada, coincidan unívocamente; o, dicho con otras palabras: no se sigue que A/a no sea una sustancia propia especial (aunque sea consecuencia de **A**).

21. Por supuesto, esto no figura en Spinoza; pero, en primer lugar, aquí hablamos de panteísmo en general, y entonces lo único que se pregunta es si la opinión sustentada es incompatible con el spinocismo en sí. Difícilmente podrá sostenerse esto, porque se ha concedido que las mónadas de Leibniz, que son en su totalidad lo que A/a es en la citada expresión, no forman un medio decisivo contra el spinocismo. Sin un complemento así, siguen siendo enigmáticas muchas manifestaciones de Spinoza, por ejemplo, que la esencia del alma humana es un concepto vivo de Dios, que se declara eterno (no transitorio). Por tanto, si la sustancia sólo morara transitoriamente A/b , A/c ..., moraría eternamente en aquella consecuencia, en el alma humana = **a**, y, por eso, a título de A/a estaría separada eterna e imperecederamente de sí misma como **A**.

22. Así pues, si se quisiera ir más allá y declarar que el carácter verdadero del panteísmo es la negación, no de la individualidad, sino de la libertad, caerían dentro de ese concepto multitud de sistemas que por lo demás se distinguen esencialmente de éste, puesto que hasta el descubrimiento del idealismo falta el concepto auténtico de libertad en todos los sistemas modernos, tanto en el leibniziano como en el spinociano; y una libertad según es concebida por muchos de nosotros, que además se

wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, sondern auch praeter Deum) nichts ist, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles seyn; so daß also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint. [...]

19. Es ließe sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er außer (*praeter*) der Substanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächst das Verhältniß der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daß sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteterweise) enthalten.

20. Spinozas härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modifikationen, d.h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz = **A**, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet = A/a : so ist das Positive in A/a allerdings **A**; aber es folgt nicht, daß deswegen $A/a = \mathbf{A}$, d.h. daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet *einerlei* sey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß A/a nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von **A**) sey.

21. Dieß steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebene Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieß schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das sind, was im obigen Ausdruck A/a ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z.B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen A/b , A/c nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = **a**, ewig wohnen, und daher als A/a auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als **A** geschieden seyn.

22. Wollte man nun weitergehend die Leugnung - nicht der Individualität, sondern - der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen

enorgullecen de sentirla del modo más vivo, consiste en el mero dominio del principio inteligente sobre el sensual y sobre los apetitos, semejante libertad puede deducirse todavía de Spinoza, y no de manera necesaria, sino con toda facilidad y aún más determinadamente.

23. De este modo, parece que la negación o afirmación de la libertad se apoya en general en algo que es por completo distinto de la aceptación o no aceptación del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios); pues aun cuando desde luego parece a primera vista que la libertad que no consigue sostenerse en oposición a Dios se sumerge en este caso en la identidad, puede decirse, empero, que esa apariencia es sólo consecuencia de una idea imperfecta y vacía de la ley de identidad. Este principio no representa una unidad que se mueva, sin avanzar, en la órbita de la coincidencia unívoca, y sea, por ende, insensible e inerte. La unidad de esta ley es directamente *creadora*.

24. Ya en la relación del sujeto con el predicado hemos puesto de manifiesto la conexión del fundamento con la “consecuencia”; y el principio de fundamento es, por eso, un principio auténtico tan originario como el de identidad. Por esta causa lo eterno tiene que ser directamente –y tal como es en sí mismo– también fundamento. Aquello que por su esencia es fundamento, resulta, en consecuencia, dependiente de él y, a la vez, según la concepción de la inmanencia, algo comprendido en él.

25. Pero la dependencia no suprime la autonomía, ni siquiera la libertad. No determina la esencia; dice que lo dependiente, sea lo que fuere, sólo puede ser como consecuencia de aquello de que depende; no dice lo que sea ni lo que no sea.

26. Todo individuo orgánico es, a título de devenido, sólo mediante otro, y dependiente así en cuanto al devenir, mas en modo alguno en cuanto al ser. No es absurdo, dice Leibniz, que aquel que es Dios, pueda ser al mismo tiempo generado, o, viceversa, porque tampoco hay contrasentido en que quien es hijo de hombre, sea él mismo hombre. Por el contrario, lo contradictorio sería más bien que lo dependiente o consecuente no fuese autónomo. Resultaría una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin consecuente (*consequentia absque consequente*), y, por lo tanto, no sería verdadera consecuencia; esto es, todo el concepto se eliminaría de manera automática.

27. Lo propio se puede decir del *estar comprendido* en otro. Cada uno de los miembros, por ejemplo, el ojo, sólo es posible en el todo de un organismo; lo cual no impide que tenga vida por sí mismo, y hasta una especie de libertad, que se torna patente en la enfermedad que puede contraer. Si lo *comprendido en otro* no tuviera vida por sí, habría una comprensión sin lo comprendido, es decir, no habría nada comprendido.

28. Un punto de vista mucho más elevado se obtiene si se considera el ser divino mismo, cuya idea se opondría totalmente a una consecuencia que no fuera generación; esto es, poner algo autónomo. Dios no es un

Herrschaft des intelligenten Principis über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten.

23. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme öder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar *schöpferische*.

24. Schon im Verhältniß des Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes.

25. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey.

26. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheile, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dieß vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (*Consequentia absque Consequente*), und daher auch keine wirkliche Folge, d.h. der ganze Begriff höbe sich selber auf.

27. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem indem Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d.h. es wäre nichts begriffen.

28. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d.h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, son-

Dios de muertos, sino de vivos. No se concibe que el más perfecto de todos los seres se complazca en una máquina, aunque sea la más perfecta posible. De cualquier forma que se conciba el modo de la consecuencia de los seres respecto de Dios, nunca puede ser mecánica, según la simple producción o colocación, en que lo producido nada sea por sí mismo; ni menos a modo de emanación, en que lo emanado siguiera siendo lo mismo que aquello de donde emana, o sea, nada propio, autónomo.

29. La consecuencia de las cosas respecto de Dios es una *auto-revelación* de Dios. Sin embargo, Dios sólo puede revelarse en lo que es semejante a él: en seres que obren por sí mismos, para cuyo ser no hay otro fundamento que Dios, si bien son como Dios es. Él habla, y ellos existen.

30. Si todos los seres del mundo no fueran más que ideas de la mente divina, ya por este hecho tendrían que ser vivientes. Así, sin duda, las *ideas* son producidas por el alma; pero la idea producida es un poder independiente que sigue actuando por sí misma; más aún, crece de tal modo en el alma humana que avasalla y domina a su propia madre. Sin embargo, la imaginación divina, que es la causa de la especificación de los seres del mundo, no es como la humana: no se limita a conceder realidad ideal a sus creaciones. Las representaciones de la divinidad sólo pueden subsistir por sí mismas; pues ¿qué es lo limitativo que hay en nuestras representaciones, sino justamente el hecho de que veamos lo que carece de autonomía? Dios observa las cosas en sí. *En sí sólo lo eterno, lo que reposa en sí mismo, es voluntad, libertad*. El concepto de una absolutividad o divinidad derivada es tan poco contradictorio que más bien es el concepto esencial de toda la filosofía. A la naturaleza pertenece una tal divinidad. *La immanencia en Dios se contradice tan poco con la libertad que ciertamente sólo lo libre, y en tanto es libre, existe en Dios, y lo no libre, en tanto no libre, es por necesidad fuera de Dios*.

31. Por insatisfactoria que sea –para quien ve más hondo– una deducción tan amplia, con ella se aclara el problema según el cual *la negación de la libertad formal no va necesariamente unida al panteísmo*. No esperamos que se nos oponga el spinocismo. Se requiere mucho valor para sostener que el sistema, tal como se articula en la mente de cualquier hombre, sea el sistema racional *kat'exojén*, eternamente invariable.

32. ¿Qué se entiende, entonces, por spinocismo? [...] Ese sistema no es fatalismo porque haga que las cosas estén comprendidas en Dios, puesto que, como ya manifestamos, el panteísmo no impide por lo menos la libertad formal. Spinoza tiene que ser considerado fatalista por una razón del todo diferente e independiente de aquélla. El defecto de su sistema no radica en que ponga las cosas *en Dios*, sino en que *son cosas* –en el concepto abstracto de seres del mundo y también en el concepto de la sustancia infinita misma, que para él es también precisamente una cosa–. De ahí que sus argumentos contra la libertad resulten totalmente *deterministas*, y no por cierto panteístas. Asimismo trata la voluntad como una

derm der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommens-ten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges.

29. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine *Selbstoffenbarung* Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da.

30. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daß er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Spezifikation der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. *An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit*. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. *So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott*.

31. So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt, sey das Vernunftsystem *kat'exojén* das ewige unveränderliche.

32. Was versteht man denn unter Spinozismus? [...] Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind - in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem

cosa, y luego demuestra muy naturalmente que, en todo caso de actuación, está determinada por otra cosa, la que a su vez está determinada por otra, y así sucesivamente hasta lo infinito. Así se explica lo inanimado de su sistema, la sequedad de la forma, la estrechez de los conceptos y expresiones, la implacable aspereza de las determinaciones, que se adaptan muy bien al modo de tratamiento abstracto; de ahí también, con absoluta consecuencia, su concepción mecanicista de la naturaleza.

33. Podría considerarse al spinocismo en su rigidez como la *estatua de Pigmalión*, la que debía ser animada por ardiente aliento amoroso; pero esta comparación no es perfecta, porque ése sistema se parece más bien a una obra esbozada solamente en sus contornos más externos, en la cual, si estuviera animada, se notarían todavía los diversos rasgos que le faltan o que no están ejecutados. Mejor podría compararse a las más antiguas efigies de las divinidades, que cuantos menos rasgos individuales vivos ostentaban tanto más misteriosas parecían. En síntesis, es un *sistema unilateral realista*, expresión que si bien parece menos condenatoria que la del panteísmo, indica con mayor exactitud lo que tiene de peculiar.

34. El concepto fundamental de Spinoza, animado espiritualmente por el principio del idealismo (y modificado en un único punto esencial), adquirió energía en el más elevado modo de tratamiento de la *naturaleza* y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y espiritual, por lo que surgió de ahí una filosofía natural que, si como mera física podía existir de manera autónoma, respecto del conjunto de la filosofía nunca podía considerarse más que como una parte, la real, esto es, la que sólo después de completada con la ideal, en que impera la libertad, adquiriría la capacidad de elevarse al sistema de la razón propiamente dicho. Se sostuvo que en ésta (en la libertad) se halla el último acto generador con que toda la naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia y finalmente en voluntad. *En última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. El querer es el ser primario, y únicamente a éste le convienen todos sus predicados. Insondabilidad, eternidad, independencia respecto del tiempo, auto-afirmación.* Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta expresión suprema.

35. En nuestro tiempo la filosofía ha sido elevada hasta este nivel por el *idealismo*; y sólo en éste conseguimos abordar correctamente la investigación de nuestro objeto, pues en modo alguno limitamos nuestra intención a tener en cuenta todas aquellas dificultades que puedan surgir y hace mucho han surgido desde el sistema unilateral-realista o dogmático contra el concepto de libertad. Pero el idealismo mismo, por más elevada que sea la posición que en este aspecto nos ha proporcionado, y si bien es cierto que le debemos el primer concepto completo de libertad formal, en sí lo es todo menos un sistema acabado y en la doctrina de la libertad nos deja, empero, sin orientación en cuanto tratamos de penetrar en lo más exacto y determinado.

36. En la primera relación observamos que en el idealismo constituido en sistema de ningún modo basta afir-

Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist usf. ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich ver trägt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. [...]

33. Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die *Bildsäule des Pygmalion* ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein *einseitig-realistisches System*, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigentümliche desselben bezeichnet.

34. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der *Natur* und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit mir als der eine, nämlich der realle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. - *Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.* Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

35. Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den *Idealismus* gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht sein konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freiheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos.

36. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu

mar “que únicamente la actividad, la vida y la libertad son lo verdaderamente real”, con lo cual puede subsistir también el idealismo subjetivo de Fichte que se interpreta erróneamente a sí mismo; mejor aún, es preciso mostrar asimismo lo inverso: que todo lo real (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento la actividad, la vida y la libertad, o expresándolo a la manera de Fichte: que no sólo la yoidad es todo, sino que también, viceversa, todo es yoidad. La idea de convertir la libertad en principio y fin de la filosofía liberó al propio espíritu humano, no sólo respecto de sí mismo, sino que también imprimió a la ciencia en todas sus partes un cambio más radical que cualquier otra revolución anterior. El concepto idealista es la verdadera consagración de la más alta filosofía de nuestro tiempo, en especial para su realismo más elevado. Quienes lo juzguen o se consagren a él deben llegar a la reflexión de que la *libertad es su más intrínseca premisa*. ¡Qué distinto sería entonces el prisma a través del cual lo consideraran y concibieran!

37. Sólo quien haya gustado la libertad puede sentir la necesidad de hacerlo todo análogo a ella, de difundirla por todo el universo. Quien no acceda a la filosofía por esta senda se limitará a seguir y copiar lo que hacen los demás, sin saber por qué. [...]

38. Sin embargo, desde el otro lado, si la libertad es el concepto positivo de lo cabalmente en-sí, la investigación sobre la libertad humana se confina de nuevo a lo universal, pues lo inteligible, lo único en que ella se funda, es también la esencia de las cosas en sí. En consecuencia, para mostrar la diferencia específica, es decir, precisamente lo determinado de la libertad humana, no basta el mero idealismo.

39. Sería asimismo un error suponer que el panteísmo es suprimido y aniquilado por el idealismo, creencia que sólo pudo surgir de su confusión con un realismo unilateral, puesto que para el panteísmo como tal es del todo indiferente que haya cosas individuales comprendidas en una sustancia absoluta o bien muchas voluntades individuales encerradas en una voluntad originaria. En el primer caso la posición es *realista*, en el segundo *idealista*; mas el concepto fundamental continúa siendo el mismo. Y de ahí puede inferirse en forma provisional que las más hondas dificultades inherentes al concepto de libertad resultan tan insolubles para el idealismo tomado en sí como para cualquier otro sistema parcial. Esto acontece así, porque el *idealismo sólo da, por una parte, el concepto más universal de libertad, y, por otra, el puramente formal, aunque el concepto real y vivo es que la libertad es una facultad del bien y del mal*.

behaupten, «daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen», womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigem Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die *Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist*; in wie ganz andern Licht würden sie ihn betrachten und auffassen!

37. Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und tut bloß andern nach, was sie thun; ohne Gefühl weswegen sie es thun [...].

38. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin.

39. Ebenso wäre es ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle *realistisch*, in dem andern *idealistisch*, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daß die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar seyn werden als durch irgend ein anderes partielles System. *Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey*.

2. LA LIBERTAD, FACULTAD DEL BIEN Y DEL MAL

40. Este es el aspecto más difícil en toda la doctrina de la libertad, y así se ha considerado desde siempre, dificultad que afecta no sólo a tal o cual sistema, sino, en mayor o menor medida a todos ellos: y en todo caso, del

40. Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft: Am auffallendsten allerdings

modo más extraño, al concepto de *inmanencia*, ya que, o bien *se admite un verdadero mal* y entonces es inevitable incluir el mal en la sustancia infinita, o voluntad originaria, con lo que se aniquila totalmente el concepto de un ser perfectísimo; o bien hay que *negar de algún modo la realidad del mal*, con lo cual desaparece al mismo tiempo el concepto real de libertad.

41. Sin embargo, la dificultad no es menor si entre Dios y los seres del mundo se acepta una relación, al menos la más remota; tanto si ésta se reduce al mero llamado *concursus* o a la necesaria cooperación de Dios en el obrar de la criatura, todo lo cual debe suponerse en virtud de la dependencia esencial de la última respecto de Dios, a pesar de que no obstante se postule la libertad; entonces Dios aparece innegablemente como coautor del mal, puesto que permitirlo en un ser absolutamente dependiente no resulta menos comprometedor que participar en su causación; o bien es necesario asimismo negar de uno u otro modo la realidad del mal. La proposición de que todo lo positivo de la criatura viene de Dios tiene que postularse a la vez en ese sistema. Ahora bien, *aceptando que en el mal hay algo positivo, también lo positivo procede de Dios*.

42. Contra eso cabe la siguiente objeción: *lo positivo del mal, en tanto positivo, es bueno*. Pero así no desaparece el mal, a pesar de que tampoco se explica. En efecto, si lo que existe en el mal es bueno, ¿de dónde proviene, pues, que aquello en lo cual este ente reside es la base que constituye ciertamente el mal? Muy distinta (aunque con frecuencia y aun recientemente, se haya confundido con ella) es la aserción de que *en el mal nunca hay nada positivo*, o, dicho de otro modo, de que el mal no existe (ni en sí mismo ni unido a algo positivo), sino que todas las acciones son más o menos positivas, recayendo la diferencia en un mayor o menor *grado de perfección*, con lo cual no se experimenta ninguna contrariedad y, por lo tanto, el mal desaparece por completo. Esto sería la segunda variante posible respecto a la proposición de que *todo lo positivo proviene de Dios*. Entonces, la fuerza que se pone de manifiesto en el mal sería en verdad relativamente más imperfecta que la que se muestra en el bien, pero en sí, o considerada fuera de lo comparado sería al fin y al cabo una perfección, que, por lo tanto, como toda otra, debería derivarse de Dios. Lo que aquí calificamos de mal, es sólo el menor grado de perfección, si bien se presenta como defecto para nuestra comparación, pero no lo es en la naturaleza. Es indudable que esta es la verdadera opinión de Spinoza.

43. Alguien podría tratar de eludir el dilema con la siguiente respuesta: lo positivo que procede de Dios, es la *libertad*, en sí indiferente respecto del bien y del mal. Mas en este caso y a condición de que no se considere esta indiferencia de modo simplemente negativo, sino como facultad positiva viva respecto del bien y del mal, no se explica cómo de Dios, que se considera pura bondad, pueda surgir una facultad para el mal. De ahí se desprende, dicho al pasar, que si la libertad es realmente lo que tiene que ser según este concepto (y lo es indefecti-

den Begriff der *Immanenz*; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet.

41. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten concursus, oder auf jene nothwendige *Mitwirkung* Gottes zum Handeln der Creatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Creatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. *Wird nun angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieß Positive von Gott*.

42. Hiergegen kann eingewendet werden: *das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sey gut*. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen *Seyende* gut ist, woher ist denn das, *worin* dieses Seyende ist, die *Basis*, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daß *im Bösen überall nichts Positives sey*, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes *Plus und Minus der Vollkommenheit* sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich verschwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in bezug auf den Satz, daß *alles Positive von Gott herkommt*. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommener als die welche im Guten, an sich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza sey.

43. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloß negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zufolge seyn muß (und sie ist es unfehlbar), daß es als-

blemente), entonces es seguro que tampoco será correcta la tentativa antes citada de hacer derivar de Dios la libertad, puesto que si ella es una facultad para el mal, debe tener una raíz independiente de Dios.

44. En tal apremio podría caerse en la tentación de echarse en brazos del *dualismo*; pero ese sistema, concebido en realidad como doctrina de *dos* principios absolutamente distintos y entre sí *independientes*, es sólo un sistema de autodestrucción y desesperación de la razón.

45. Por el contrario, si el ser fundamental malo se concibe en algún sentido como *dependiente* del bueno, todo el problema de hacer provenir el mal del bien se concentra en un solo ser, aunque entonces la dificultad más bien aumenta que disminuye. Aun si se supone que ese segundo ente hubiese sido creado bueno en su origen y por su propia culpa se hubiera desviado del ser originario, sigue siendo inexplicable en todos los sistemas hasta ahora conocidos la primera facultad de un hecho contrario a Dios.

