

zismo ateista, un periódico que murió enseguida *Revista general de alemanes para alemanes* (1818) y una lección académica de contenido alegórico filosófico *Sobre las divinidades de Samotracia* (1815).

3. *Erlangen, Munich, Berlín.* Como profesor en Erlangen (1820-27) — volvió de nuevo al trabajo de la cátedra — y de 1827-41 en la nueva universidad de Munich, se limitó en oposición radical, a su actividad de escritor de su juventud, al trabajo de sus lecciones sobre filosofía general, introducción a la filosofía y filosofía de la revelación; penetrado de una callada envidia de su triunfante rival en Berlín, Hegel, que había llegado a ser la primera figura filosófica del tiempo. Sólo después de la muerte de éste se comenzó a dirigir la atención al casi olvidado Schelling. Y cuando la llamada izquierda de la escuela Hegeliana (v. § 62) comenzó a sacar del sistema del maestro, consecuencias muy radicales con respecto a los problemas religiosos, el creyente y romántico Federico Guillermo IV, hizo venir, después de su elevación al trono, al viejo filósofo a la capital de Prusia para «combatir a los dragones del panteísmo de Hegel, de la erudición superficial y de la ruína de la educación del hogar» (Federico Guillermo IV a Bunsen). Pero esto no tuvo éxito: la nueva generación no se satisfacía con la especulación romántica de Schelling. En Berlín se vió en él una especie de Mesías filosófico del que se esperaba la publicación definitiva de la nueva filosofía de la revelación. Schelling frustró totalmente estas esperanzas. El mismo, sólo publicó su lección inaugural del 11 de Noviembre de 1841 y se retiró, de la clase cuando su viejo enemigo el racionalista Paulus publicó bajo el título *La finalmente revelada, filosofía de la revelación* un cuaderno con notas tomadas de sus lecciones (con una crítica detallada y mordaz) y él, Schelling, no quedó bien en el proceso a que ello dió lugar. Ocupado con la ordenación de sus antiguos escritos y quizá, con la terminación de su último sistema, fué sorprendido por la muerte en los baños de Ragaz (Suiza oriental) el 20 de Agosto de 1854.

Schelling fué una naturaleza plurilateral y brillante pero le faltaba la disciplina rigurosa en el pensar lo que se revela en su estimación de la filosofía como producto de una disposición genial. Influidó hasta el entusiasmo por otros pensadores, transformando con su espíritu inquieto su doctrina fundamentalmente, (1) muestra, sin embargo, un intenso sentimiento de su propia personalidad que a veces se convierte en orgullo. A causa de esta transformación

(1) Según una hoja hallada recientemente entre los manuscritos inéditos de Hegel ha tenido ya presente a los 21 años el sistema total que realizó más tarde; v. *Rosenzpreig Das aelteste System program der deutschen Idealismus* (El más viejo programa sistemático del Idealismo alemán) Heidelberg 1917.

continua de su Filosofía, debe ser estudiada en sus diferentes épocas. Después de una coincidencia con el pensamiento de Fichte (1794-96) se presenta: I. Como Filosofía de la Naturaleza (1797-99) e Idealismo trascendental (1800). II. Sistema de la Identidad (1801 y siguientes). III. Doctrina de la libertad (1804-12). IV. Teosofía (1812 y siguientes). Para la introducción en el pensamiento de Schelling es lo más apropiado el escrito popular de 1803 (véase páginas 246 y 252).

§ 51. **Primer y segundo período: Filosofía natural, idealismo trascendental y sistema de la identidad (de 1794 hasta alrededor de 1804).**

1. *Comienzos* (1794-96). En su primer escrito, compuesto en 1794 y 1795, *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*. Se halla dentro de las ideas filosóficas de Fichte. El verdadero principio de la filosofía es para él, el Yo absoluto que produce por sí mismo el mundo entero de los objetos. Igualmente sostienen las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1796) el parecer de que sólo hay dos puntos de vista filosóficos consecuentes: Spinoza y Kant-Fichte; es preciso elegir entre ellos. Pero pronto no le satisfizo la mera filosofía de la «subjetividad» de Fichte. Este había descuidado la naturaleza como objeto filosófico y la había considerado casi solo como un límite o a lo más como un medio de la personalidad humana. Y puesto que Kant había dado solamente los principios metafísicos de la ciencia natural, intenta Schelling ser el continuador de ambos y llenar la gran laguna existente entre la materia de Kant y los organismos, con «una física especulativa», con una:

2. *Filosofía natural* (1797-99)

la época parecía exigir esto. Precisamente en el último decenio del siglo XVIII se habían hecho progresos en el dominio de la ciencia natural. Galvani había descubierto la electricidad animal, Lavoisier, el fundador de la química moderna, había suplantado la antigua teoría flogística por la de la oxidación y había hallado la composición del aire y del agua y el escocés John Brown había expuesto en su *Elementa Medicinæ* una nueva teoría de la irritabilidad en la que se funda toda vida, teoría que fué desarrollada por la escuela médica de Bamberg. En particular puede citarse como precursor de Schelling, su compatriota el naturalista suabio Kielmeyer influido por Kant y Herder, el cual en su discurso *Sobre las relaciones de las fuerzas orgánicas* (1793), había concebido la vida del individuo y de la naturaleza como un proceso evolutivo con los tres grados de

la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción que indican todos la existencia de una fuerza fundamental.