46. De ahí que cuando se suprime, así sea en última instancia, no sólo la identidad, sino también toda relación de los seres con Dios, pretendiendo considerar toda la existencia actual de éstos, y por tanto la del universo, como un *alejamiento* respecto de Dios, lo único que se hace es alejar un poco la dificultad, pero no suprimirla. En efecto, para poder emanar de Dios, tendrían que existir ya de algún modo, y, así, sería mínima la posibilidad de oponer al *panteísmo* la doctrina de la *emanación*, ya que ésta presupone una existencia originaria de las cosas en Dios y en forma notoria el panteísmo.

47. Mas para explicar aquel alejamiento sólo podría suponerse lo siguiente. O bien es involuntario por parte de las cosas, aunque no por parte de Dios: entonces han sido impelidas por Dios al estado de desdicha y maldad y Dios, es, por tal causa, el autor de ese estado.

O bien es *involuntario de ambas partes*, provocado quizá por una plenitud de la esencia –según algunos lo expresan–: idea del todo insostenible.

O bien es *voluntario por parte de las cosas*, un separarse de Dios, consecuencia, por lo tanto, del pecado, seguido de un descenso cada vez más acentuado; así, ese primer pecado es ya el mal y no proporciona, por tanto, ninguna explicación del origen de éste. Empero, sin esta idea auxiliar, que si explica el mal en el mundo, extingue en cambio el bien, e introduce un *pandemonismo* en vez del *panteísmo*, desaparece claramente del sistema emanantista todo verdadero antagonismo entre el bien y el mal; el primero, el bien, se pierde por debilidad creciente a través de un número infinito de fases intermedias hasta llegar a lo que ya no tiene apariencia alguna de bien, algo así como, con sutileza aun que de modo insuficiente, es en Plotino el paso de lo originariamente bueno a la materia y al mal, a saber: cómo por una repetida subordinación y alejamiento resulta algo último, más allá del cual ya nada puede devenir, y esto precisamente (lo incapaz de ulterior producción) es el mal. O bien: si hay algo después de lo primero, tiene que haber también un último no-ser que ya no tenga en sí nada de lo primero, y eso es la materia y la necesidad del mal.

dann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben.

44. Hierdurch getrieben kann man versucht werden, sich dem *Dualismus* in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von *zwei* absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Principien gedacht wird, ist nur ein System der Selbsterreißung und Verzweiflung der Vernunft.

45. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, daß dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar.

46. Daher, wenn man auch endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn und somit das der Welt als eine *Entfernung* von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt.

47. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von seiten der Dinge, aber nicht von seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes.

Oder sie ist *unwillkürlich von beiden Seiten*, etwa durch Ueberfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung.

Oder sie ist *willkürlich von seiten der Dinge*, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hilfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des *Pantheismus* einen *Pandämonismus* einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieß ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

48. En virtud de estas reflexiones, no parece justo cargar a un sólo sistema con el peso de esta dificultad, en especial por cuanto lo presunto más elevado que se le opone, tampoco satisface. Ni aun las generalidades del idealismo proporcionan ayuda alguna en este punto. En ningún caso puede conseguirse nada con conceptos derivados de Dios, tales como el que lo califica de *actus purissimus*, que solía emplear la filosofía pasada, ni tampoco con aquellos que por previsión crea a cada paso la moderna, distanciando no poco a Dios de toda naturaleza. Dios es algo más real que un mero *orden moral* del mundo, y posee en sí fuerzas motoras muy distintas y más vivas de lo que le adjudica la mezquina sutileza de los idealistas abstractos. El horror a todo lo real, que considera que todo contacto con él mancillará lo espiritual, tiene que oscurecer naturalmente la visión del origen del mal.

49. El idealismo, si no asume como base un realismo vivo, acabará siendo un sistema igualmente vacío y abstracto como el de Leibniz, el de Spinoza o cualquier otro dogmático. Toda la filosofía europea moderna (desde Descartes) presenta ese defecto común de que para ella la naturaleza no existe y de carecer de un fundamento vivo. Por esta razón el realismo de Spinoza es tan abstracto como el idealismo de Leibniz. *El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo, su cuerpo; para que resulte una totalidad viva, la filosofía necesita de ambos.* El último jamás podrá proporcionar el principio, pero debe ser el fundamento y el medio en que aquél se realice, adquiriendo carne y sangre. Si una filosofía carece de este fundamento esencial, lo cual suele ser indicio de que originariamente en ella tampoco actuaba sino de manera muy débil el principio ideal, entonces se diluye en aquellos sistemas cuyos conceptos abstractos de *aseidad, modificación, etc.*, ofrecen el más rudo contraste con la fuerza vital y la plenitud de la realidad.

50. Mas allí donde el principio ideal actúa realmente con vigor, en sentido profundo y absorbente, sin que pueda hallar la base conciliadora y mediadora, provoca en consecuencia un entusiasmo turbio y feroz que estalla en autodevoración, o, como, entre los sacerdotes de la diosa de Frigia, en autocastración, mientras que en la filosofía se consume al hacer ésta abandono de la razón y de la ciencia.

51. Consideramos necesario comenzar nuestro estudio con la acotación de conceptos esenciales que desde siempre, y muy especialmente en los últimos tiempos, eran confusos. De ahí que las observaciones hechas hasta ahora deban apreciarse como simple introducción a nuestra investigación propiamente dicha. Ya lo hemos explicado: sólo a partir de la base de los principios de una verdadera *Filosofía natural* es posible desarrollar la concepción que satisfaga plenamente la tarea que nos proponemos. No por eso negamos que esta concepción justa no existiera ya hace mucho en algunos espíritus; mas éstos fueron también en efecto los que, sin arredrarse ante los insultos desde siempre usuales contra toda auténtica filosofía –tales como materialismo, panteísmo

48. Dadas estas reflexiones parece que no es tan injusto cargar a un sólo sistema con el peso de esta dificultad, en especial por cuanto lo presunto más elevado que se le opone, tampoco satisface. Ni aun las generalidades del idealismo proporcionan ayuda alguna en este punto. En ningún caso puede conseguirse nada con conceptos derivados de Dios, tales como el que lo califica de *actus purissimus*, que solía emplear la filosofía pasada, ni tampoco con aquellos que por previsión crea a cada paso la moderna, distanciando no poco a Dios de toda naturaleza. Dios es algo más real que un mero *orden moral* del mundo, y posee en sí fuerzas motoras muy distintas y más vivas de lo que le adjudica la mezquina sutileza de los idealistas abstractos. El horror a todo lo real, que considera que todo contacto con él mancillará lo espiritual, tiene que oscurecer naturalmente la visión del origen del mal.

49. El idealismo, si no asume como base un realismo vivo, acabará siendo un sistema igualmente vacío y abstracto como el de Leibniz, el de Spinoza o cualquier otro dogmático. Toda la filosofía europea moderna (desde Descartes) presenta ese defecto común de que para ella la naturaleza no existe y de carecer de un fundamento vivo. Por esta razón el realismo de Spinoza es tan abstracto como el idealismo de Leibniz. *El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo, su cuerpo; para que resulte una totalidad viva, la filosofía necesita de ambos.* El último jamás podrá proporcionar el principio, pero debe ser el fundamento y el medio en que aquél se realice, adquiriendo carne y sangre. Si una filosofía carece de este fundamento esencial, lo cual suele ser indicio de que originariamente en ella tampoco actuaba sino de manera muy débil el principio ideal, entonces se diluye en aquellos sistemas cuyos conceptos abstractos de *aseidad, modificación, etc.*, ofrecen el más rudo contraste con la fuerza vital y la plenitud de la realidad.

50. Mas allí donde el principio ideal actúa realmente con vigor, en sentido profundo y absorbente, sin que pueda hallar la base conciliadora y mediadora, provoca en consecuencia un entusiasmo turbio y feroz que estalla en autodevoración, o, como, entre los sacerdotes de la diosa de Frigia, en autocastración, mientras que en la filosofía se consume al hacer ésta abandono de la razón y de la ciencia.

51. Es necesario comenzar nuestro estudio con la acotación de conceptos esenciales que desde siempre, y muy especialmente en los últimos tiempos, eran confusos. De ahí que las observaciones hechas hasta ahora deban apreciarse como simple introducción a nuestra investigación propiamente dicha. Ya lo hemos explicado: sólo a partir de la base de los principios de una verdadera *Filosofía natural* es posible desarrollar la concepción que satisfaga plenamente la tarea que nos proponemos. No por eso negamos que esta concepción justa no existiera ya hace mucho en algunos espíritus; mas éstos fueron también en efecto los que, sin arredrarse ante los insultos desde siempre usuales contra toda auténtica filosofía –tales como materialismo, panteísmo

etc.—, indagaron el fondo viviente de la naturaleza, y en contraste con los dogmáticos e idealistas abstractos, que los despreciaban como místicos, fueron filósofos de la naturaleza (en ambas acepciones).

52. La *Filosofía natural* de nuestro tiempo estableció ante todo en la ciencia la distinción entre la *esencia en tanto existe* y la *esencia en tanto es mero fundamento de existencia*. Esa diferencia es tan antigua como su primera exposición científica. Si bien es precisamente en este punto donde del modo más decidido se aparta del camino Spinoza, pudo sostenerse en Alemania hasta esta época que sus principios metafísicos coincidían con los de aquél; y a pesar de que por cierto es esa distinción lo que al propio tiempo da lugar al más decidida diferencia entre naturaleza y Dios, eso no impidió acusarla de mezclar a Dios con la naturaleza. Como esta es la misma diferencia en que se apoya la presente investigación, en lo que sigue haremos algunas consideraciones para aclararla.

53. Como no hay nada *antes* de Dios o *fuera* de él, es preciso que él tenga en sí mismo el fundamento de su existencia. Lo afirman todas las filosofías, pero hablan de este fundamento como de un simple concepto, sin hacer de él algo real y efectivo. Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado en absoluto, esto es, en tanto existe, dado que este fundamento es sólo el fundamento de su existencia. Este fundamento es la *naturaleza* en Dios; una esencia inseparable de él, pero diferente.

54. Esta relación puede ilustrarse por analogía con la de la gravedad y la luz en la naturaleza. La gravedad precede a la luz como su eterno y oscuro fundamento que de por sí no es *actu*, y huye hacia la noche, al desvanecerse la luz (lo existente). Ni siquiera la luz deshace enteramente el sello que cierra la gravedad. Por tanto, no es la pura esencia ni aún el efectivo ser de la identidad absoluta, sino que emerge sólo de su naturaleza: o *es* ésta, a saber, considerada en la determinada potencia; puesto que, por lo demás, también aquello que con relación a la gravedad aparece como existente, en sí pertenece a su vez al fundamento, y, en consecuencia, naturaleza en general es todo cuanto se halla más allá del ser absoluto de la identidad absoluta.

55. Por lo demás, en cuanto a aquella precedencia, no debe concebirse *según el tiempo*, ni como *prioridad de esencia*. En el círculo del cual todo deviene, no es contradictorio que aquello por lo cual se crea lo *Uno*, sea a su vez creado por él. En esto no hay nada primero ni último, porque todo se presupone recíprocamente; nada es lo otro ni es sin lo otro. Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia, que en este sentido lo precede como existente; pero Dios es también lo anterior (*prius*) al fundamento, puesto que el fundamento, aun como tal, no podría existir si Dios no existiera en acto (*actu*).

56. A esta distinción lleva el estudio que parte de las cosas. Ante todo es necesario eliminar totalmente el concepto de *inmanencia*, siempre que con él se intente expresar un inerte *ser-comprendido* de las cosas en Dios.

traktierten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstießen. Naturphilosophen (in beiderlei Verstande) waren.

52. Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem *Wesen, sofern es existirt*, und dem *Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist*. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben. Unerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieß nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

53. Da nichts *vor* oder *außer* Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.

54. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht *actu* ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuelle Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur; oder *ist* sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt.

55. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als *Vorhergehen der Zeit* nach, noch als *Priorität des Wesens* zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das *Eine* erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte.

56. Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtet *Begriffenseyn* der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll.

Nosotros reconocemos más bien que el concepto de *devenir* es el único ajustado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios, considerado en absoluto, porque son distintas de él *toto genere*, o, hablando con mayor exactitud, infinitamente. Para estar separadas de Dios, ellas tienen que devenir en un fundamento distinto de él. Y como, en resumen, nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo logra resolverse si se acepta que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo es decir, en lo que es fundamento de su existencia.

57. Si deseamos aproximarnos humanamente a este ser, podemos decir: es el *anhelo* que siente lo eternamente Uno de producirse a sí mismo. Ese anhelo no es lo Uno mismo, pero es tan eterno como él. Quiere producir a Dios, es decir, la unidad inescrutable, pero porque en sí mismo no es aún la unidad. De ahí que considerado en sí, sea también voluntad; mas es *voluntad en la que no hay entendimiento*, y por tanto tampoco voluntad autónoma y perfecta, ya que el entendimiento es ciertamente *la voluntad en la voluntad*. Sin embargo, es una voluntad del entendimiento, es decir, anhelo y apetito suyos; no una voluntad consciente, sino barruntadora, y ese barrunto es el entendimiento. Nosotros hablamos de la esencia del anhelo considerado en sí y por sí, la cual debe tenerse a la vista, aunque hace mucho fue reemplazada por lo superior que de ella se desprende, y a pesar de que no podemos captarla con los sentidos, sino sólo mediante el espíritu y las ideas.

58. Por el hecho eterno de la auto-revelación todo es regla, orden y forma precisamente en el mundo, tal como nosotros lo vemos ahora; pero en el *fundamento* hay siempre lo confuso, como si en alguna ocasión pudiera irrumpir de nuevo, y en ninguna parte parece que el orden y la forma fueran lo originario, sino como si una confusión originaria hubiese sido traída al orden. Eso constituye en las cosas la inasible base de la realidad, el *resto* que nunca se desvanece, lo que con el máximo esfuerzo no logra resolverse en *entendimiento*; es lo que permanece eternamente en el fundamento. De esa ausencia de entendimiento nació, en sentido exactamente dicho, el entendimiento. Sin esa oscuridad previa no existiría realidad para la criatura: la tiniebla es su necesaria parte hereditaria. Sólo Dios —Él, el existente— mora en la pura luz, porque sólo Él es por sí mismo.

59. La vanidad del hombre se rebela contra ese origen desde el fundamento y hasta busca motivos morales contra él. Sin embargo, no sabríamos de nada más eficaz para impulsar al hombre a aspirar con todas sus fuerzas hacia la luz que la conciencia de la *noche profunda* desde la cual fue elevado a la existencia. Los afeminados lamentos según los cuales de este modo la carencia de entendimiento pasa a ser raíz del entendimiento, la noche comienzo de la luz, se fundan, en parte, en una interpretación errónea de la cuestión (porque no se comprende cómo con esta concepción pueda, empero, subsistir conceptualmente la prioridad del entendimiento y de la esencia); no obstante, expresan el verdadero sistema de la filosofía actual, que

Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des *Werdens* der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie *toto genere*, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.

57. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die *Sehnsucht*, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber *Wille, in dem kein Verstand ist*, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können.

58. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im *Grunde* das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrochen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende *Rest*, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in *Verstand* auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein - Er selbst der Existirende - wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst.

59. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als *das Bewußtseyn der tiefen Nacht*, aus der er ans Daseyn gehoben worden. Die weiblichen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverständnis der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex fulgore*

de buen grado quisiera hacer *fumum ex fulgore*, mas no lo logra ni la violentísima precipitación de Fichte.

60. Todo surgimiento es nacer de la oscuridad a la luz; la semilla debe hundirse en la tierra y perecer en la oscuridad a fin de que surja la forma luminosa más bella y se desarrolle a los rayos del sol. El hombre se forma en la entraña materna; y de lo oscuro de la carencia de entendimiento (del sentimiento, del anhelo, madre sublime del conocimiento) van surgiendo las ideas claras. Por tanto, tenemos que imaginarnos así el *anhelo originario*, que se encamina al entendimiento a pesar de que no lo conoce aún –del modo que nosotros exigimos, en nuestro anhelo, un bien anónimo desconocido–, y se mueve como *barrunto*, como un mar agitado por las olas –semejante a la materia de Platón–, siguiendo una oscura ley incierta, incapaz de formar de por sí algo duradero.

61. Pero correspondiendo al *anhelo* que, a manera de fundamento todavía oscuro, es el primer hábito de la existencia divina, se produce en Dios mismo una *representación reflexiva interna*, por la cual, como no puede tener otro objeto que Dios, Dios se contempla a sí mismo en su *viva imagen*. Tal representación es lo primero en que Dios, considerado en absoluto, se realiza, si bien sólo en él mismo; esta representación se halla al principio con Dios y es el Dios mismo creado en Dios. Esa representación es al mismo tiempo el entendimiento, la *palabra* de aquel anhelo, y el espíritu eterno, que siente en sí la palabra y a la vez el anhelo infinito, movido del amor que él mismo es, profiere la palabra, la que ahora, puesto que el entendimiento está unido con el anhelo infinito, se torna voluntad libremente creadora y omnipotente y da forma en la naturaleza inicialmente irregular como en su elemento o instrumento.

62. El primer efecto del *entendimiento* sobre la naturaleza es la separación de las fuerzas, pues sólo así puede desarrollar la unidad contenida en ella de modo necesario e *inconscientemente*, como en una semilla –al igual que ocurre en el hombre movido por el oscuro anhelo de crear algo–, y así aparece la luz, que en el caótico cúmulo de las *ideas*, relacionadas todas ellas, pero cada una de las cuales impide que las otras se destaquen, las ideas se separan y entonces se eleva la unidad que estaba oculta en el fundamento abarcándolas a todas en sí: o como en la planta, donde sólo en la relación del desarrollo y propagación de las fuerzas se desata el oscuro nudo de la gravedad y se desarrolla la unidad oculta en la materia diferenciada.

63. Y dado que esa esencia (de la naturaleza inicial) no es otra cosa que el eterno *fundamento para la existencia de Dios*, debe comprender en sí, aunque encerrada, la esencia de Dios como si fuera un rayo de vida que resplandece en la oscuridad de lo profundo. Mas el anhelo, estimulado por el entendimiento, aspira en lo sucesivo a conservar la visión de la vida que logró en sí y a encerrarse en sí mismo a fin de que quede siempre un fundamento.

64. Por lo tanto, cuando el entendimiento, o la luz presente en la naturaleza inicial, hace que el anhelo –que tiende a volver sobre sí mismo– se mueva a separar las fuerzas (a suprimir la oscuridad), precisamente en esa separación hace destacar la unidad encerrada en lo dis-

machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präzipitation nicht hinreicht.

60. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die *ursprüngliche Sehnsucht* uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich *ahndend* bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvernünftig etwas Dauerndes für sich zu bilden.

61. Aber entsprechend der *Sehnsucht*, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine *innere reflexive Vorstellung*, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem *Ebenbilde* erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand - das *Wort* jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, das nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet.

62. Die erste Wirkung des *Verstandes* in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr *unbewußt*, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der *Gedanken*, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervortreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird.

63. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige *Grund zur Existenz Gottes*, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe.

64. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen

tinto, es decir, hace destacar el oculto rayo de luz, y entonces surge de ese modo primariamente algo que es conceptual y singular, y en verdad no por *representación* externa, sino por verdadera *imaginación*, puesto que lo que emerge es incorporado imaginativamente a la naturaleza, o con más exactitud aún: por *evocación*, ya que el entendimiento destaca la idea o la unidad oculta en el fundamento diferenciado.

65. Las fuerzas separadas (pero no del todo disgregadas) en esa división, son la materia básica a partir de la cual se configura luego el cuerpo propio; mas el vínculo viviente que nació en la separación, es decir, desde lo profundo del fundamento natural, como punto central de las fuerzas, es el *alma*. Dado que el entendimiento originario hace que el alma se destaque desde un fundamento que es independiente de él y es como lo interior, el alma permanece, justo por ello, independiente de aquél, cual esencia particular y existente de por sí.

Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere *Vorstellung*, sondern durch wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch *Erweckung*, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt.

65. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der *Leib* konfiguriert wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die *Seele*. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

3. LA POSIBILIDAD DEL MAL

66. Fácil es comprender que, dada la rebeldía del anhelo –necesaria para el nacimiento perfecto–, el vínculo más íntimo de las fuerzas sólo se disuelve mediante un desarrollo que se produce por etapas; se comprende también que en cualquier grado de separación de las fuerzas surge de la naturaleza un nuevo ser, cuya alma tiene que ser tanto más perfecta cuanto más contenga separadamente lo que en otros está todavía sin escindirise.

67. Es tarea de una completa *Filosofía natural* poner de manifiesto de qué forma todo proceso ulterior se aproxima a la esencia de la naturaleza, hasta que en la máxima separación de las fuerzas se desvanece el centro más interior. Para el propósito que ahora nos proponemos, sólo es esencial lo siguiente: *cada uno de los seres surgidos en la naturaleza del modo indicado, tiene en sí un doble principio, que, sin embargo, en sustancia es uno solo considerado desde los dos lados posibles*. El primer principio es aquel mediante el cual los seres son separados por Dios o en virtud del cual son en el mero fundamento; mas como hay una unidad originaria entre lo que es en el fundamento y lo que es prefigurado en el entendimiento, –siendo así que el proceso de creación sólo surge por una interior transmutación o transfiguración del principio originariamente oscuro en la luz (el entendimiento o la luz puesta en la naturaleza sólo busca ciertamente en el fundamento la luz afín a él, vuelta hacia él)–, entonces el principio oscuro por naturaleza es, en efecto, aquel que al mismo tiempo se transfigura en luz, y en todo ente natural ambos son uno, bien que sólo en grado determinado.

68. El principio, en tanto procede del fundamento y es oscuro representa la *voluntad particular* de la criatura; pero cuando todavía no se ha elevado a perfecta unidad con la luz (como principio del entendimiento), no la aprehende, es mero deseo o apetito, esto es, *voluntad*

66. Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält.

67. Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen *Naturphilosophie*. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur Folgendes wesentlich. *Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet*. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Principis in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen.

68. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der *Eigenwille* der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. *blinder Wille* ist. Diesem Eigenwillen der

ciega. A esta voluntad particular de la criatura se opone el entendimiento como *voluntad universal* que necesita de aquélla y se la subordina como simple instrumento. Pero cuando por fin, gracias a un progresivo cambio y separación de todas las fuerzas en un ser, se ha transfigurado por completo en luz el punto más interior y profundo de la oscuridad inicial, la voluntad de ese ser, en cuanto es un individuo, es ciertamente también *voluntad particular*, mas en sí, o a título de centro de todas las demás voluntades particulares, hace unidad con la *voluntad original* o con el entendimiento, de modo que de ambas resulta ahora un todo único.

69. Este ascenso hacia la luz desde el centro más profundo no se realiza en ninguna de las criaturas visibles para nosotros, salvo en el *hombre*. En el hombre está todo el poder del principio oscuro y también en él mismo, a la vez, toda la fuerza de la luz. En él existe el más hondo abismo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen oculto en el anhelo eterno, germen de un Dios que todavía yace en el fundamento; es el divino rayo de vida encerrado en lo profundo, que Dios observó cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) amó Dios el mundo; y es por cierto esta *imagen viva* de Dios lo que el anhelo captó en el centro cuando entró en oposición con la luz.

70. El hombre, por el hecho de haber surgido del fundamento (por ser criatura), posee en sí un principio independiente relativo a Dios; pero en virtud de que precisamente este principio se transfigura en luz —sin por ello dejar de ser oscuro por el lado del fundamento—, se levanta en él al mismo tiempo algo superior, el *espíritu*. El espíritu eterno pronuncia, pues, en la naturaleza la unidad o la palabra. Pero la palabra pronunciada (real) se da sólo en la unidad de luz y oscuridad (vocal y consonante). Ahora bien, en todas las cosas existen los dos principios, mas sin una consonancia perfecta a causa de la índole defectuosa de lo que se ha elevado desde el fundamento. Así pues, hasta llegar al hombre no se pronuncia totalmente la palabra, la cual quedó en todas las demás cosas retenida o incompleta. Pero en la palabra proferida, se revela el espíritu, esto es, *Dios como existente in actu*. Y como el *alma* es la identidad viva de ambos principios, es *espíritu*, y éste existe en Dios.

71. Ahora bien, si en el espíritu del hombre la identidad de los dos principios fuera tan indisoluble como en Dios, no habría diferencia alguna, es decir, *Dios* como espíritu no se revelaría. Por lo tanto, aquella unidad que en Dios es inescindible tiene que ser separable en el hombre, y esa es la *posibilidad del bien y del mal*.

72. Decimos expresamente: la *posibilidad del mal*, y en primer lugar tampoco pretendemos otra cosa que tornar comprensible la separabilidad de los principios. La *realidad del mal* es objeto de una investigación por completo distinta. El principio que se eleva desde el fundamento de la naturaleza, mediante el cual el hombre se separa de Dios, es la *ipseidad* del hombre, la cual, no obstante, se convierte en *espíritu* gracias a su unidad con el principio ideal. La ipseidad *como* tal es espíritu, o el hombre es espíritu a título de ente *proprio*, particular

Creatur steht der Verstand als *Universalwille* entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der Innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein *Particularwille*, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem *Urwillen* oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird.

69. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im *Menschen*. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Principis und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß *Ebenbild* Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat.

70. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip - ohne daß es deshalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu seyn - in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der *Geist*. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber indem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. *Gott als actu existirend*. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie *Geist*; und Geist ist in Gott.

71. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d.h. *Gott* als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, - und dieses ist die *Möglichkeit des Guten und des Bösen*.

72. Wir sagen ausdrücklich: die *Möglichkeit des Bösen*, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die *Wirklichkeit des Bösen* ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die *Selbstheit* in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip *Geist* wird. Die Selbstheit *als* solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein *selbstisches*, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben

(separado de Dios), enlace que en efecto constituye la *personalidad*. Mas como la ipseidad es espíritu se eleva al mismo tiempo de lo creado a lo supercreado; es voluntad que se contempla a sí misma en la plena libertad, y deja de ser instrumento de la voluntad universal que actúa en la naturaleza; antes bien está por encima de toda naturaleza y fuera de toda naturaleza.

73. El espíritu está por encima de la luz, mientras que en la naturaleza se eleva sobre la unidad de luz y principio oscuro. Así pues, como espíritu la ipseidad está libre de ambos principios. Ahora bien, la autonomía o *voluntad particular* sólo es espíritu, y en consecuencia, es libre o está sobre la naturaleza, por haberse transformado realmente en *voluntad originaria* (la luz), de modo que (como voluntad particular) permanece aún en el fundamento (porque siempre debe haber un fundamento) –al igual que en el cuerpo transparente la materia coincidente con la luz no por eso deja de ser materia (principio oscuro)–, pero sólo a título de portador y a manera de receptáculo del superior principio de la luz. Mas por tener espíritu (que domina sobre la luz y las tinieblas) –cuando éste no es el espíritu del amor eterno– la ipseidad puede separarse de la luz, o la *voluntad particular* esforzarse en ser como voluntad particular lo que sólo es en la identidad con la voluntad universal; es decir, esforzarse en ser también en la periferia o como criatura (pues la voluntad de las criaturas está naturalmente fuera del fundamento, pero entonces es simple voluntad particular, no libre, sino supeditada) lo que sólo es mientras permanece en el centro (al igual que la voluntad apacible en el fundamento quieto de la naturaleza es asimismo por cierto voluntad universal porque permanece en el fundamento).

74. Así pues, se produce de esta forma en la voluntad del hombre una escisión, a saber, la ipseidad convertida en espiritual (pues el espíritu está por encima de la luz) se escinde de la luz, esto es, ocurre una disolución de los principios que en Dios son indisolubles. Cuando, por el contrario, la voluntad particular del hombre subyace en el fundamento como voluntad central, de modo que subsiste la relación divina de los principios (al igual que en el centro de la naturaleza la voluntad nunca se eleva por encima de la luz, sino que queda por debajo de ésta como base del fundamento) y cuando en el hombre, en vez del espíritu de la discordia –que intenta separar el principio particular de lo universal–, impera el espíritu del amor, entonces la voluntad es de jerarquía y orden divinos.

75. Pero precisamente *aquella elevación de la voluntad singular es el mal*, según se deduce de lo que a continuación se explica. La voluntad que se desprende de su sobrenaturalidad para hacerse, a título de voluntad universal, a la vez particular y criatura, aspira a *subvertir* la relación de los principios, a elevar el fundamento por sobre la causa, a utilizar el espíritu –que sólo obtuvo para el centro– fuera de él y contra la criatura, de donde adviene el desorden en él mismo y fuera de él. La voluntad del hombre debe ser considerada como un vínculo de fuerzas vivientes; y mientras permanezca en su unidad con la voluntad universal, aquellas fuerzas existen tam-

die *Persönlichkeit* ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist.

73. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Principis erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die *Selbstheit* frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der *Eigenwille* nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den *Urwillen* (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als *Eigenwille*) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund seyn muß) - so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört Materie (finsternes Princip) zu seyn - aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Principis des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) -wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist- kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der *Eigenwille* kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Wille im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden).

74. Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d.h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der *Eigenwille* des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung.

75. Daß aber eben *jene Erhebung des Eigenwillens das Böse* ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien *umzukehren*, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der *Eigenwille*

bién con medida y equilibrio divinos. Mas apenas la voluntad singular se separa del centro, que es su lugar, cede también el vínculo de las fuerzas; en vez de él, impera una simple voluntad particular que ya no logra reunir en sí las fuerzas, como la voluntad originaria, y, por lo tanto, tiene que esforzarse en constituir o componer una vida particular y singular aprovechando las fuerzas disgregadas, el ejército rebelde de los apetitos y deseos (pues toda fuerza individual es así apetito y deseo), y esa vida es posible porque aun en el mal subsiste siempre el primer vínculo de las fuerzas, el fundamento de la naturaleza. Mas dado que no puede ser una auténtica vida, —pues como tal sólo podría existir en la relación originaria—, surge entonces una vida particular, pero falsa, una vida de mentira, una excrecencia de inquietud y corrupción.

76. La analogía más acertada en este caso es la que nos ofrece la *enfermedad*, que, a modo de desorden producido en la naturaleza por abuso de la libertad, es la verdadera contraimagen propia del mal o del pecado. Nunca hay enfermedad universal sin que se manifiesten las escondidas fuerzas del fundamento: surge cuando el principio irritable, que debería imperar en la quietud de lo profundo a título del más interno vínculo de las fuerzas, se actúa a sí mismo, o el excitado Arqueo deja su tranquila morada en el centro y aparece en la periferia. Así como, por el contrario, toda *curación* originaria consiste en el restablecimiento de la relación de la periferia con el centro, y el paso de la enfermedad a la salud sólo puede operarse en verdad a través de lo opuesto, es decir, mediante la reanudación de la vida separada e individual en el interior rayo de luz de la esencia, de tal reanudación puede surgir de nuevo la separación (crisis). También la enfermedad particular surge porque lo que sólo tiene su libertad o su vida para permanecer en el todo, aspira a ser para sí. Así como la enfermedad no es en efecto nada esencial sino ciertamente sólo simulacro de la vida y simple aparición meteórica de ella —un oscilar entre el ser y el no ser—, a pesar de lo cual se anuncia el sentimiento como algo muy real, lo mismo acontece también con el mal.

77. Este concepto del mal, el único justo, según el cual el mal se funda en una inversión o subversión de principios, ha sido especialmente destacado de nuevo en los últimos tiempos por *Franz Baader*, que lo aclaró con analogías físicas de hondo sentido, en particular con la de la enfermedad. Todas las otras explicaciones del mal son insatisfactorias, tanto para el entendimiento como para la conciencia moral. Dependen, en verdad, por completo del *anulación* del mal como oposición positiva y su reducción al así llamado *mal metafísico* o al concepto negativo de imperfección de la criatura.

78. Era imposible, dice Leibniz, que Dios comunicara al hombre toda perfección sin convertirlo en Dios; lo mismo vale para todos los seres creados en general; por eso debieron darse distintos grados de perfección y toda clase de limitaciones en ella. Si se pregunta cuál es el origen del mal, se contesta que deriva de la *naturaleza ideal* de la criatura, en cuanto depende de las verdades eternas, las que están contenidas en el entendimiento divi-

selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammensetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß.

76. Das treffendste Gleichniß bietet hier die *Krankheit* dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuiert, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche *Heilung* in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Particularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben — ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn — ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

77. Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven *Verkehrtheit* oder *Umkehrung* der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders *Franz Baader* wieder hervorgehoben und durch tief sinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert. Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämtlich auf der *Vernichtung* des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte *malum metaphysicum* oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur.

78. Es war unmöglich, sagt Leibniz, daß Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen; das Nämliche gilt von den geschaffenen Wesen überhaupt; es mußten darum verschiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung derselben stattfinden. Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der *idealen Natur* der Creatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind,

no, pero no de la voluntad de Dios. La región de las verdades eternas es la causa ideal del mal y del bien, y tiene que colocarse en el lugar de la materia de los antiguos.

79. Hay, sin duda, dice Leibniz en otro pasaje, *dos principios*, pero ambos en Dios, que son el entendimiento y la voluntad. El entendimiento introduce el principio del mal, aunque con ello él mismo no se convierte en malo, pues representa las naturalezas tal como son según las verdades eternas; contiene en sí el fundamento de la admisión del mal, pero la voluntad se encamina sólo al bien. Esta única posibilidad del mal no ha sido creada por Dios, pues el entendimiento no es su propia causa. Si esta diferencia del entendimiento y de la voluntad como dos principios en Dios –con lo cual la primera posibilidad del mal se torna independiente de la voluntad divina–, responde al modo profundo de ese pensador, y aun cuando la idea que se forja el entendimiento (de la sabiduría divina), como de algo en que Dios se comporta antes pasiva que activamente, apunta a algo más hondo, resulta que el mal, que puede proceder de aquel fundamento meramente ideal, se encamina también a su vez, por el contrario, a algo puramente pasivo, a una limitación, defecto, *privación*, conceptos que contradicen por completo la genuina naturaleza del mal, pues ya la simple reflexión de que el hombre, la más perfecta de todas las criaturas visibles, es el único capaz de mal, revela que la base de éste no puede residir en modo alguno en un defecto o privación.

80. El diablo, según la concepción cristiana, no era la criatura limitada, sino la más ilimitada. Las imperfecciones en el sentido metafísico general no representan el carácter ordinario del mal, que a menudo se muestra unido a una excelencia de las distintas fuerzas que es mucho más raro que acompañe al bien. Por lo tanto, el fundamento del mal tiene que buscarse, no sólo en algo en verdad *positivo*, sino más bien en lo *sumamente positivo* que contenga la naturaleza, como así es en todo caso según nuestra opinión, porque se halla en el centro o *voluntad originaria*, que se ha hecho patente, del fundamento primero.

81. Leibniz intentó hacer comprensible de aquel modo cómo de un defecto natural pueda nacer el mal. La voluntad, expresa él, aspira al bien en general y tiene que exigir la perfección, cuya medida suprema se halla en Dios; mas cuando se queda enredado en la concupiscencia de los sentidos, con pérdida de bienes superiores, es en verdad ese defecto, de no aspirar a más, la *privación* en que consiste el mal. De lo contrario, opina Leibniz, el mal necesitaría un principio especial, tanto como el frío o las tinieblas. Lo positivo que haya en el mal le viene sólo de modo concomitante, como al frío la fuerza y la eficiencia: el agua que se hiela rompe la más fuerte vasija en que se halla encerrada, y, sin embargo, el frío consiste por cierto en una merma de movimiento. Ahora bien, como la *privación* nada es de por sí, y, aun para llegar a ser perceptible, necesita algo positivo en que aparezca, se plantea entonces la dificultad de explicar lo positivo que a pesar de todo es preciso suponer en el mal. Como Leibniz sólo puede hacerlo derivar de Dios, se ve impulsado a hacer de Dios la causa de lo *material* del

nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muß an die Stelle der *Materie* der Alten gesetzt werden.

79. Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings *zwei Principien*, aber beide in Gott, diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist. Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, *Beraubung* hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne.

80. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste. Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas *Positivem* überhaupt, sondern eher in dem *höchsten Positiven* liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder *Urwillen* des ersten Grundes liegt.

81. Leibniz versucht auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne. Der Wille, sagt er, strebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchstes Maß in Gott ist; wenn er aber in den Wollüsten der Sinne mit Verlust höherer Güter verstrickt bleibt, so ist eben dieser Mangel des Weiterstrebens die *Privation*, in welcher das Böse besteht. Sonst, meint er, das Böse bedürfe so wenig eines besonderen Princip als die Kälte oder Finsterniß. Was im Bösen Bejahendes sey, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die Kälte; frierendes Wasser zersprengt das stärkste einschließende Gefäß und doch bestehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung. Weil indes die *Beraubung* für sich gar nichts ist, und, selbst um bemerklich zu werden, eines Positiven bedarf, an dem sie erscheint, so entsteht nun die Schwierigkeit, das Positive zu erklären, welches dennoch im Bösen angenommen werden muß. Da Leibniz dasselbe nur von Gott herleiten kann, so sieht er sich genötigt, Gott zur Ursache des *Materialen* der Sünde zu machen, und nur das *Formelle* derselben der ursprünglichen

pecado y a atribuir a la limitación originaria de la criatura lo *formal* del pecado. Leibniz trata de explicar esta relación mediante el concepto –hallado por Kepler– de la natural fuerza inercial de la materia. Esta es, dice, la imagen perfecta de una limitación originaria (anterior a todo obrar) de la criatura. Cuando dos cuerpos de distinta masa que recibieron idéntico impulso se mueven con dos velocidades diferentes, el fundamento de la lentitud de movimiento de uno de ellos no radica en el impulso, sino en la tendencia a la inercia, innata y peculiar, de la materia, es decir, en la interna limitación o imperfección de la materia.

82. Pero ante esto debe observarse que la inercia misma no ha de concebirse como una simple privación, sino que en todo caso es algo positivo, a saber: expresión de la interna *ipseidad* del cuerpo, de la fuerza con que éste trata de mantener su autonomía. No negamos que de tal modo pueda hacerse comprensible la finitud metafísica; lo que sí negamos es que la finitud sea por sí misma el mal.

83. Este modo de explicación procede en verdad del concepto inerte de lo positivo, de acuerdo con el cual sólo puede oponérsele la *privación*. Mas existe todavía un concepto *intermedio*, que forma una oposición real a él y se halla muy lejos del concepto de lo simplemente negado. Éste proviene de la relación del todo con los individuos, de la unidad con la pluralidad, o como desee expresarse. Lo positivo es siempre el todo o la unidad; lo opuesto a él es la división del todo, la desarmonía, ataxia, de las fuerzas. En el todo dividido existen los mismos elementos que había en el todo unido; lo *material* en ambos es lo mismo (desde este lado, el mal no es más limitado o peor que el bien), pero lo *formal* en ambos es totalmente distinto, pues lo formal proviene en efecto de la esencia o positivo mismo. De ahí la necesidad de que en el mal, como en el bien, haya una esencia, mas en aquél una esencia opuesta al bien, una esencia que convierta la temperatura contenida en él en algo totalmente contrario. A la filosofía dogmática le resulta imposible reconocer esta esencia, porque ella no tiene un concepto de la personalidad, es decir, de la *ipseidad* elevada a espiritualidad, sino sólo los conceptos abstractos de lo finito e infinito. De ahí que si alguien quisiera objetar que precisamente la desarmonía es una privación, esto es, una privación de unidad, el concepto, sin embargo, sería insuficiente en sí, aun cuando en el concepto general de la privación estuviera comprendido el de su presión o división de la unidad, puesto que la división de las fuerzas no es en sí desarmonía, sino su falsa unidad que, sólo al ser comparada con la verdadera, puede calificarse de división. Si la unidad se suprime totalmente, con ello se elimina por cierto la discordia. La enfermedad acaba con la muerte, y ningún sonido por sí solo constituye una desarmonía.