El inquieto espíritu de Schelling fué agitado por estos nuevos descubrimientos e ideas. ¿Qué relaciones existen entre los fenómenos orgánicos y entre éstos y los inorgánicos? ¿Cómo puede la medicina llegar a ser una ciencia? La explicación mecánico matemática de la naturaleza no le satisfacía, como tampoco a Goethe, sino que le repugnaba. Todo en él tendía a una concepción vital de la naturaleza. El principio realmente fecundo de la filosofía de la naturaleza de Schelling, y como tal reconocido hasta por enemigos filosóficos como Fries, es el considerar a la naturaleza como un gran organismo, el intentar comprenderla como un sistema coherente. Introduce así, como ya lo hizo Kant, la teleología en la naturaleza pero no como el último con una intención metódica, a manera de idea regulativa. Su física es realmente una física especulativa. Las lagunas existentes en el conocimiento de la naturaleza de entonces, no vacila Schelling en llenarlas con hipótesis frecuentemente fecundas pero también frecuentemente erróneas. En lugar de experimentos prácticos aparecen muchas veces experimentos mentales. Tanto sus obras como las de sus partidarios se hallan llenas de ocurrencias ingeniosas y de fantasías. Las ideas capitales de su filosofía natural son las siguientes:

La naturaleza sólo puede comprenderse considerándola análoga a nosotros mismos, es decir, como trayendo en sí el sello del espíritu. «El sistema de la naturaleza es al mismo tiempo el sistema del espíritu». Y ciertamente es un magnífico sistema evolutivo cuyo eslabón supremo lo constituye la conciencia. La materia es espíritu latente, inteligencia no madurada. La evolución reposa sobre la duplicidad de fuerzas opuestas, desdoblamiento de la unidad que aspira a una nueva unificación; polos diferentes se atraen. «Es un primer principio de una filosofía de la naturaleza el partir en toda la naturaleza de la polaridad y dualismo». En lo que no se ha de entender «polo» como concepto físico sino como principio universal natural. Así constituyen la extensión y la atracción la esencia de la materia; en la actuación conjunta de la positividad y la negatividad reposa la electricidad (compárese con Volta cuyo descubrimiento ciertamente tuvo lugar después de la primera edición de *Las ideas para una filosofía de la naturaleza* de Schelling) en la de los ácidos y alcalis la química (Lavoisier) en la irritabilidad y excitación (Brown) o en las tres fuerzas fundamentales de Kiehmeyer, la vida, de la subjectividad y la objectividad nace la conciencia (Fichte). Así construyó Schelling la naturaleza desde su interior en lugar de seguir el procedimiento de una investigación natural «ciega o

empíricas de Boyle y de Newton que él estimaba tan poco; la esencia interna de la naturaleza de la que Kant y Goethe mismo se burlaban es para él lo capital. En lugar del trabajo científico paciente, empleaba interpretaciones simbólicas y construcciones especulativas que no le parecían siquiera necesitar de una comprobación empírica.

Añadimos a estos rasgos generales algunas notas sobre cada uno de los escritos. En su primer trabajo sobre filosofía natural, las *Ideas* (§ 50), se apoya Schelling para sus afirmaciones, en el idealismo trascendental de Kant y de Fichte. Las fuerzas fundamentales del proceso dinámico de la naturaleza son las de atracción y repulsión de Kant, la infinita y la limitiva de Fichte. En el segundo escrito *Del alma del mundo* (1798) al contrario, desaparece esta relación con Kant y Fichte. La vida es una continua lucha de fuerzas y su equilibrio organizado y al mismo tiempo la unidad de que aquellas nacen, es el alma del mundo. De un éter y principio positivo y el oxígeno como negativo, surge primeramente la luz; de su enlace con los cuerpos se origina el color así como el calor en los cuerpos opacos y la electricidad. Considera Schelling como el «fenómeno primitivo» de la polaridad, una fuerza magnética que atraviesa el universo entero. De lo inorgánico surge en una serie de grados la vida orgánica de las plantas que desprenden el oxígeno (proceso de desoxidación) y la de los animales que respiran el oxígeno (proceso de oxidación). A la hipótesis mecánica del origen del mundo quiere contraponer una orgánica que se basa en la expansión y contracción de la materia primordial. Los escritos del año 1799 (el *Primer proyecto, etc.* y una introducción para éste) desarrollan detalladamente el sistema de la actividad productiva y de las oposiciones en la naturaleza, (véase más adelante) aprovechando las teorías de Brown y Kielmeyer. Todo individuo, por ejemplo, es un ensayo fracasado de la naturaleza para realizar lo absoluto. La diferencia de sexos, se considera como una detención del impulso creador y cosas análogas.