84. Pero en verdad para explicar esa falsa unidad es indispensable algo *positivo*, que, por lo tanto, tiene que suponerse necesariamente en el mal, si bien resultaría inexplicable en tanto no se reconociera una raíz de la libertad en el independiente fundamento de la naturaleza.

Einschränkung der Creatur zuzuschreiben. Er sucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es sey diese, sagt er, das vollkommene Bild einer ursprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einschränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verschiedene Körper von ungleicher Masse mit ungleichen Geschwindigkeiten bewegt werden, so liegt der Grund der Langsamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, sondern in dem der Materie angeborenen und eigentümlichen Hang zur Trägheit, d.h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie.

82. Hierbei ist aber zu bemerken, daß die Trägheit selbst als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der innern *Selbstheit* des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbständigkeit zu behaupten sucht. Wir leugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey.

83. Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die *Beraubung* entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen *mittleren* Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht. Dieser entspringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das *Materiale* in beiden ist dasselbe (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute), aber das *Formale* in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d.h. der zur Geistigkeit erhobenen *Selbstheit*, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwidern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus.

84. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas *Positives*, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

85. De la concepción platónica, hasta donde se puede juzgar de ella, será mejor tratar en la cuestión referida a la realidad del mal. Las representaciones que sobre este punto tiene nuestra época, mucho más ligera, y que lleva el filantropismo hasta la negación del mal, no tienen ni la más remota vinculación con tales ideas. Así pues, según esas nociones, el único fundamento del mal yace en la sensualidad, animalidad o principio terreno, pues no oponen al cielo el infierno, como correspondería, sino la tierra. Esa idea es consecuencia natural de la doctrina según la cual *la libertad consiste en el simple dominio del principio inteligente sobre los apetitos e inclinaciones sensibles, y el bien procede de la razón pura, siendo así comprensible que no haya libertad alguna para el mal* (porque en él dominan las inclinaciones sensibles); pero hablando con más propiedad se suprime por completo el mal, puesto que la debilidad o ineficiencia del principio inteligente puede ser un fundamento de la falta de actos buenos y virtuosos, pero no un fundamento de actos positivamente malos y opuestos a la virtud. Mas, dado que la sensualidad o comportamiento pasivo ante las impresiones exteriores provocaría actos malos con una especie de necesidad, entonces el hombre sólo sería pasivo en éstos, es decir que, con respecto a él, o sea subjetivamente, el mal no tendría sentido alguno; y como lo que resulta de una determinación de la naturaleza, tampoco puede ser malo objetivamente, carecería en absoluto de significado.

86. Pero tampoco nos proporciona un fundamento en sí decir que el principio racional es ineficaz en el mal. Entonces ¿por qué no ejercer su poder? Si quiere ser ineficaz, el fundamento del mal está en esta voluntad y no en la sensibilidad. O si de ningún modo puede vencer el poder rebelde de esta última, se tendrá en este caso debilidad y defecto, pero no un mal. De ahí que según esa explicación haya sólo una voluntad única (o que puede llamarse de otro modo), pero no doble, y en este aspecto, después de haberse introducido ya con éxito en la crítica filosófica los nombres de los arrianos y otros, sería posible designar a los partidarios de esa explicación con un nombre tomado también de la historia de la Iglesia, si bien en otra acepción, calificándolos de “*monoteletas*”.

87. Mas como lo que actúa en lo bueno en modo alguno es el principio inteligente o de la luz en sí, sino el unido a la *ipseidad*, es decir, elevado a espíritu, tampoco el mal se sigue del principio de la finitud por sí, sino del *principio tenebroso o egoísta llevado a intimidad con el centro*; y al igual que hay un entusiasmo para el bien, existe asimismo una exaltación del mal.

88. Bien es verdad que en el *animal*, como en cualquier otro ente natural, actúa también aquel principio oscuro; pero en él no ha nacido todavía a la luz, como en el hombre, no es espíritu y entendimiento, sino ciego deseo y apetito; en una palabra, en este caso no es posible una caída, una división de los principios, ya que aún no hay una unidad absoluta o personal. Lo inconsciente y lo consciente sólo de cierto y determinado modo están unidos en el instinto animal, por lo cual en efecto ese modo es inalterable,

85. Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher *die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Principis über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt* (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Principis kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böse Handlungen hervor, so wäre der Mensch in diesen doch selbst nur leidend, d.h. das Böse hätte in Ansehung seiner, also subjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Bestimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böse seyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung.

86. Daß aber gesagt wird, *das vernünftige Princip sey im Bösen unwirksam*, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam seyn, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerstrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, so ist hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgends ein Böses. Es gibt daher nach dieser Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders so heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieser Hinsicht die Anhänger derselben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philosophische Kritik eingeführt sind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen die *Monotheleten* nennen.

87. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprinzip an sich, sondern das mit *Selbstheit* verbundene, d.h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern *aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip*; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen.

88. Im *Thier*, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn

ya que precisamente porque sólo son expresiones relativas de la unidad, se hallan bajo ésta, y la fuerza que actúa en el fondo adquiere en una proporción siempre igual la unidad de principios que les corresponde. El animal no logra salir nunca de la unidad, a diferencia del *hombre* que puede romper voluntariamente el eterno vínculo de las fuerzas. Así se concibe que Franz Baader diga con razón que sería de desear que la corrupción del hombre sólo llegara a convertirlo en animal; por desgracia, el hombre sólo puede estar por encima o por debajo del animal.

gerade deshalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der *Mensch* das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen.

4. LA REALIDAD DEL MAL

89. Hemos tratado de derivar de los primeros fundamentos el concepto y la posibilidad del mal y descubrir el fundamento general de esta doctrina, el que se halla entre lo *existente* y lo que es *fundamento de la existencia*. Pero la posibilidad no incluye todavía la *realidad*, y ésta es por cierto el objeto máximo de la cuestión. Y lo que hay que explicar no es cómo el mal sólo llega a hacerse real en el hombre individual, sino su *efectividad universal*; o cómo, a título de principio inequívocamente universal, por todas partes en lucha con el bien, haya podido surgir de la creación. Como sin duda es *real*, por lo menos en cuanto contrario universal, de antemano no puede haber en verdad duda alguna de que *fue necesario para la revelación de Dios*; es precisamente lo que se desprende de lo ya dicho. Puesto que si Dios es, como espíritu, la inescindible unidad de ambos principios, y la misma unidad sólo es real en el espíritu del hombre, si esa unidad fuera en éste tan inseparable como en Dios, no habría la menor diferencia entre éste y el hombre; el hombre sería absorbido por Dios, y no habría revelación ni movilidad del amor, porque *todo ser sólo puede revelarse en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia*. Si no hubiera separación de los principios, la unidad no podría mostrar su omnipotencia; si no existiera discordia, el amor no podría llegar a ser real. El hombre está colocado en aquella cumbre en que tiene igualmente en sí la fuente de auto-movimiento hacia el bien y hacia el mal: *el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre*. Él se halla en la línea divisoria; elija lo que elija, será su acto, mas no puede permanecer en la indecisión, porque *Dios tiene que revelarse necesariamente* y porque en la creación nada en absoluto puede quedar ambiguo.

90. Sin embargo, parece que no pudiera salir de su indecisión, precisamente por ser ella tal. De ahí la necesidad de que haya un fundamento universal de sollicitación, de *tentación para el mal*, aunque sólo sea para tornar vivientes en el hombre los dos principios, o para darle conciencia de ellos. Ahora bien, esto indicaría que la sollicitación para el mal sólo puede provenir de un *ser fundamental malo* y que el supuesto de ese ser, aunque

89. Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem *Existirenden* und dem, was *Grund von Existenz* ist. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine *universelle Wirksamkeit*, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, *wirklich* ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es *zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen*; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. *Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit*. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: *das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies*. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil *Gott nothwendig sich offenbaren muß*, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann.

90. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der *Versuchung zum Bösen* seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d.h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem *bösen Grundwesen* herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene

inevitable, es también muy justamente aquella interpretación de la *materia platónica*, en virtud de la cual ésta es un ser en su origen rebelde a Dios y, por ende malo, en sí. Ciertamente que mientras esta parte de la doctrina platónica siga en la oscuridad como hasta ahora, será imposible formular un juicio firme sobre el punto citado; sin embargo, por las consideraciones mencionadas se aclara en qué sentido puede decirse del *principio irracional* que se opone al entendimiento o a la unidad y al orden, sin suponer por ello que sea un ser fundamental malo.

91. Así, es seguro que el dicho platónico puede explicarse también en el sentido de que el mal viene de la *antigua naturaleza*, pues todo el mal tiende a volver al caos, es decir, a aquel estado en que el centro inicial no estaba aún subordinado a la luz, y es un arrebato del centro propio del anhelo todavía sin entendimiento. Pero ya hemos demostrado una vez por todas que el mal, como tal, sólo consigue surgir en la criatura, pues sólo en ella pueden unirse de modo separable la luz y las tinieblas o ambos principios.

92. El ser fundamental primitivo jamás puede ser malo en sí, puesto que en él no hay dualidad de principios. Mas tampoco podemos suponer un espíritu creado que, habiendo caído, solicitara al hombre para la caída, pues la cuestión que en este caso se plantea es en verdad cómo surgió primeramente el mal en una criatura. De ahí que para la explicación del mal tampoco se nos dé nada como no sean los dos principios en Dios. Dios como espíritu (eterno vínculo de ambos) es amor purísimo, y en el amor jamás puede haber voluntad para el mal; tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo, para que pueda ser, necesita un fundamento, sólo que éste no está fuera de él, y tiene en sí una naturaleza que, aunque le pertenece a él, es, sin embargo, diferente a él. La *voluntad de amor* y la *voluntad de fundamento* son dos voluntades distintas, cada una de las cuales existe por sí; pero la voluntad de amor no puede resistir a la voluntad de fundamento ni anularla, porque de otra manera se resistiría a sí misma. Pues el fundamento ha de actuar para que el amor pueda ser, y tiene que actuar con independencia del amor para que éste exista realmente. Ahora bien, si el amor quisiera destruir la voluntad de fundamento, lucharía contra sí mismo, estaría escindido en sí mismo, y ya no sería amor. Que el amor permita actuar al fundamento es el único concepto imaginable de la *tolerancia*, pero tal concepto es totalmente inadmisibile en la relación ordinaria con el hombre.

93. Resulta ser cierto, pues, que la voluntad de fundamento tampoco pueda destruir el amor, ni ella exige esto, a pesar de que a menudo así parezca; puesto que, alejada del amor, tiene que ser una *voluntad propia y particular*, para que el amor, cuando a pesar de todo irrumpa a través de ella, como la luz a través de las tinieblas, aparezca en su omnipotencia. El fundamento es sólo una *voluntad de revelación*, pero, por eso, para serlo tiene que provocar la particularidad y la oposición. La voluntad de amor y la de fundamento se convierten así en una, precisamente porque están separadas y desde el principio

Auslegung der *Platonischen Materie* zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt, ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem *irrationalen Princip* gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerspreche, ohne es deswegen als *böses* Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend.

91. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme *aus der alten Natur*; denn alles Böse strebt in das Chaos, d.h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereint seyn können.

92. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollizitierte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn: ebensowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine *Natur*, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der *Wille der Liebe* und der *Wille des Grundes* sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der *Zulassung*, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist.

93. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein *eigner und besonderer Wille* seyn, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein *Willen zur Offenbarung*, aber eben, damit diese sey, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und vor Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der *ersten Schöpfung* den

cada una actúa por sí. De ahí que ya en la *primera creación* la voluntad de fundamento conmueva la voluntad propia de la criatura, con el objeto de que cuando el espíritu surja como voluntad de amor, ésta encuentre, para que pueda realizarse, algo que se le resista.

94. El espectáculo de toda la naturaleza nos convence del hecho de esa conmoción ocurrida, gracias a la cual toda vida adquiere por vez primera el último grado de precisión y determinabilidad. Lo irracional y contingente que se muestra asociado a lo necesario en la formación de los seres, especialmente de los orgánicos, demuestra que en este caso no sólo ha actuado una necesidad geométrica, sino que participaron también la libertad, el espíritu y la voluntad particular. *Bien es verdad que en todas partes donde haya deseo y apetito existe ya en sí una especie de libertad*; y nadie creará que el apetito que constituye el fundamento de toda vida natural particular, y el impulso, no sólo en general, sino para mantenerse en esta existencia determinada, se hayan añadido luego a la criatura ya creada; hay que aceptar más bien que ellos mismos son lo creador. Aun el concepto de *base*, descubierto por experiencia, y que está llamado a asumir un importante papel en la integral ciencia de la naturaleza, tiene que conducir, científicamente considerado, al concepto de *ipseidad* y *yoidad*. Pero en la naturaleza hay determinaciones contingentes que sólo cabe explicar recurriendo a una conmoción del principio irracional u oscuro de la criatura producida inmediatamente en la primera creación, es decir, sólo por la *ipseidad* que se ha tornado activa. ¿De dónde procederían en la naturaleza, junto a las relaciones morales preformadas, los innegables indicios del mal, si el poder de éste sólo hubiera sido suscitado por el hombre? ¿De dónde los fenómenos que, aun prescindiendo de su peligrosidad para el hombre, provocan sin embargo, un horror natural universal? El hecho de que todos los seres orgánicos se encaminen a la disolución, en modo alguno puede presentarse como una *necesidad originaria*; el nexo de las fuerzas que forman la vida pudo igualmente por su naturaleza ser insoluble, y si algo hay que esté destinado a ser un *perpetuum mobile*, tal parece ser una criatura que con sus propias fuerzas vuelve a completar lo que en ella pasó a ser defectuoso.

95. Así pues, el mal sólo *se anuncia* en la naturaleza por su efecto; de suyo, en su presencia inmediata, sólo puede ponerse de manifiesto en la finalidad de la naturaleza. En efecto, al igual que en la creación inicial, que no es otra cosa que el nacimiento de la luz, tuvo que existir como fundamento el *principio tenebroso* para que de él (como de la simple potencia al acto) pudiera elevarse la luz: así tiene que haber otro fundamento del nacimiento del espíritu, y por ende un segundo *principio de la tinieblas*, que tiene que ser tanto más elevado cuando más asciende, pues, el espíritu sobre la luz. Ese principio es por cierto el *espíritu del mal*, despertado en la creación por conmoción del fondo oscuro de la naturaleza, es decir, el *espíritu de la división* de la luz y las tinieblas, al cual el *espíritu del amor* opone ahora, como antes opuso la luz al movimiento irregular de la naturaleza inicial, algo ideal superior.

Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

94. Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. *Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit*, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der *Basis*, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der *Selbstheit* und *Ichheit* führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finstern Princip der Creatur - nur aus aktivirter *Selbstheit* erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen Abscheu erregen. Daß alle organischen Wesen der Auflösung entgegengehen, kann durchaus als keine *ursprüngliche Nothwendigkeit* erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein Perpetuum mobile zu seyn.

95. Das Böse inzwischen *kündigt sich* in der Natur nur durch seine *Wirkung* an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichts ist, das *finstere Princip* als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Aktus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte *Geist des Bösen*, d.h. der *Entzweiung* von Licht und Finsterniß, welchem der *Geist der Liebe*, wie vormalis der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegengesetzt.

96. En efecto, como en el mal, la *ipseidad* se adueñó de la luz o palabra, y precisamente por eso se presenta como un fundamento superior de las tinieblas, así la humanidad o ipseidad, para llegar a ser *personal*, tiene que aceptar la palabra proclamada en el mundo en contraste con el mal. Eso acontece sólo mediante la *revelación*, en el sentido más estricto de la palabra, que necesita tener los *mismos grados* que la primera manifestación en la naturaleza, de suerte que también en este caso la cumbre más alta de la revelación es el hombre, mas el *hombre arquetipo y divino*, aquel que al principio era en Dios, y en quien se crearon todas las cosas y el hombre mismo. El surgimiento del espíritu es el reino de la *historia*, como el nacimiento de la luz es el reino de la *naturaleza*. Los mismos períodos de la creación que hay en ésta, existen también en aquélla, y cada uno es símil y explicación del otro. El mismo principio que en la primera creación fue el fundamento, sólo que en una figura más alta, es también ahora de nuevo germen y semilla a partir de los cuales se desarrolla un mundo superior.

97. En efecto, el mal no es otra cosa que el *fundamento originario* de la existencia, por cuanto en el ser creado aspira a la actualización, y de hecho no es sino la *potencia superior* del fundamento que actúa en la naturaleza. Pero como este fundamento no es más que fundamento eternamente, sin ser él mismo, tampoco el mal puede llegar nunca a realización, y sirve sólo de fundamento para que, saliendo de él el bien por fuerza propia, sea por su fundamento algo independiente y separado de Dios, en lo cual éste se tenga y reconozca a sí mismo, y que esté en él como tal (como independiente). Pero dado que el poder indiviso del fundamento inicial sólo se reconoce por vez primera en el *hombre* a título de principio interior (base o centro) de un individuo, así también en la *historia* el mal permanece inicialmente oculto todavía en el fundamento y la edad de la culpa y pecado va precedida de una edad de inocencia o inconsciencia acerca del pecado.

98. Del mismo modo en que el fundamento inicial de la *naturaleza* actuó solo, tal vez mucho antes, y con las fuerzas divinas contenidas en él ensayó una creación para sí, pero acabando siempre por caer de nuevo (porque faltaba el vínculo del amor) en el caos (al cual aluden quizá las series de generaciones que antes de la creación actual perecieron para no volver), hasta que se reveló la palabra del amor y con ella comenzó la creación duradera, así, tampoco en la *historia* se manifestó en seguida el espíritu del amor, sino que, porque Dios sintió la voluntad de fundamento como la voluntad de su revelación, y según su providencia reconoció que para su existencia tenía que haber un fundamento independiente de él (como espíritu), hizo que el fundamento primitivo actuara en su independencia; o, dicho de otro modo, Él mismo sólo se movió de acuerdo con su naturaleza y no según su corazón o según el amor.

99. Ahora bien, puesto que el fundamento encerraba en sí todo el ser divino, no sólo como unidad, únicamente pudo haber seres divinos individuales que imperaran en ese actuar-para-sí propio del fundamento. Por tal causa esa época antiquísima comienza con la *dorada edad del*

96. Denn wie die *Selbstheit* im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber *persönlich* werden. Dieß geschieht allein durch die *Offenbarung*, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die *nämlichen Stufen* haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der *urbildliche und göttliche Mensch* ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der *Geschichte*, wie die Geburt des Lichtes das Reich der *Natur* ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird.

97. Denn das Böse ist ja nichts anderes als der *Urgrund* zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisierung strebt, und also in der That nur die *höhere Potenz* des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu seyn, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sey, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in *ihm* sey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im *Menschen* als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der *Geschichte* das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran.

98. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der *Natur* vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: so hat sich auch in der *Geschichte* der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürscheidung erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe.

99. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen seyn, die in diesem für-sich-Wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem *goldnen Weltalter* an, von welchem dem jetzigen

mundo, de la cual sólo quedó el actual género humano un pálido recuerdo en la leyenda, época de beatífica indecisión en que no había bien ni mal. Más tarde siguió la época en que dominaron los *dioses y los héroes*, o época de la omnipotencia de la naturaleza, en que el fundamento primitivo mostró lo que podía por sí mismo. A la sazón, sólo de lo hondo vino entendimiento y sabiduría al hombre; el poder de oráculos telúricos dirigía y formaba la vida de éste; todas las fuerzas divinas del fundamento primitivo imperaban en la tierra y se sentaban como príncipes poderosos en tronos sólidos. Parecía la época de suprema glorificación de la naturaleza en la visible belleza de los dioses y en todo el esplendor del arte y de la ciencia ingeniosa, hasta que el principio que actuaba en el fundamento terminó surgiendo como *principio conquistador* del mundo, para someterlo todo y fundar un imperio universal firme y duradero. Mas como la esencia del fundamento jamás puede producir por sí la unidad verdadera y perfecta, llega la época en que toda esa magnificencia se disuelve y como alcanzada por espantosa enfermedad se descompone el hermoso cuerpo del mundo tal como era hasta entonces, imperando finalmente de nuevo el *caos*.

100. Ya con anterioridad, antes aún de que se produjese la descomposición total, las potencias dominantes en aquel conjunto adoptaron la naturaleza de *malos espíritus*, al igual que las mismas fuerzas, que en la época de bonanza eran *benéficos espíritus* tutelares de la vida, y se convirtieron en naturaleza perversa y maligna al aproximarse la descomposición: la fe en los dioses desaparece, y una falsa *magia*, con conjuros y fórmulas teúrgicas, procura llamar de nuevo a los que huyen y aplacar los espíritus malignos. Cada vez más resueltamente se muestra la atracción del fundamento, el cual, presintiendo la llegada de la luz, ya de antemano sacó de la indecisión todas las fuerzas para salir a su encuentro en pleno antagonismo. Así como la tempestad se provoca indirectamente por el sol, mas de forma directa por una fuerza reactiva de la tierra, también el espíritu del mal (cuya naturaleza meteórica hemos explicado ya antes) es causado por la aproximación del bien, no en virtud de una comunicación, sino por causa de una distribución de las fuerzas.

101. De ahí que sólo con la decisiva aparición del bien se presente también el mal de modo francamente decidido, y aparece *como* lo que es (no como si emergiera por vez primera, sino porque sólo ahora se da el contraste único en que puede surgir totalmente y en calidad de tal); al igual que, a su vez, el *momento* en que la tierra pasa a quedar por segunda vez desierta y vacía se convierte en el *momento* del nacimiento de la superior luz del espíritu, la cual existió en el mundo desde el principio, pero inabarcada por las tinieblas, que actuaban por sí, y en una revelación todavía más cerrada y limitada. Y para oponerse asimismo al mal personal y espiritual aparece ciertamente en figura personal, *humana*, y como *mediador* para restablecer en la fase superior la relación de la creación con Dios, puesto que sólo lo personal puede curar lo personal, y Dios tiene que devenir hombre para que el hombre vuelva de nuevo a Dios.

Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war; dann folgte die Zeit der waltenden *Götter und Heroen*, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als *welteroberndes Princip* hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das *Chaos* wieder eintritt.

100. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur *böser Geister* an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige *Schutzgeister* des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bössartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche *Magie* sammt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte.

101. Daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und *als* dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der *Moment*, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der *Moment* der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, *menschlicher* Gestalt und als *Mittler*, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.

102. Con la restablecida relación del fundamento con Dios se da por vez primera la posibilidad de la curación (de la *salvación*). Su comienzo es un estado de *clarividencia* que cae por decreto divino en hombres individuales (a título de órganos elegidos a este efecto), una *época de signos y milagros*, en que las fuerzas divinas se oponen a las demoníacas que brotan por todas partes, la unidad apaciguadora se opone a la dispersión de las fuerzas. Por fin, se produjo la *crisis* en la *turba gentium* que inundó el fundamento del *mundo antiguo*, como otrora las aguas del comienzo volvieron a cubrir las creaciones de la época primitiva para tornar posible una *segunda creación*: una nueva división de los pueblos y lenguas, un nuevo reino en que la *palabra viviente* entra como centro firme y permanente en la lucha contra el caos, iniciándose una contienda declarada, que perdura hasta el fin de la *época actual*, entre el bien y el mal, y en la que se revela realmente el propio Dios como espíritu, es decir, como *actu*.

103. De ahí que exista un mal *universal*, aunque no inicial, sino provocado únicamente en la revelación de Dios desde el inicio, por reacción del fundamento; ese mal, aunque nunca llega a realizarse, aspira continuamente a lograrlo. Sólo después de conocer el mal universal se puede comprender también en el hombre el bien y el mal. Si ya en la primera creación el mal es suscitado simultáneamente para acabar desarrollándose en principio general gracias al actuar-por-sí del fundamento, una propensión natural del hombre al mal parece explicarse (naturalmente) por el hecho de que ya se le transmite desde el nacimiento el desorden de fuerzas introducido mediante el despertar de la voluntad particular en la criatura. Mas el fundamento sigue actuando de modo incesante aun en el hombre individual y suscita la particularidad y la voluntad especial para que precisamente pueda surgir, en contraste con ella, la voluntad de amor. Es voluntad de Dios *universalizarlo* todo, elevarlo a unidad con la luz o conservarlo en ella; pero la voluntad del fundamento es *particularizarlo* todo o convertirlo en criatura. Quiere únicamente la desigualdad para que la igualdad se haga perceptible en sí y para él mismo. De ahí que reaccione necesariamente contra la libertad en su calidad de *supercriatura* y que despierte en ella el gusto por la *criatura*, que cual una voz secreta parece invitar a precipitarse a quien, situado en alta y escarpada cumbre, experimenta mareo; o como, según la fábula antigua, el irresistible canto de las sirenas nace desde lo hondo para atraer hacia su remolino al navegante que pasa.

104. En sí, la unión de la voluntad universal con una voluntad particular en el hombre parece ya una contradicción, que resulta difícil conciliar, si no imposible. La *angustia de la vida* misma aleja al hombre del *centro* en que fue creado, pues éste, como la esencia más pura de toda voluntad, es fuego devorador para toda voluntad particular. Para poder vivir en él, el hombre debe sofocar toda particularidad, por lo cual es una tentación casi necesaria el salir de ésta a la periferia con el propósito de buscar en ella una paz para su *ipseidad*. De ahí la *necesidad universal del pecado y de la muerte* como extin-

102. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des *Heils*) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des *Hellsehens*, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen (als hierzu auserwählte Organe) fällt, *eine Zeit der Zeichen und Wunder*, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgte die *Krisis* in der *Turba gentium*, die den Grund der *alten Welt* überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine *zweite Schöpfung* möglich zu machen - eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das *lebendige Wort* als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der *jetzigen Zeit* fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d.h. als *actu* wirklich sich offenbart.

103. Es gibt daher ein *allgemeines*, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahinstrebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des *Eigenwillens* in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu *universalisiren*, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu *particularisiren* oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das *Uebercreatürliche* und erweckt in ihr die Lust zum *Creatürlichen*, wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen.

104. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die *Angst des Lebens* selbst treibt den Menschen aus dem *Centrum*, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner *Selbstheit* zu suchen. Daher die *allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes*, als des

ción real de la particularidad, merced a la cual toda voluntad humana debe pasar como por el fuego para purificarse. Prescindiendo de esta necesidad universal, el mal sigue siendo siempre *particular elección del hombre; el mal, como tal, no puede ser obra del fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa*. Ahora bien, ¿cómo se produce en el hombre individual la decisión para el mal o el bien? Esta cuestión está envuelta todavía en una total oscuridad y en verdad parece requerir una investigación especial.

5. LA ESENCIA DE LA LIBERTAD

105. Hasta ahora nos hemos fijado menos en la esencia *formal* de la libertad, aunque su intelección parece ir asociada a dificultades no menores que la explicación de su concepto *real*. En efecto, hay un concepto común de libertad, según el cual ésta se considera *una facultad completamente indeterminada* de querer, entre dos cosas contradictoriamente opuestas, una u otra, sin motivos determinantes, simplemente porque es querida; este concepto tiene por cierto a su favor la originaria indecisión del ser humano en la pura idea para sí; pero aplicada al acto individual, conduce a los mayores absurdos. Poder decidirse sin motivos determinantes por A o por -A, sería, en verdad, sólo un privilegio para obrar totalmente contra lo racional, y no distinguiría –precisamente del modo más excelente– al hombre del conocido asno de Buridán que, según la opinión de los paladines de ese concepto del *libre arbitrio*, tendría que morir de hambre si es puesto ante dos montones de heno, a igual distancia de él, del mismo tamaño y composición (porque carece de aquel privilegio del libre albedrío). La única prueba en favor de ese concepto consiste en invocar el hecho de que, por ejemplo, cada uno tiene el poder de extender o encoger ahora el brazo sin ningún motivo; pues si alguien dijera que lo extiende sólo para demostrar su libre albedrío, lo mismo podría hacer encogiéndolo. El interés por demostrar la proposición sólo podría determinar a hacer una de ambas cosas; en este caso, pues, el equilibrio es patente, etc.; siempre es una pésima argumentación la que llega a la conclusión de que no *existe* motivo determinante porque éste no es *conocido*; y realmente en este caso sería aplicable justo la inversa, puesto que en verdad cuando existe ignorancia, tanto más ciertamente tiene lugar el ser determinado. Lo principal es que ese concepto introduce una *contingencia* total de las distintas acciones, y en este sentido ha sido comparado muy adecuadamente con la fortuita desviación de los átomos que Epicuro ideó en la física con la misma intención, a saber, la de sustraerse al hado. Pero el azar es imposible, contradice tanto a la razón como a la necesaria unidad del todo; y si no puede salvarse la libertad sino invocando la total contingencia de las acciones, no hay modo de preservarla.

106. Se opone a ese sistema del *equilibrio* del libre albedrío –y desde luego con perfecta razón–, el determi-

wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit unerachtet bleibt das Böse immer die *eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld*. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

105. Wir haben überhaupt bis jetzt das *formelle* Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres *realen* Begriffs. Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in *ein völlig unbestimmtes Vermögen* gesetzt wird, von zwei kontradictorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder -A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Verteidiger dieses Begriffes der *Willkür* zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z.B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitem Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dieß ebensogut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich usw.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem *Nichtwissen* des bestimmenden Grundes auf das *Nichtdaseyn* schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmwerden statt. Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche *Zufälligkeit* der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten.

106. Es setzt sich diesem System des *Gleichgewichts* der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder

nismo (o predeterminismo, según Kant) que defiende la necesidad empírica de todas las acciones fundándose en que cada una de ellas está determinada por representaciones u otras causas situadas en un tiempo pasado y que en la acción misma ya no dependen de nosotros. Ambos sistemas responden al mismo punto de vista, con la sola particularidad de que si no hubiera otro superior, es indiscutible que el último merecería la preferencia. Los dos desconocen aquella necesidad superior, alejada igualmente tanto de la *contingencia* como de la *coacción* —o ser determinado exteriormente—, necesidad que más bien es *interna*, surgida de la esencia misma del agente. Y todas las correcciones que se quisieran aplicar al determinismo, por ejemplo, la de Leibniz —en el sentido de que las causas motrices sólo inclinan pero no determinan la voluntad—, de nada servirían en lo esencial.

107. Ha sido en realidad el *idealismo* el que elevó la doctrina de la libertad a aquel terreno que es el único en que puede comprenderse. En su virtud, *la esencia inteligible de toda cosa, y con preferencia del hombre, está fuera de toda relación causal, lo mismo que fuera de todo tiempo o por sobre todo tiempo*. De ahí que nunca pueda ser determinada por algo precedente, pues más bien es ella misma, a título de unidad absoluta, la que precede a todo cuanto es o deviene en ella, no tanto respecto al tiempo, sino al concepto; y esta unidad tiene que existir siempre total y completa para que en ella sean posibles la acción o determinación individuales.

108. Nosotros expresamos el concepto kantiano no exactamente con sus términos, sino como nosotros creemos que tendría que ser expresado para resultar comprensible. Mas si se acepta ese concepto, parece también lícito concluir lo siguiente: *la acción libre se sigue directamente de lo inteligible del hombre*; pero es por necesidad una acción determinada, por ejemplo —para citar lo que inmediatamente nos interesa—, una acción buena o mala. Pero no hay paso de lo absolutamente indeterminado a lo determinado. La afirmación de que la esencia inteligible debiera determinarse desde la pura indeterminabilidad, sin fundamento alguno, conduce de nuevo al anterior sistema de la *indiferencia* del libre albedrío. Para poder determinarse, tenía que estar determinada ya en sí, no ciertamente desde fuera —porque eso contradice su naturaleza—, ni tampoco desde dentro por cualquier necesidad simplemente empírica o contingente —pues todo eso (tanto lo psicológico como lo físico) está por debajo de ella—: antes bien ella misma, a título de esencia propia, es decir, su propia naturaleza, tendría que ser determinación para ella. No hay un universal indeterminado, sino determinadamente la esencia inteligible de este hombre. En modo alguno reza para tal determinabilidad la sentencia “*determinatio est negatio*”, en el sentido de que sea una sola cosa con la posición y el concepto de la esencia misma, o sea propiamente la esencia en la esencia. *De ahí que tan cierto como la esencia inteligible puede obrar de modo simplemente libre y absoluto, es también cierto que lo puede hacer de acuerdo con su propia naturaleza interna, o la acción sólo puede fluir de su interior conforme a la ley de identidad y con absoluta necesi-*

nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von *Zufall* als *Zwang* oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine *innere*, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z.B. die Leibnizische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inkliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

107. Ueberhaupt erst der *Idealismus* hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. *Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit*. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey.

108. Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. *Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen*. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z.B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang. Das etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der *Gleichgültigkeit* der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selber als sein Wesen, d.h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: “*Determinato est negatio*”, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. *Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute*

dad: y esa es la única y absoluta libertad, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y no es determinado por nada más, ni en su interior ni desde fuera.

109. Con este enfoque del problema por lo menos hemos ganado una cosa: alejar del acto individual lo absurdo de lo contingente. Por cierto, en toda perspectiva superior debe constar firmemente que la acción individual resulta de la necesidad interna del ser libre y por tanto con una necesidad, además, que no debe confundirse –como todavía sigue haciéndose– con la empírica, basada en la coacción (que en realidad es sólo contingencia encubierta). Pero ¿qué es entonces esa necesidad interna de la esencia misma? Ahí tenemos el punto en que es indispensable unir necesidad y libertad, si de algún modo son conciliables. Si esa esencia fuera un ser muerto, y con respecto al hombre algo simplemente dado a él, sólo podría resultar de ella la acción con necesidad y, por tanto, se suprimiría la posibilidad de imputación y toda libertad. Pero precisamente aquella necesidad interna es ella misma la libertad; y *la esencia del hombre es esencialmente su propio acto*; necesidad y libertad se hallan entrelazadas como una sola esencia que, contemplada solamente de uno u otro lado, aparece como la una o como la otra: en sí es libertad; formalmente necesidad.

110. El yo, decía Fichte, es su propio acto; la conciencia es autoposición; pero el yo no es cosa distinta de ésta, sino en verdad la autoposición misma. Pero esta conciencia, concibiéndola meramente como autocaptación o autoconocimiento del yo, no es siquiera lo primero; y presupone ya, como todo simple conocer, el ser propiamente dicho. Mas ese presunto ser anterior al conocimiento no es ser si no es igualmente conocimiento; es autoposición real, es un querer primario y fundamental que se transforma a sí mismo en algo y constituye el fundamento y base de toda esencialidad.

111. No obstante, en un sentido mucho más determinado que en éste tan general, valen aquellas verdades en relación directa con el hombre. Como vimos ya, el hombre es en la *creación originaria*, un *ser indecيدido* (lo cual puede exponerse míticamente como un estado de inocencia y beatitud inicial anterior a esta vida); sólo él mismo puede decidirse. Pero esta decisión no puede caer en el tiempo; cae fuera de todo tiempo y coincide, por tanto, con la primera creación (aunque como acto distinto de ella). El hombre, aunque nacido en el tiempo, fue creado, sin embargo, al comienzo de la creación (el centro). *El acto con que su vida se determina en el tiempo no pertenece al tiempo, sino a la eternidad*: no precede a la vida según el tiempo, sino a través del tiempo (sin ser arrebatada por él) a título de acto eterno por naturaleza. Mediante él alcanza la vida del hombre el comienzo de la creación; de ahí que gracias a él este principio, fuera también de lo creado, sea *libre* y a su vez *comienzo eterno*. Por inconcebible que esta idea pueda parecer al modo de pensar corriente, hay, sin embargo, en todo hombre un sentimiento coincidente con ella, como si él hubiera sido lo que es, ya antes de toda eternidad, y en

Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

109. Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dieß muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, *das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist.

110. Das Ich, sagte Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen - aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

111. Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der *ursprünglichen Schöpfung*, wie gezeigt, ein *unentschiedenes Wesen* (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag); nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. *Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an*: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, *frei* und selbst *ewiger Anfang* ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller

modo alguno que sólo hubiera llegado a serlo en el tiempo.

112. Así entonces, prescindiendo de la innegable necesidad de todas las acciones –y aunque cada cual, si presta atención a sí mismo, tiene que confesarse que en modo alguno es malo o bueno por contingencia o arbitrariamente–, el malo, por ejemplo, se considera, sin embargo, nada menos que constreñido (porque la coacción puede ser experimentada en el devenir, no en el ser), pero sus acciones se cumplen con voluntad, no contra su voluntad. El hecho de que Judas traicionara a Cristo no podía modificarlo ni él mismo ni otra criatura, y, no obstante, no traicionó a Cristo constreñido, sino voluntariamente y con plena libertad. Lo mismo ocurre con el bueno, que no es bueno por contingencia o arbitrariamente, y sin embargo está tan poco constreñido que, por el contrario, ninguna coacción, ni aun las puertas del infierno, serían capaces de debilitar su ánimo. En la conciencia, en tanto es mera autocaptación y es sólo ideal, no puede producirse, por cierto, aquel acto libre que se convierte en necesidad, pues éste es anterior tanto a la conciencia como a la esencia, y es lo que la *hace* conciencia; pero no por ello es un acto del cual no quede por doquiera conciencia al hombre; pues quien por disculparse quizá de una acción injusta dice: *yo soy así*, es por cierto consciente de que lo es por su culpa, por más que tenga razón al decir que le habría sido imposible obrar de otro modo. Como ocurre a menudo, un hombre manifiesta desde la infancia –en una época en que, considerándolo empíricamente, apenas podríamos atribuirle libertad y reflexión–, una tendencia al mal, de la cual es de prever que no responderá a ninguna educación ni enseñanza y que en lo sucesivo hará madurar realmente los malos frutos que ya pudimos prever en germen; y, no obstante, nadie pondrá en duda que puedan imputársele; y todos estarán convencidos de la culpa de ese hombre –como sólo podría suceder, aceptando que todas las acciones aisladas estaban en su poder–.

113. Este juicio universal acerca de una tendencia al mal, por su origen totalmente inconsciente y aun irresistible, apunta, a título de *actus* de libertad, a un acto, y por tanto a una vida anterior a esta vida, a condición sólo de que no se le conciba precisamente como precedente en el tiempo, pues lo inteligible está completamente fuera del tiempo. Porque en la *creación* hay la máxima concordancia y nada está tan separado y correlativo, como nosotros tenemos que exponerlo, sino que en lo anterior interviene ya también lo posterior y todo sucede al propio tiempo en un sólo *latido mágico*, de modo que el hombre que en ella aparece decidido y determinado, se captó ya en la primera creación como figura determinada y fue alumbrado como el que es desde la eternidad, pues por ese acto se determinó incluso el modo y cualidad de su *corporeidad*. Desde siempre, la supuesta contingencia de las acciones humanas en relación con la unidad del universo –esbozada con anterioridad en el entendimiento divino–, fue el máximo obstáculo en la doctrina de la libertad. De ahí la tesis de la *predestinación*, porque no podía

Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden.

112. Daher, unerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z.B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen tut. Daß Judas ein Verräter Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verriet er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht imstande wären, seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorgeht, es erst *macht*; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblichen; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: *so bin ich* nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte.

113. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Aktus der Freiheit weist auf eine That, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der *Schöpfung* der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem *magischen Schlage* zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner *Korporisation* bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die *Präsenz* Gottes noch die eigentliche *Fürscheidung* aufgegeben werden konnte, die

abandonar la *presciencia* de Dios ni la *providencia* propiamente dicha. Sus autores tuvieron la sensación de que las acciones del hombre tenían que estar determinadas desde la eternidad; mas no buscaron esa determinación en la acción eterna –coetánea de la creación, que forma la esencia misma del hombre–, sino en una decisión absoluta de Dios, esto es, por completo *infundada*, en virtud de la cual uno quedó predeterminado para la condenación y otro para la bienaventuranza, con lo cual suprimieron las raíces de la libertad. También nosotros sostenemos una *predestinación*, pero en un sentido muy distinto, que es el siguiente: *tal como el hombre obra aquí, así ha obrado desde la eternidad, y ya al principio de la creación*. Su obrar no *deviene*, al igual que él no *deviene* como ser moral, sino que es eterno por naturaleza. Así se descarta también aquella penosa cuestión tan a menudo oída: ¿por qué precisamente éste está destinado a obrar mal e inicua y, en cambio, aquél otro piadosa y justamente?, lo cual sugiere que el hombre no es ya en su comienzo acción y acto y que, en calidad de ser espiritual, *tiene un ser antes e independie de su voluntad*, cosa que, según hemos mostrado, es imposible.

114. Una vez que en la creación fue provocado universalmente el mal por reacción del fundamento respecto a la revelación, el hombre, desde la eternidad, se asió a la particularidad y al egoísmo, y todos los que nacen llevan en sí el tenebroso principio del mal, aunque ese mal no se eleve a su autoconciencia hasta después de producirse la oposición. Según el hombre es ahora, sólo desde ese principio tenebroso es posible que, por transmutación divina, se forme el bien como la luz. Este mal originario en el hombre –que sólo puede poner en duda quien superficialmente conozca al hombre en sí y fuera de sí–, es acto propio en su origen, aunque con respecto a la vida empírica actual sea del todo independiente de la libertad, y por eso únicamente pecado original; eso no puede decirse de aquel desorden de las fuerzas, sin duda alguna igualmente innegable, propagado por contagio después de haberse producido la desorganización, puesto que las pasiones en sí no son el mal, ni debemos luchar sólo con la carne y la sangre, sino con *un mal en nosotros y fuera de nosotros que es espíritu*.

115. Así pues, sólo aquel mal –acarreado por un acto propio, pero desde el nacimiento–, puede calificarse de *mal radical*, y es notable que Kant, que en teoría no se había elevado a un acto trascendental determinante de todo ser humano, fuera conducido –en investigaciones posteriores, por la simple observación fiel de los fenómenos del juicio moral–, a reconocer un fundamento, que él califica de *subjetivo*, de todas las acciones humanas, precedente a todo acto que cae bajo los sentidos, fundamento que además tiene que ser un *actus* de libertad; en cambio, Fichte, que en la especulación había captado el concepto de ese acto, en la doctrina moral volvió a entregarse al filantropismo reinante y sólo en la indolencia de la naturaleza humana quiso hallar aquel mal anterior a todo obrar empírico.

Annahme der *Prädestination*. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müßten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d.h. völlig *grundlosen*, Ratschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine *Prädestination*, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: *wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt*. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

114. Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Princip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Kontagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit *einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist*.

115. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das *radikale Böse* heißen, und bemerkenswert ist, wie Kant, der sich zu einer transszendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, *subjektiven*, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde; indes Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Spekulation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

116. Parece que sólo puede citarse contra esta opinión una razón: que ella excluye, por lo menos para esta vida, todo desvío del hombre del mal al bien y viceversa. Mas si lo que determina a dirigirse al bien es una ayuda humana o divina (ayuda necesita siempre el hombre), el hecho de que esa influencia sobre el buen espíritu sea permitida y de que no se cierre positivamente a él, se encuentra ya en aquella acción inicial, en virtud de la cual él es este hombre y no otro. De ahí que en aquel hombre en quien no se ha operado antes esa transmutación –sin haberse extinguido tampoco del todo el buen principio–, la voz interior de su idiosincrasia –que, con respecto a lo que él es actualmente, es su mejor esencia– jamás cese de incitarlo en este sentido; así como sólo a través de una verdadera y decisiva conversión halla la paz en su propio interior; y, como si ahora hubiera podido satisfacer por vez primera la idea inicial, se encuentra como reconciliado con su espíritu protector. Es cierto en la acepción más estricta que, *tal como el hombre está constituido en general, no es él mismo, sino el espíritu bueno o el malo el que actúa en él*; y, sin embargo, eso no perjudica en nada a la libertad, puesto que efectivamente el dejar-obrar-en-sí el principio bueno o malo es la consecuencia del acto inteligible por el que se determina su esencia y vida.

116. Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe - (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) - ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, *wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt*; und dennoch tut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Principis ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

6. APARICIÓN DEL MAL EN EL HOMBRE

117. De este modo, expuesto ya el comienzo y origen del mal hasta su realización en el hombre individual, parece que sólo nos queda describir su aparición en el hombre. *La posibilidad general del mal consiste, según hemos mostrado, en que el hombre, en lugar de hacer de su ipseidad la base, el órgano, se esfuerce más bien en elevarla a dominante y a omnivoluntad, y en convertir, por el contrario, en medio lo espiritual que hay en él.* Si en el hombre el principio oscuro de la ipseidad y de la voluntad particular está del todo penetrado por la luz y es uno con él, Dios como amor eterno y realmente existente es el nexo de las fuerzas que hay en él. Mas si los dos principios se hallan en discordia, otro espíritu se coloca en el lugar en que debería estar Dios; a saber, el *Dios invertido*; aquel ser movido a actualizarse por la revelación de Dios, ser que jamás logra llegar de la potencia al actus, que no es nunca, pero siempre quiere ser, y por eso, como la materia de los antiguos, no puede ser concebido como real (actualizado) por el entendimiento completo, sino sólo por una “falsa imaginación”, que es precisamente el pecado. Así es como él, por medio de representaciones ilusorias (pues como aún no es toma la apariencia del verdadero ser, como la serpiente los colores de la luz), procura atraer al hombre a lo carente de sentido, que es el único modo de que éste lo acepte y comprenda. De ahí que con razón se lo represente no ya

117. Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben. *Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann.* Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existierend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der *umgekehrte Gott* nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination - welche eben die Sünde ist - als wirklich erfaßt (aktualisirt) werden kann; weshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe

como enemigo de toda criatura (porque ésta sólo existe por el vínculo del amor) y sobre todo del hombre, sino también como *seductor* de éste, que en su imaginación lo induce al falso deseo y a la aceptación de lo que no es, en lo cual se ve ayudado por la propia mala inclinación del hombre, cuya vista, incapaz de resistir la contemplación del esplendor de lo divino y de la verdad, mira siempre hacia lo que no es.

118. Así, entonces, el principio del pecado es que el hombre pase del ser propiamente dicho al no-ser, de la verdad a la mentira, de la luz a las tinieblas, para devenir el fondo creador e imperar en todas las cosas con el poder del centro que tiene en sí; pues aun apartado del centro le queda siempre el sentimiento de haber sido todas las cosas: en Dios y con Dios; por esto aspira de nuevo a ello, pero por sí, y no donde él podría serlo, a saber: en Dios. Así surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se desprende del todo y de la unidad, se torna cada vez más indigente, más pobre, pero, en verdad por ello, más ávido, más hambriento, más insidioso. En el mal existe la siguiente contradicción que se devora a sí misma y es siempre aniquiladora: *aspira a devenir criatura para aniquilar precisamente el vínculo de lo creado*, y por la ambición de serlo todo, cae en el no-ser.

119. Por lo demás, el pecado manifiesto no llena de compasión, como simple debilidad e impotencia, sino de espanto y horror: sentimiento, mediante el cual es claro entonces que aquél aspira a quebrantar la palabra, a atacar el fundamento de la creación y a profanar el misterio. Más aún, eso debería hacerse patente, pues sólo en contraste con el pecado se revela aquel íntimo nexo de la dependencia de las cosas y la esencia de Dios, la que es anterior a toda existencia (todavía no atenuada por ella), y, por consiguiente, es espantoso. En efecto, Dios mismo instala este principio en la criatura y lo recubre con amor, convirtiéndolo en fundamento y, por decirlo así, en soporte de las esencias. Mas, quien lo vulnera por abuso de la voluntad particular elevada a existencia propia, para él y contra él, lo convierte en actual. Puesto que Dios no puede ser perturbado en su existencia, y menos aún anulado, entonces, en virtud de la necesaria correspondencia que existe entre Él y su base, precisamente aquel fulgor de vida que brilla aún en lo hondo de la oscuridad en todo hombre individual, se torna para el pecador fuego devorador, así como en el organismo vivo el miembro o sistema singular tan pronto se aparta del todo siente como fuego (=fiebre) la unidad y coordinación misma a que se opone, inflamándose por ardor interno.

120. Ya hemos observado cómo, por falsa presunción y en virtud de un conocimiento que se orienta a lo que no es, el espíritu del hombre se abre al espíritu de la mentira y de la falsedad, y pronto, fascinado por él, pierde la libertad inicial. De donde se sigue que, por el contrario, el verdadero bien sólo puede obtenerse por una *magia divina*, a saber: por la presencia directa del ente en la conciencia y en el conocimiento. *Un bien arbitrario resulta tan imposible como un mal arbitrario*. La verda-

beste) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als *Verführer* desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unermügend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, standzuhalten, immer auf das Nichtseyende hinblickt.

118. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyen, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyen fällt.

119. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes Innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbstseyen erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der nothwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegensezt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird.

120. Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntniß der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm faszinirt der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine *göttliche Magie* bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyen und der Erkenntniß. *Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses*. Die wahre Freiheit ist im

dera libertad coincide con una santa necesidad, como la que sentimos en el conocimiento esencial, ya que espíritu y corazón, unidos sólo por su propia ley, afirman voluntariamente lo que es necesario. Si el mal consiste en una discordia entre ambos principios, el bien sólo puede residir en una perfecta armonía entre ellos, y el vínculo que une a ambos tiene que ser divino, ya que son uno solo, no de modo condicionado, sino incondicionado y perfecto. De ahí que la relación entre ambos no pueda representarse como moralidad antajodiza de la criatura o procedente de la autodeterminación. El último concepto presupone que en sí no son uno solo, y ¿cómo pueden llegar a ser uno si no lo son?; además vuelve a llevar al absurdo sistema de la indiferencia del libre albedrío. La relación entre ambos principios es la de una sujeción del principio oscuro (de la ipseidad) a la luz.

121. Permítanos expresar esto por “religiosidad”, de acuerdo con el sentido originario de la palabra. No entendemos por eso lo que fue calificado así por una época enfermiza: meditación ociosa, barrunto piadoso o empeño en experimentar lo divino. Porque Dios es en nosotros el conocimiento claro o la luz espiritual misma, y sólo en ella se nos torna todo lo demás claro; bien lejos, pues, de que no deba ser clara por sí misma; y aquel en quien hay tal conocimiento, éste no le permite realmente estar ocioso u holgar. Este conocimiento es, cuando existe, cosa mucho más sustancial de lo que creen nuestros filósofos del sentimiento. Entendemos la religiosidad en la acepción originaria, práctica, de la palabra. Es *concienciación*, u obrar como uno sabe, sin contrariar en su obrar la luz del conocimiento. Un hombre para quien una forma de ser humana, física o psicológica, no es posible, pero sí la divina, es calificado de religioso, de concienciado en el supremo sentido de la palabra. No está concienciado aquel que, cuando se presenta el caso, necesita ponerse por delante el mandamiento del deber para decidirse a obrar bien por respeto al mismo. Ya según la significación de la palabra, la religiosidad no admite elección entre cosas opuestas, no admite un *aequilibrium arbitrii* (la ruina de toda moral), sino sólo la más elevada decisión para lo justo, sin elección alguna. La concienciación no se presenta necesariamente y siempre como entusiasmo o extraordinaria elevación sobre sí mismo, como cuando se ha abatido la presunción de una moralidad caprichosa, y se quisiera también hacer aparecer gustosamente otra forma de arrogancia, mucho peor aún. Esta puede presentarse de modo totalmente formal, en estricto cumplimiento del deber, mezclado incluso con el carácter de severidad y adustez, como en el alma de M. Catón, a quien un antiguo atribuye la interna y casi divina exigencia de obrar, diciendo que había sido el más semejante a la virtud, ya que nunca había actuado bien para obrar así (por respeto al mandamiento), sino porque no había podido obrar de otro modo. Ese rigor de carácter, como el rigor en la vida de la naturaleza, es el germen de donde por vez primera surge como floración la verdadera gracia y divinidad; pero la moralidad que pretende ser más egregia, que cree poder desdeñar ese núcleo, es una especie de flor estéril que no produce fruto.

Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind. Das Verhältniß beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich eins seyen; wie sollen sie aber eins werden, wenn sie es nicht sind? außerdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien ist das einer Gebundenheit des finstern Principis (der Selbstheit) an das Licht.

121. Es sey uns erlaubt, dies, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniß oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntniß ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig seyn oder feiern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meinen. Wir verstellen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist *Gewissenhaftigkeit*, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspreche. Einen Menschen, dem dieß nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein *aequilibrium arbitrii* (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erscheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus oder als außerordentliche Erhebung über sich selbst, wozu, wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüte hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüte gleich, die keine Frucht erzeugt.

122. Lo más elevado, en cuanto tal, no siempre es lo universalmente válido; y quien haya conocido el linaje de los voluptuosos espirituales –para quienes lo más elevado tanto de la ciencia como del sentimiento tiene que servir ciertamente para la más desenfadada impudicia espiritual y para volar sobre el llamado cumplimiento normal del deber–, ése tendrá claramente sus reservas a la hora de considerar esa posición como la suprema. Es de prever ya que, por la senda en que todos prefieren tener más un *alma bella* que un alma racional y ser llamados nobles antes que justos, la moral se reducirá al concepto universal del *gusto*, según el cual el vicio consistiría entonces en un gusto malo o corrompido.

123. Cuando en la intención más seria actúa energicamente su principio divino, en cuanto tal, la virtud se presenta como entusiasmo, como heroísmo (en la lucha contra el mal), como el libre y hermoso valor del hombre para obrar según Dios le enseña, sin que en el obrar se separe de lo que ha reconocido en el saber: como *fe*, no en el sentido de una credulidad considerada incluso como meritoria, o a la cual le falta algo para ser certidumbre –significado que se ha incorporado a esta palabra en el uso de las cosas corrientes–, sino en su acepción originaria como *confianza*, *esperanza* en lo divino, la cual excluye toda elección. Cuando, por fin, en la inquebrantable seriedad de la *intención*, que siempre se presupone, penetra un rayo de amor divino, se produce entonces la suprema transfiguración de la vida moral en *gracia* y *divina belleza*.

122. Das Höchste ist, eben darum weil es dieß ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine *schöne Seele* als eine vernünftige seyn, und lieber edel heißen als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des *Geschmacks* zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde.

123. Wenn in der ernstesten Gesinnung das göttliche Princip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem was er im Wissen erkannt hat; als *Glaube*, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht - eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat -, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als *Zutrauen*, *Zuversicht* auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der *Gesinnung*, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in *Anmuth* und *göttliche Schönheit*.

PARTE II: CÓMO SE COMPORTA DIOS RESPECTO A SU PROPIA REVELACIÓN

7. LIBERTAD Y NECESIDAD DE LA ACCIÓN DIVINA RESPECTO AL MAL

124. Hemos investigado ya en la medida de lo posible la génesis de la oposición de bien y mal y cómo ambos actúan compenetrados en la creación; pero nos queda aún el más delicado problema de toda esta investigación. Hasta ahora sólo hemos considerado a Dios como el ser que se revela a sí mismo. Mas, ¿cómo se comporta entonces a título de ser moral con referencia a esa revelación? ¿Es una acción que acontece con ciega e inconsciente necesidad o es un acto libre y consciente? Y si es así, ¿cómo se comporta Dios como ser moral respecto del mal, cuya posibilidad y realidad dependen de la autorrevelación? Si la quiso, quiso también el mal, y ¿cómo concuerda ese querer con la santidad y suprema perfección en él, o, empleando la expresión ordinaria: ¿cómo es posible justificar a Dios dada la existencia del mal?

124. Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Böses, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun soviel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

125. Es verdad que, según lo dicho, la cuestión provisional relativa a la libertad de Dios en la autorrevelación parece decidida, pues si Dios fuera una simple abstracción lógica, entonces todo debería seguirse de él con necesidad lógica, y él no sería, por decirlo así, nada más que la ley suprema de la cual todo emana, pero sin personalidad y conciencia de ello; sin embargo, nosotros hemos explicado a Dios como *unidad viva de fuerzas*; y si, según nuestra anterior explicación de la *personalidad*, ésta se funda en la unión de *un elemento autónomo con una base independiente de él*, de modo que éstos dos se compenentran totalmente y son un solo ser, entonces Dios es la máxima personalidad, gracias a que en él el principio ideal se une con el fundamento independiente (respecto a aquél), pues la *base* y el *existente* se unen por necesidad en él en una sola existencia absoluta. O también: si la unidad viva de ambos es espíritu, Dios, como vínculo absoluto de ellos es espíritu en la acepción eminente y absoluta. Esto es tan cierto que *sólo mediante el nexo de Dios con la naturaleza se funda en él la personalidad*, ya que, por el contrario, el Dios del idealismo puro, igual que el del realismo puro, es necesariamente un ser impersonal, de lo cual ofrecen las más claras pruebas el concepto de Fichte y de Spinoza.

126. Ahora bien, como hay en Dios un independiente fundamento de realidad y, por tanto, dos comienzos igualmente eternos de auto-revelación, es indispensable considerar también a Dios de acuerdo con su libertad respecto de ambos. El *primer comienzo* para la creación es el anhelo del *uno* de engendrarse a sí mismo, o la voluntad del fundamento. El *segundo comienzo* es la voluntad de amor con que se proclama la palabra en la naturaleza, y a través de la cual solamente Dios se hace personal. Por eso la voluntad de fundamento no puede ser libre en el sentido en que lo es la voluntad de amor. No es una voluntad consciente o asociada a la reflexión, aunque tampoco es en absoluto inconsciente ni se mueve por ciega necesidad mecánica; más bien, es de índole *intermedia*, como el apetito o el deseo, y comparable más bien al bello impulso de una naturaleza en formación, que aspira a desarrollarse, y cuyos movimientos interiores son involuntarios (no pueden dejar de omitirse), sin que, empero, se sienta forzada a realizarlos.

127. Pero la *voluntad de amor*, justo por ser tal, es sencillamente libre y consciente; la revelación que de ella se sigue es la acción y el hecho. Toda la *naturaleza* nos dice que ella en modo alguno existe en virtud de una mera necesidad geométrica; en ella no hay mera razón pura, sino personalidad y espíritu (al igual que nosotros distinguimos sin esfuerzo el autor que está lleno de razón del que está lleno de espíritu). De lo contrario, el *entendimiento geométrico* —que imperó durante largo tiempo— ya habría debido penetrarla totalmente, y su ídolo, las *leyes naturales*, universales y eternas habrían debido confirmarse más de lo que hasta ahora ha ocurrido, pues más bien tiene que reconocer a diario la relación irracional de la naturaleza con él. La *creación* no es un dato, sino un acto. No hay resultados partiendo de leyes universales; sino que Dios, es

125. Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorgehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als *lebendige Einheit von Kräften*; und wenn *Persönlichkeit* nach unserer früheren Erklärung auf der *Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis* beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Principis in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da *Basis* und *Existirendes* in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstände. So gewiß ist es, daß *nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist*, da im Gegentheile der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind.

126. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der *erste Anfang* zur Schöpfung ist die Sehnsucht des *Einen*, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der *zweite* ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich Mich kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern *mittlerer* Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte.

127. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der *Wille der Liebe*, eben weil er dieß ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze *Natur* sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der *geometrische Verstand*, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger *Naturgesetze* mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die *Schöpfung* ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d.h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der

decir la persona de Dios, es la ley universal, y to do cuanto acontece, sucede en virtud de la personalidad de Dios; no según una necesidad abstracta, que nosotros no podríamos soportar en el obrar, y menos aún Dios.

128. En la filosofía de Leibniz, a pesar de que en ella domina demasiado el espíritu de abstracción, uno de sus aspectos más satisfactorios es el reconocimiento de las *leyes naturales* como *moralmente necesarias*, en vez de geoméricamente necesarias, y tampoco como leyes arbitrarias. “He encontrado –dice Leibniz– que las leyes que en verdad cabe comprobar en la naturaleza no son absolutamente demostrables, lo cual, sin embargo, tampoco es necesario. Bien es cierto que pueden probarse de diferentes modos; pero siempre hay que presuponer algo que no es indispensable de modo totalmente geométrico. De donde surge que estas leyes sean la prueba de un ente supremo, inteligente y libre, contra el sistema de la necesidad absoluta. Ni son del todo necesarias (en aquel significado abstracto) ni absolutamente arbitrarias, sino que están en el medio como leyes que proceden de una sabiduría perfecta sobre todo”. La máxima apetencia del modo de exégesis dinámico no es otra que la reducción de las leyes naturales a sentimiento, espíritu y voluntad.

129. Para determinar la relación de Dios como ser moral con el mundo, no basta, sin embargo, el conocimiento general de la *libertad* en la creación; se pregunta, además, si el acto de la auto-revelación fue libre, en el sentido de que todas sus consecuencias habían sido previstas en Dios. También a esto hay que responder en sentido afirmativo, puesto que *la voluntad de revelación misma no sería viva si no se le opusiera otra voluntad que enraizara en el interior del ser*. Mas en ese mantenerse-en-sí surge una imagen reflexiva de todo cuanto de manera implícita está contenido en el ser en que Dios se realiza idealmente, o, lo que es igual, se reconoce a sí mismo de antemano en su realización. Por lo tanto, como *en Dios hay una tendencia contrapuesta a la voluntad de revelación*, es preciso que predomine el amor y bondad –o lo *communicativum sui*– para que exista revelación; y esto, la decisión, consuma por vez primera de modo adecuado el concepto de la misma como acto consciente y moralmente libre.

130. Prescindiendo de este concepto, y si bien la acción de la revelación es en Dios necesaria sólo moralmente, –o necesaria respecto a la bondad y al amor–, la idea de una *deliberación* de Dios consigo mismo, o de una elección entre varios mundos posibles, sigue estando desprovista de fundamento, siendo insostenible. Por el contrario, tan pronto se añade sólo la más clara determinación de una *necesidad moral*, resulta totalmente innegable la proposición siguiente: *que de la naturaleza divina se deduce todo con necesidad absoluta, que todo cuanto es posible en virtud de ella debe ser también real, y lo que no es real tiene que ser asimismo moralmente imposible*.

131. En modo alguno yerra el spinocismo por la afirmación de esa inquebrantable necesidad en Dios, sino por el hecho de que la tome de un modo no vivo e imper-

Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott.

128. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der *Naturgesetze* als *sittlich-*, nicht aber geometrisch-*nothwendiger*, und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. «Ich habe gefunden,» sagt Leibniz, «daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freien Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen». Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.

129. Um jedoch das Verhältniß Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der *Freiheit* in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgeesehen worden. Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn *es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände*; aber in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, *da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist*, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That.

130. Unerachtet dieses Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer *Beratschlagung* Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer *sittlichen Nothwendigkeit* hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: *daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß*.

131. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich

sonal; pues como ese sistema de lo absoluto aprehende sólo uno de los aspectos, a saber, el real, o hasta donde Dios sólo actúa en el fundamento, aquellas proposiciones conducen en definitiva a una necesidad ciega e irracional. Mas si Dios es por esencia amor y bondad, lo que en él es *moralmente necesario* se sigue también con una auténtica *necesidad metafísica*. Si para la perfecta libertad en Dios se requiriera la elección en su sentido más propio, entonces habría sido necesario ir aún más allá; pues sólo habría habido una perfecta libertad de elección a partir del instante en que Dios hubiese podido aun crear un mundo *menos perfecto* de lo que era posible según todas las condiciones. Y como nada hay tan absurdo que en alguna ocasión no se haya podido exponer también, hay quienes –y no sólo el rey Alfonso de Castilla, cuya reconocida frase se refería solamente al sistema de Tolomeo a la sazón en boga– afirmaron con toda seriedad: *Si Dios hubiese querido, habría podido crear un mundo mejor que éste*.

132. De esta manera también los argumentos contra la unidad de la posibilidad y realidad en Dios se tomaron del concepto totalmente *formal* de posibilidad, según el cual es posible todo lo que no se contradice. Por ejemplo, en la conocida objeción de que entonces todas las novelas ideadas con inteligencia tendrían que ser sucesos reales. Ni aún Spinoza tenía un concepto así tan simple y formal; para él, toda posibilidad vale sólo relativamente a la perfección divina, y es evidente que Leibniz adopta sólo ese concepto para deducir en Dios una elección y apartarse de esta suerte cuanto le es posible de Spinoza. “Dios elige –dice él– entre posibilidades, y por ello elige libremente, sin necesidad: pues si sólo hubiese un único posible, en tal caso no habría elección ni libertad”. Si para la libertad no se necesita más que semejante posibilidad vacía entonces puede concederse que formalmente, o sin contemplar la esencialidad divina, había, y hay aún, infinitas posibilidades; pero eso significa querer afirmar la libertad divina con un concepto que es falso en sí, y que sólo se da en nuestro entendimiento, mas no en Dios, en quien sin duda no se concibe que haga caso omiso de su esencia o de sus perfecciones.

133. Por lo que respecta a la pluralidad de mundos posibles, parece que una ausencia de orden en sí –similar al que según nuestra explicación es el movimiento originario del fundamento–, como una materia todavía no formada, aunque susceptible de adoptar todas las formas, haya de ofrecer, sin embargo, una infinitud de posibilidades, y si hubiera de fundarse en eso la posibilidad de varios mundos, sólo debería observar que de ahí no se deduce semejante posibilidad con relación a Dios, puesto que *el fundamento no puede llamarse Dios*, y Dios, según su perfección, sólo puede querer una sola cosa. Sin embargo, en modo alguno puede concebirse esa irregularidad como si no estuviera contenido en el fundamento el *arquetipo* del único mundo posible según la esencia de Dios, arquetipo que en la auténtica creación sólo se eleva *de la potencia al acto* por división, regulación de las fuerzas y exclusión del desorden que lo impi-

nimit. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift – nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm *sittlich-nothwendig* ist, mit einer wahrhaft *metaphysischen Nothwendigkeit*. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weitergegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine *weniger vollkommene Welt*, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können, wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst – nicht bloß wie von dem Kastillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeußerung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf – behauptet worden: *Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können*.

132. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz *formellen* Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z.B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm mir beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. «Gott wählt,» sagt er, «zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Nezessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre.» Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dieß heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann.

133. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regellooses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, *indem der Grund nicht Gott zu nennen ist*, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nach dem Grunde doch der *Urtypus* der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen *aus der Potenz zum Aktus* erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in

de u oscurece. Pero así como en el entendimiento divino mismo, en tanto sabiduría originaria, en la que Dios se realiza de manera ideal o como prototipo, sólo hay un Dios, así también sólo hay un mundo posible.

134. En el entendimiento divino *existe un sistema*, pero Dios mismo no es sistema, sino vida, y en ello se contiene también la respuesta a la cuestión por la cual se ha sentado esta premisa: por la posibilidad del mal respecto de Dios. Toda existencia exige una *condición* para convertirse en existencia real, es decir, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin esa condición, sólo que Él tiene tal condición en sí, no fuera de sí. Él no puede suprimir la condición, porque de lo contrario se suprimiría a sí mismo; únicamente puede dominarla con amor y subordinarla a su glorificación. También en Dios existiría un fundamento de oscuridad si Él no pudiera hacer suya la condición, ligarse a ella para hacerse uno y personalidad absoluta.

135. El hombre jamás llega a adueñarse de la *condición*, a pesar de que a ello aspira en el mal; ella sólo le es prestada, independiente de él; de donde su personalidad e ipseidad nunca pueda elevarse a *acto* perfecto. Aquí está la *tristeza* inherente a toda vida finita. Y aunque en Dios haya una condición por lo menos relativamente independiente, existe en Él mismo una fuente de tristeza: pero esta no llega nunca a ser realidad, sino que sólo sirve para la alegría eterna de la *superación*. De ahí el velo de *melancolía* que se proyecta sobre toda la naturaleza, la honda melancolía indestructible de toda vida. La alegría debe tener pena y la pena transformarse en alegría.

136. En consecuencia, lo que viene de la simple condición o del fundamento no procede de Dios, aun cuando sea necesario para la existencia de éste. Pero *tampoco puede afirmarse que el mal venga del fundamento*, o que la voluntad de Dios sea autor de aquél, puesto que el mal sólo logra surgir en la más íntima voluntad del corazón y nunca se consume sin un acto propio. La sollicitación del fundamento o la reacción contra lo supracreatural despierta sólo el placer respecto a lo creado o la voluntad particular, pero sólo la despierta para que exista un independiente fundamento del bien, y a fin de que pueda ser dominada y penetrada por éste; pues el *mal* no es la estimulada ipseidad en sí, sino la ipseidad misma en cuanto se ha soltado totalmente de su opuesto, la luz o voluntad universal.

137. Pero precisamente *esta separación del bien es por vez primera el pecado*. La ipseidad activada es indispensable para el vigor de la vida; sin ella sería muerte completa, un aletargamiento del bien, pues donde no hay lucha no hay vida. Sólo el despertar de la vida es voluntad de fundamento, no el mal inmediato y en sí. Si la voluntad del hombre encierra con el amor la ipseidad activada y la subordina a la luz como voluntad universal, sólo entonces surge por vez primera la bondad real, hecha perceptible gracias al vigor que se encuentra en aquélla. Por tanto, en el bien, la reacción del fundamento es una activación para el bien, en el mal una activación para el mal, como dice la Escritura: en los piadosos

uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

134. In dem göttlichen Verstande *ist ein System*, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine *Bedingung*, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände.

135. Der Mensch bekommt die *Bedingung* nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen *Aktus* erheben kann. Dieß ist die allem endlichen Leben anlebende *Traurigkeit*, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der *Ueberwindung* dient. Daher der Schleier der *Schwermuth*, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden.

136. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Gründe kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. *Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme*, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im Innersten Willen des eignen Herzens und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollizitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das *Böse*, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwissen, losgerissen hat.

137. Aber eben *dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde*. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes

eres piadoso, y en los pervertidos, pervertido. Un bien sin ipseidad eficiente es él mismo un bien ineficaz. Aquello mismo que se convierte en malo por voluntad de la criatura (cuando se desprende totalmente, a fin de ser para sí), es en sí mismo el bien cuando permanece absorbido por el bien y queda en el fundamento. *Sólo la ipseidad superada, o sea reconducida de la actividad a la potencialidad, es el bien*, y por la potencia, como dominada por el bien, subsiste también siempre en éste.

138. Si en el cuerpo no hubiera un elemento de frío, el calor no podría hacerse sensible. Es imposible concebir una fuerza atractiva y una fuerza repulsiva por sí, pues ¿en qué actuaría la fuerza repulsiva si la atractiva no le ofreciera un objeto, o en qué actuaría la atractiva si en sí misma no tuviera al propio tiempo algo que la rechazase? De ahí que *dialécticamente* sea muy justo decir: *el bien y el mal son lo mismo, sólo que vistos desde lados distintos*, o que el mal considerado en sí —es decir, en la raíz de su identidad— es el bien, como el bien, por el contrario, considerado en su escisión o no-identidad, es el mal. Por esta razón es asimismo perfectamente justa aquella frase que dice que quien no tiene en sí materia ni fuerza para el mal, es también incapaz para el bien, de lo cual hemos visto en nuestra época muchos ejemplos. Las pasiones, a las que nuestra moral negativa hace la guerra, son fuerzas que poseen —cada una en su propia índole— una raíz común con la virtud que les corresponde. El alma de todo odio es el amor; y en la ira más violenta se pone sólo de manifiesto la serenidad excitada y atacada en su centro más íntimo. En la medida apropiada y en equilibrio orgánico, son ellas la energía de la virtud misma y sus instrumentos directos. [...].

139. La excitación de la voluntad particular acontece sólo para que el amor encuentre en el hombre una materia o contraste en que realizarse. *En la medida en que la ipseidad es en su separación el principio del mal, el fundamento excita ciertamente el posible principio del mal, pero no el mal mismo, ni para el mal*. Mas tampoco esa excitación sucede por la libre voluntad de Dios, que en el fondo no se mueve según ésta o según su corazón, sino sólo según sus propiedades.

140. Por tanto, el que sostenga que Dios mismo quiso el mal, tiene que buscar la razón de su aserto en el hecho de la auto-revelación como creación, como, por lo demás, también a menudo se ha con siderado: esto es, que el que quiso el mundo debió querer también el mal. Mas Dios colocó en orden los productos desordenados del caos y proclamó su propia unidad eterna en la naturaleza, con lo cual obró en sentido contrario a las tinieblas y opuso al movimiento irregular del principio irracional la *palabra* como centro constante y eterna antorcha. Así pues, la voluntad de creación no fue directamente nada más que una voluntad de engendrar la luz, y por tanto el bien; mas en esa voluntad el mal no fue tenido en cuenta ni como medio siquiera, ni según dice Leibniz, como *conditio sine qua non* de la máxima perfección posible del mundo. No fue objeto de una resolución divina, ni mucho menos aún de una tolerancia.

ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. *Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute*, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen.

138. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher *dialektisch* ganz richtig gesagt wird: *Gut und Böses seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen*, oder, das Böse sey an sich d.h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgeregte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge. [...]

139. Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. *Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen*. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

140. Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Principals das *Wort* als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß.

141. Sin embargo, la pregunta de por qué Dios, que previó necesariamente que el mal se seguiría de la auto-revelación, por lo menos concomitantemente, *insistió en revelarse de algún modo*, no merece de hecho ser respondida; pues eso equivaldría a expresar que para que nada se opusiera al amor, era preferible que el amor no existiera, es decir, que lo absolutamente positivo debería sacrificarse a lo que sólo posee existencia en forma de opuesto, lo eterno a lo simplemente temporal. Ya hemos explicado que la *auto-revelación* en Dios no debe considerarse como hecho en absoluto arbitrario, sino como *moralmente necesario*, en el cual el amor y la bondad superaron la absoluta interioridad. Si, por lo tanto, Dios no se hubiese revelado a causa del mal, éste habría triunfado sobre el bien y el amor. El concepto leibniziano del mal como *conditio sine qua non* sólo puede aplicarse al fundamento, en tanto que éste excita la voluntad de la criatura (el posible principio del mal) como la *condición* según la cual únicamente puede realizarse la voluntad de amor. Ya hemos mostrado asimismo por qué Dios no rechazó o suprimió la voluntad del fundamento. Eso equivaldría a que Dios suprimiera la condición de su existencia, o sea, su personalidad propia. Por consiguiente, para que el mal no existiera, no debería existir Dios mismo.

142. Otra objeción que, empero, no afecta simplemente a esta opinión sino a toda metafísica, es la de que *aunque Dios no quiso el mal, sigue actuando en el pecador y le da la fuerza para realizarlo*. Formulando las necesarias distinciones, eso puede aceptarse perfectamente. El fundamento originario de la existencia actúa en el mal, como la salud sigue actuando en la enfermedad, y aun la vida más desordenada y falsa permanece y sigue moviéndose en Dios, en cuanto él es fundamento de la existencia. Pero esa vida lo siente como furia devoradora, y por atracción del fundamento mismo es puesta en tensión cada vez más alta contra la unidad, hasta la autoaniquilación y crisis final.

143. Después de todo esto nos resta siempre la pregunta: ¿termina el mal, y cómo? ¿Tiene en verdad la creación un propósito final, y, si así es, por qué no se alcanza éste directamente, por qué lo perfecto no existe ya desde el principio? No hay para eso otra contestación que la ya dada: porque *Dios es una vida, no simplemente un ser*. Mas toda vida tiene un destino y está sujeta a padecer y devenir. Por tal motivo, Dios también se sometió voluntariamente a esto, pues ya desde el principio, para hacerse personal, separó el mundo de la luz de las tinieblas. Sólo en el *devenir* se torna perceptible el *ser*. Evidentemente, en el ser no hay devenir, antes bien es puesto en éste de nuevo como eternidad; pero en el realizarse por oposición, hay por necesidad un devenir. *Sin el concepto de un Dios que sufra humanamente, común a todos los misterios y religiones espirituales de los tiempos primitivos, es incomprendible toda la historia*; aun las Escrituras distinguen varios períodos en la revelación y ponen en un futuro lejano la época en que Dios será todo en todo, esto es, se habrá realizado por completo.

141. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorsehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, *sich überhaupt nicht zu offenbaren*, verdient in der That keine Erwiderung. Denn dieß hieße ebensoviele als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d.h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-nothwendige Theil betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als *Bedingung* erzeuge, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dieß ebensoviele, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d.h. seine eigne Persönlichkeit, aufhebe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

142. Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, *wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe*, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrütteste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

143. Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil *Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn*. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden Unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das *Seyn* wird sich nur im *Werden* empfindlich. Im *Seyn* freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. *Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich*; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d.h. wo er ganz verwirklicht seyn wird.

144. El *primer período* de la creación es, como hemos indicado antes, el nacimiento de la luz. La luz o principio ideal es, a título de eterno antagonista del principio tenebroso, la *palabra* creadora, que redime del no-ser la vida escondida en el fundamento, elevándola de la potencia al acto. Por sobre la palabra se levanta el *espíritu*, y el espíritu es el primer ser que reúne el mundo tenebroso y el de la luz y subordina ambos principios a los fines de la realización y la personalidad. No obstante, contra esta unidad reacciona el *fundamento* y afirma la dualidad inicial, pero sólo para elevarse cada vez más hasta llegar por último a la separación del bien y del mal. La voluntad del fundamento debe permanecer en su libertad hasta que todo se cumpla y haya llegado a ser real. Si fuera sometido antes, el bien –junto con el mal– quedaría escondido en ella. Mas *el bien tiene que elevarse de las tinieblas a la actualidad para vivir con Dios imperecederamente; en cambio, el mal, ha de separarse del bien, para ser rechazado eternamente hacia el no-ser*. Esta es, en efecto, la intención final de la creación: que lo que no podía ser para sí, fuera para sí, elevándose desde las tinieblas, como de un fundamento independiente de Dios, a la existencia. De aquí la necesidad del nacimiento y de la muerte.

145. Dios pone las ideas –que estaban en él sin vida independiente– en la ipseidad y el no-ser, para que, al ser llamadas de ahí a la vida, apareciesen de nuevo en él como existentes independientemente. El fundamento, en consecuencia, logra en su libertad la separación y el juicio (crisis) y a la vez con ello la perfecta actualidad de Dios, puesto que el mal, al ser separado totalmente del bien, ya no existe como mal. Sólo podría obrar mediante el bien (mal usado) que, aun inconscientemente para él, había en él. En la vida sacaba aún ventaja de las fuerzas de la naturaleza exterior, con las que trató de crear, y todavía participaba indirectamente de la bondad de Dios. *Mas al morir se separa de todo bien y queda como apetito, como hambre y sed eterna de actualidad, pero no puede salir de la potencialidad*. Así, pues, su estado es un estado de no-ser, de constante consunción de la actividad, o de lo que en él tiende a ser activo. Así es que para la realización de la idea de una omnimoda perfección finita en modo alguno se necesite restablecer el mal en el bien (la restitución de todas las cosas), puesto que *el mal sólo es malo cuando va más allá de la potencialidad*; mas, reducido, al no-ser, o al estado de potencialidad, es lo que siempre debía ser: sólo base, lo sometido, y como tal ya no está en contradicción con la santidad ni con el amor de Dios.

146. De este modo, el *final de la revelación* se presenta cuando el mal es expulsado del bien y es declarado no-realidad total. Por el contrario, el bien elevado desde el fundamento se une en unidad eterna con el bien originario; los que surgen de las tinieblas a la luz se incorporan al principio ideal a modo de miembros de su cuerpo, en el cual aquél se realiza a la perfección y entonces es un ser totalmente personal. En tanto duró la dualidad inicial, dominó en el fundamento la palabra creadora, y

144. Die *erste Periode* der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Principis das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der *Geist* auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereinigt und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der *Grund* und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber *das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden*. Denn dieß ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes.

145. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen. Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (*Krisis*), und eben damit die vollkommene Aktualisirung Gottes, Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden *ist*, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. *Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können*. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); *denn das Böse ist nur böse, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht*; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reducirt, ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes.

146. Das *Ende der Offenbarung* ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der

ese período de la creación atraviesa todos los demás hasta el final. Pero si la dualidad es aniquilada por la división, tanto la palabra o principio ideal como el principio real –que llegó a formar uno sólo con él– se subordinan conjuntamente al espíritu, y éste como conciencia divina, vive de igual modo en ambos principios; al igual que las Escrituras dicen de Cristo: Tiene que regir hasta que ponga bajo sus pies a todos los enemigos. El último enemigo que se suprime es la *muerte* (pues ésta sólo era necesaria para la división; el bien debe perecer para separarse del mal, y éste para separarse del bien). Mas cuando todo le esté sometido, entonces también el Hijo quedará sometido a aquello que todo lo sometió a él, para que Dios sea todo en todo, pues ni siquiera el espíritu es lo supremo; es sólo el espíritu, o el aliento del amor. Mas *el amor es lo supremo*. Lo que era antes de que fuesen el fundamento y lo existente (como separados), aunque no aparecía todavía como amor, pero ¿cómo podríamos designarlo?

147. Aquí alcanzamos, por último, el punto supremo de toda la investigación. Hace tiempo que veníamos oyendo la pregunta: ¿para qué serviría aquella primera distinción entre la *esencia* en tanto que es *fundamento* y en tanto que ella *existe*? En efecto, o se carece de un *punto central* común para ambos, y entonces tenemos que declararnos por un *dualismo* absoluto; o hay tal punto central, y en tal caso ambos vuelven a coincidir en última instancia. Tenemos así una única esencia para todas las oposiciones, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal y todas las consecuencias absurdas en que tiene que ir a dar todo sistema racional, y que, en efecto, hace mucho que se han tornado patentes en semejante sistema.

148. Ya hemos indicado qué suponíamos en el primer aspecto: antes de todo *fundamento* y de todo *existente*, o sea, en particular antes de toda *dualidad*, tiene que existir un *ser*; y ¿cómo podríamos denominarlo sino *fundamento primigenio*, o mejor, *fundamento abisal*? Pues dado que precede a todas las oposiciones, éstas ni pueden distinguirse en él, ni existir de ningún modo. Por lo tanto no puede calificarse de *identidad*, sino sólo de *indiferencia* absoluta a ambos principios.

149. La mayoría de los que llegan a un punto de la indagación en que deben reconocer una desaparición de todas las oposiciones, olvidan que éstas han desaparecido en verdad y entonces vuelven a predicarlas, como tales, de la indiferencia, a pesar de que ésta sólo surgió para ellos por un cese total de aquéllas. *La indiferencia no es un resultado de las oposiciones*, ni éstas se hallan implícitamente en ella, sino que es una *esencia* peculiar separada de toda oposición: en ella se quiebran todas las oposiciones, una esencia que no es otra cosa que justamente el no-ser de las oposiciones y que, por consiguiente, no posee otro predicado que la carencia de predicado, sin que por eso sea una nada o un absurdo. Así pues, o bien ponen la indiferencia en el *fundamento abisal* que precede a todo fundamento, y en tal caso no tienen ni lo bueno ni lo malo –pues de momento dejaremos de lado

Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Princip sich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der *Tod* (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm Unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst Unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. *Die Liebe aber ist das Höchste*. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern - wie sollen wir es bezeichnen?

147. Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage; wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem *Wesen*, sofern es *Grund* ist und inwiefern es *existirt*? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen *Mittelpunkt*: dann müssen wir uns *für* den absoluten *Dualismus* erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein *Wesen* für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Böses und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem geraten muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

148. Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß vor allem *Grund* und vor allem *Existirenden*, also überhaupt vor aller *Dualität*, ein *Wesen* seyn; wie können wir es anders nennen als den *Urgrund* oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die *Identität*, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden.

149. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daß diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzlich Aufhören derselben entstanden war. *Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze*, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes *Wesen*, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden *Ungrund* wirklich die Indifferenz: so haben sie weder gut noch böses (denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Böses auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft

la cuestión de si es inadmisibles asentar en este criterio la oposición de bien y mal— y no pueden predicar de él una cosa ni otra, ni ambas a la vez; o bien afirman el bien y el mal, y entonces ponen de igual modo la dualidad y, por lo tanto, ya no postulan más el fundamento abisal o la indiferencia.

150. Para aclarar lo último diremos lo siguiente: lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, o como se llame a estos dos principios, nunca pueden predicarse del fundamento abisal *como oposiciones*. Esto no impide, sin embargo, que sean predicados de ella como *no-contrarios*, es decir, en disyunción y cada uno *por sí*, aunque con ello se establezca precisamente la dualidad (la verdadera *dualidad de los principios*). En el fundamento abisal, nada hay que lo impida, puesto que precisamente porque muestra hacia ambos una indiferencia total, resulta indiferente hacia ambos. Si él no fuera la absoluta identidad de ambos, sólo podría ser los dos *a un tiempo*; esto es, que los dos podrían predicarse de él como *oposiciones*, con lo cual volverían a ser uno solo. En consecuencia, la dualidad surge directamente del ‘ni una cosa ni otra’ o de la indiferencia (que es algo muy distinto de la oposición, si bien hasta ahora, no habiendo llegado a este punto de la investigación, tuvimos que emplear ambas como sinónimas). Y *sin* indiferencia, esto es, *sin* un fundamento abisal no existiría dualidad de principios. El fundamento abisal, por lo tanto, en vez de eliminar de nuevo la distinción, como se habría creído, más bien la sienta y corrobora. Lejos de que la distinción entre el *fundamento* y el *existente* sea simplemente lógica o se suscite sólo como expediente auxiliar, para terminar encontrándola finalmente ilegítima, se puso más bien de manifiesto que es una distinción muy real que sólo desde el punto de vista supremo se confirma debidamente y se comprende por completo.

151. Después de esta disquisición dialéctica, nos podemos explicar con perfecta claridad del modo siguiente. La *esencia* del *fundamento*, como la del *existente*, sólo puede ser lo anterior a todo fundamento, o sea lo absoluto considerado radicalmente, el *fundamento abisal*. Pero éste (según hemos de mostrar) no puede ser de otro modo que escindido en dos comienzos *igualmente* eternos, no que los tenga ambos *a un tiempo*, sino que en cada uno de ellos sea *del mismo modo*; es decir, que en cada uno de ellos sea el todo o esencia propia. Pero el fundamento abisal se divide en los dos principios a la vez eternos, justo para que los dos, que en él como tal no podrían ser al mismo tiempo, o ser uno solo, pasen a ser *uno por amor*; esto es, que sólo se divide para ser vida y amor y existencia personal. Pues el amor no está en la indiferencia ni allí donde se unen los opuestos que, para ser, necesitan unirse, sino que (expresando un giro ya repetido) es el *secreto del amor*, que une a los que podrían ser para sí y, sin embargo, no lo son ni pueden ser el uno sin el otro.

152. De manera que, como en el fundamento abisal se hace la dualidad, así se hace también el amor que une el existente (ideal) con el fundamento para existir. Pero el fundamento permanece libre e independiente de la pala-

ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) - und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Böses: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz.

150. Zur Erläuterung des letzten sey Folgendes gesagt! Reales und Ideale, Finsterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als *Nichtgegensätze*, d.h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche *Zweiheit der Principien*) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide *zugleich* seyn, d.h. beide müßten als *Gegensätze* von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder - Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und *ohne* Indifferenz, d.h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine *Zweiheit der Principien*. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhobe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloß logische, oder nur zur Aushilfe herbeigerufene und am Ende wieder als unecht zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

151. Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das *Wesen des Grundes*, wie das des *Existirenden*, kann nur das vor allem Gründe Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, *durch Liebe eins* werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dieß ist das *Geheimniß der Liebe*, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.

152. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen

bra hasta la división definitiva. Entonces se disuelve, como en el hombre se disuelve el deseo inicial cuando pasa a la claridad y se funda como esencia permanente, elevándose todo lo verdadero y bueno que hay en él a la clara conciencia; mas todo lo otro, a saber: lo falso y lo impuro, queda eternamente encerrado en las tinieblas, para subsistir como fundamento eternamente oscuro de la ipseidad, como *caput mortuum* de su propio proceso viviente y como potencia que nunca puede acceder al acto. Luego todo se somete al espíritu: en el espíritu, el existente es uno con el fundamento de la existencia; en él, ambos son realmente *al mismo tiempo*, o él es la identidad absoluta de ambos. Mas por encima del espíritu existe el inicial fundamento abisal, que ya no es indiferencia, pero tampoco identidad de ambos principios, sino la unidad que lo abarca todo y es igual frente a todo sin ser abarcada por nada: se trata de *bienhechuría*, libre de todo y que, empero, influye a través de todo; en una palabra: el amor que es todo en todo.

153. Por consiguiente, quien –como antes– quisiera decir: en este sistema hay un principio para todo, una misma esencia es la que impera en el fundamento oscuro de la naturaleza y en la claridad eterna, es uno y lo mismo lo que provoca la dureza y separación de las cosas y lo que produce la unidad y la apacibilidad, es lo mismo lo que domina con la voluntad de amor en el bien y con la voluntad de ira en el mal; quien eso dijere, aunque todo lo que afirma sea perfectamente cierto, no debe olvidar que *la esencia una, en sus dos distintos modos de acción, se divide realmente en dos esencias, y que en un modo es sólo fundamento de la existencia y en el otro mera esencia (y por lo tanto, es sólo ideal)*; además, que únicamente Dios como espíritu es la absoluta identidad de ambos principios, pero sólo es en tanto y por cuanto ambos están *subordinados* a su personalidad. Mas quien en el punto de vista supremo de esta opinión quisiera hallar una identidad absoluta del bien y del mal, mostraría su total ignorancia, pues *el bien y el mal en modo alguno constituyen una oposición originaria y menos que nada una dualidad*. Existe dualidad allí donde se oponen realmente dos esencias. Mas el mal no es una esencia, sino lo *inesencial* que sólo en la oposición es realidad, pero no en sí. Precisamente por esto, la identidad absoluta, el espíritu del amor, es también antes que el mal, porque éste sólo puede aparecer en oposición con él. Así es que tampoco pueda comprenderse por la identidad absoluta, sino que está eternamente excluido y expulsado de ella.

153. Por último, considerando que respecto de lo absoluto como tal desaparecen todas las oposiciones, se podría transigir con el que pretendiera calificar de *panteísmo* este sistema. Nosotros aceptamos que cada cual interprete a su manera la época y lo que hay en ella. El nombre no importa; lo que importa es la cosa. La vanidad de una polémica que partiendo de simples conceptos generales de sistemas filosóficos impugna uno determinado que sin duda puede tener muchos puntos de contacto con ellos y que ya por eso puede ser confundido con todos, pero que en cada punto tiene sus propias determinaciones, la vanidad de

Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtseyn erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsterniß beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als Caput mortuum seines Lebensprozesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide *zugleich*, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende *Wohlthun*, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.

153. Wer also (wie vorhin) sagen wollte: es sey in diesem System Ein Princip für alles, es sey ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch dieß nicht zu vergessen: daß das *Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal ist)*; ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit *unterworfen* sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem *Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden*. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein *Unwesen*, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoßen ist.

153. Wer endlich darum, weil in bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn. Wir lassen gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name tuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch schon mit allen verwechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt seine eigentümlichen Bestimmungen hat - die Eitelkeit

semejante polémica, ha sido aludida ya por nosotros en el preámbulo a este estudio. Así está dicho que un sistema enseña la inmanencia de las cosas en Dios; y, no obstante, por ejemplo, con respecto a nosotros, nada se dice con ello, a pesar de que es imposible afirmar que eso no sea verdad. En efecto, hemos mostrado hasta la saciedad que *todos los seres naturales tienen un mero ser en el fundamento, o en el anhelo inicial que todavía no llegó a una unidad con el entendimiento*, que, por lo tanto, respecto de Dios son simples entes periféricos.

154. Únicamente el *hombre* es en Dios, y gracias, en efecto, a este *ser-en-Dios* es capaz de libertad. Sólo él es un ser central y por eso tiene que permanecer en el centro. En él se crearon todas las cosas, así como sólo a través del hombre Dios acepta la naturaleza y la une a sí. La naturaleza es el primero o *antiguo testamento*, ya que las cosas están todavía fuera del centro y por lo tanto bajo la ley. El hombre es el comienzo de una *nueva alianza*, mediante la cual como mediador, él mismo está unido a Dios; Dios (después de la última separación) acepta también la naturaleza y la hace suya. El hombre es, pues, el *redentor de la naturaleza*, al cual se encaminan todos los arquetipos de ésta. La palabra que se cumple en el hombre está en la naturaleza como palabra oscura, profética (todavía no pronunciada totalmente). De ahí los *presagios* que en la naturaleza misma no tienen interpretación y sólo a través del hombre son explicados. De ahí surge la *finalidad universal de las causas*, la que, por tanto, sólo desde este punto de vista es comprensible.

155. Pues bien, al que desdeña todas estas determinaciones centrales o las pasa por alto, poco le cuesta refutar. Formular una crítica meramente histórica, es cosa cómoda. Para ello no se necesita exponer nada original y oriundo de sus propias fuentes [...]. Pero de este modo resultan inevitables premisas arbitrarias e indemostradas. Así, para demostrar que sólo hay dos maneras de explicar el mal –la *dualística*, según la cual se acepta un ser fundamental malo, con las modificaciones pertinentes, debajo del bueno o a su lado, y la *kabbalística*, según la cual el mal se explica por emanación y alejamiento– y que, en consecuencia, todo otro sistema debe suprimir la distinción entre el bien y el mal; *para probar eso, se exigiría nada menos que todo el poder de una filosofía hondamente meditada y desarrollada a fondo. En el sistema todo concepto tiene su lugar determinado, el único en que vale y que determina también su significación lo mismo que su limitación*. Pues bien, quien no penetra en lo interior, sino que se limita a sacar del contexto los conceptos más generales, ¿cómo puede juzgar rectamente el conjunto? Así, nosotros hemos expuesto el punto determinado del sistema en que el concepto de *indiferencia* es, sin duda, el único concepto posible de lo absoluto. Pero si se lo toma en general, se desvirtúa el conjunto, y entonces se deduce también que este sistema *suprime la personalidad del ser supremo*. Hasta ahora hemos callado ante ese reproche, que con frecuencia hemos oído, como ante otros, pero creemos que en este estudio hemos fijado el primer concepto claro de la indiferencia. En el *fundamen-*

einer solchen Polemik haben wir schon im Eingange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z.B. in bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in bezug auf Gott bloß periphere Wesen sind.

154. Nur der *Mensch* ist in Gott, und eben durch dieses *in-Gott-Seyn* der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder *alte Testament*, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des *neuen Bundes*, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der *Erlöser der Natur*, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die *Vorbedeutungen*, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird.

155. Wer nun alle diese Mittelbestimmungen ausläßt oder übersieht, der hat leicht zu widerlegen. Es ist um die bloß historische Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts selbst, aus eigenem Vermögen, hinzustellen [...]. Dabei sind aber willkürliche und unbewiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe - die *dualistische*, nach welcher ein böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modifikationen unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die *kabbalistische*, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird - und daß deshalb jedes andere System den Unterschied von Gut und Böses aufheben müsse; *um dieß zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordern. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt*. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der *Indifferenz* allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die *Personalität des höchsten Wesens aufhebe*. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem *Ungrund*

to abisal o indiferencia no hay, evidentemente, personalidad; mas ¿acaso el punto de partida es el todo? [...].

156. Pero vamos más lejos todavía y consideramos con el propio Lessing que la conversión de *verdades reveladas* en *verdades racionales* es absolutamente necesaria si se quiere que sirvan de ayuda para el género humano. Estamos convencidos asimismo de que para poner de manifiesto todo posible error (en los asuntos considerados espirituales) *basta perfectamente la razón*, y que para juzgar los sistemas filosóficos puede prescindirse totalmente del gesto de inquisidor. [...] Históricamente considerado, lo *sagrado* es tan originario como el *cristianismo*, y, aunque sólo resulte fundamento y base de lo superior, no se deriva de ninguna otra cosa.

157. Estas consideraciones nos conducen de nuevo a nuestro punto de partida [...]. Sólo en la *personalidad hay vida*; y toda personalidad descansa sobre un *fundamento oscuro*, que, por lo tanto, debe, sin duda, ser también fundamento del conocimiento. Pero sólo es el *entendimiento* el que desarrolla y eleva a acto lo oculto en ese fundamento, y que es meramente potencial. Esto sólo puede operarse por separación, es decir, mediante la ciencia y la dialéctica [...].

158. Es posible también que allí donde se trate de la verdad y del conocimiento, la ipseidad que sólo haya llegado al *sentimiento* no nos merezca confianza alguna. El sentimiento es excelso cuando permanece en el fundamento, mas no cuando se exhibe y pretende convertirse en esencia y dominar. [...].

159. La *razón* es en el hombre lo que según los místicos el *primum passivum* en Dios o la sabiduría inicial, en la cual están juntas y al propio tiempo separadas todas las cosas, formando todas una sola y, no obstante, siendo cada una libre a su modo. *No es actividad*, como el espíritu, ni *absoluta identidad* de ambos principios del conocimiento, sino la *indiferencia*; la medida y como si dijéramos el lugar universal de la verdad, la apacible morada en que se obtiene la sabiduría originaria, según la cual el *entendimiento*, como mirando al arquetipo, debe modelar. La *filosofía* recibe su nombre, por una parte, del amor, como universal principio generador de entusiasmo, y, por otra, de esta sabiduría originaria que es su verdadera finalidad.

160. Si se elimina de la *filosofía* el principio dialéctico, es decir el *entendimiento* selectivo, y por eso orgánicamente ordenador y configurador, a la par del *arquetipo*, según el cual se rige, de suerte que ya no tenga en sí misma medida ni regla; entonces no le quedará al fin y al cabo otro recurso que tratar de orientarse en sentido *histórico* y tomar como fuente y guía la tradición, a la cual ya se remitió antes con igual resultado.

161. Poseemos una revelación más antigua que cualquier otra escrita: la *naturaleza*. Esta contiene arquetipos que todavía no interpretó nadie, mientras que hace tiempo lograron cumplimiento e interpretación los de las revelaciones escritas. El *único verdadero sistema de la religión y de la ciencia* brillaría si el entendimiento accediera a esa revelación no escrita. [...].

oder der *Indifferenz* ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? [...].

156. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung *geoffenbarter Wahrheiten* in *Vernunftwahrheiten* für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Ebenso sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, *die Vernunft vollkommen hinreiche*, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey. [...] Das *Heiligthum* ist, historisch genommen, so ursprünglich als das *Christenthum* und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

157. Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. [...] Nur in der *Persönlichkeit ist Leben*; und alle Persönlichkeit ruht auf einem *dunkeln Grunde*, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß seyn muß. Aber nur der *Verstand* ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik.[...].

158. So kann auch, wo es sich um Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum *Gefühl* gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Gründe bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.

159. Die *Vernunft* ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie *ist nicht Thätigkeit*, wie der Geist, nicht *absolute Identität* beider Principien der Erkenntniß, sondern die *Indifferenz*; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der *Verstand* bilden soll. Die *Philosophie* hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

160. Wenn der *Philosophie* das dialektische Princip, d.h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, *Verstand*, zugleich mit dem *Urbild*, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich *historisch* zu orientiren sucht, und die *Ueberlieferung*, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt.

161. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die *Natur*. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das *einzig wahre System der Religion und Wissenschaft* würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre. [...].