3. *Idealismo trascendental* (1800). Ahora debía ser la filosofía de la naturaleza sólo una parte del sistema y así a los 25 años publicó un nuevo libro (1800), *El sistema del idealismo trascendental*, en el que quiere exponer todas las partes de la filosofía en una continuidad y la filosofía entera como historia progresiva de la autoconciencia y que por lo tanto ha sido su obra más pensada y más clara. En ella no parte de la naturaleza (el objeto) sino aún, al modo de Fichte, del Yo (sujeto) que mediante su «intuición intelectual» puede comprender su propia actividad, desde la sensación pasando por la intuición, la reflexión y el juicio hasta

la voluntad. Solamente por la última actuamos nosotros conscientemente y el mundo se nos hace objetivo. En la parte teórica se incluye la filosofía de la naturaleza, considerando las potencias de ésta al mismo tiempo, como momentos en la historia de la autoconciencia. La parte práctica es en lo esencial una filosofía de la historia de matices religiosos; la historia es la revelación de lo absoluto a saber, de la armonía del sujeto-objeto, de consciente-inconsciente; un sistema de la providencia que en un comienzo sólo aparece como destino y naturaleza. La verdadera armonía del espíritu práctico y teórico—esto lo ha aprendido Schelling de la *Critica del juicio* de Kant—se realiza solamente en el arte. La filosofía y la poesía alcanzan lo último y supremo, aquélla en el pensar, esta en la intuición estética. La filosofía del arte es por consiguiente la coronación de toda filosofía; pues nos revela lo «más santo en lo que en una unidad íntima y originaria, como una llama, arde lo que existe separado en la naturaleza y la historia y lo que debe hallarse distanciado en la vida y en la acción lo mismo que en el pensar».

4. *El sistema de la identidad* (1801-1803). El *Sistema de la identidad* o la *Filosofía de lo absoluto* existía ya en germen en los anteriores estadios de la filosofía de Schelling, pero se presenta como principio independiente por primera vez, en la *Exposición de mi sistema* (1801). Más allá de la conciencia y la naturaleza, del sujeto y el objeto, se halla el absoluto como «indiferencia total del sujeto y objeto» o «identidad absoluta» de lo ideal y lo real. La doctrina de Fichte era sólo filosofía de la reflexión e idealismo subjetivo, mientras que por el nuevo idealismo objetivo de Schelling, «todo dualismo debe ser para siempre aniquilado y todo debe convertirse absolutamente en unidad». Con esto se aproxima a Spinoza cuyo método geométrico con sus axiomas, teoremas, pruebas y escolios copia su nuevo libro. El absoluto es idéntico con la razón eterna y una, igual a sí misma, iluminándose a sí misma idéntica ($A = A$), el mundo es sólo el fundamento de su autoregulación, la condición bajo la cual entra en actividad la total indiferencia y pasa a la diferencia cuantitativa. Pues al desarrollarse ahora lo absoluto en una serie infinita de potencias ($A = A^1, A^2, A^3$, etcétera), posee el predominio tan pronto el polo subjetivo (el espíritu) como el objetivo (la naturaleza). No exponemos con más detalle la derivación ingeniosa y al mismo tiempo fantástica de las diversas potencias de la naturaleza ($A^1 =$ gravedad, $A^2 =$ luz, $A^3 =$ organismo). La obra no llega hasta la exposición de la serie ideal (de la verdad, bondad y hermosura) pues cesa ya en el comienzo del «organismo».

El diálogo *Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas*

(1802) desarrolla las mismas ideas pero de un modo más poético. Al absoluto se designa ya aquí con el nombre de Dios; como oposición primordial aparece la de lo finito e infinito. Las cuatro concepciones unilaterales del absoluto son: el materialismo, el intelectualismo, el realismo, el idealismo, a las que Bruno-Schelling opone como la verdadera su «Ideal-Realismo». En el mismo año publicó el escrito que pertenece al mismo ciclo de ideas: *Otras exposiciones del sistema de Filosofía*.

Las lecciones sobre el método del estudio académico (1803) que pertenecen al mismo período son uno de los escritos más claros y atractivos de Schelling y como ya se dijo, es el más apropiado para servir de introducción a los principios, en el sistema de Schelling. También aquí se considera el conocimiento del absoluto como el conocimiento fundamental con el que debe comenzar toda filosofía y que finalmente lleva a la identidad consigo mismo y en consecuencia a una vida feliz. El camino para llegar a él es la intuición intelectual; ésta exige poesía, es decir, facultad creadora. A lo que aspira Schelling no es a una filosofía analítica o formal sino a una filosofía especulativa. Toda filosofía excepto la de Spinoza y la de Schelling, es subjetiva y dualista. No existe ninguna distinción crítica de los diversos dominios de la conciencia. En la ciencia «suprema» «todo es uno» la naturaleza = Dios, la ciencia = arte, la religión = poesía; así se anuncia a nosotros la fórmula romántica del mundo. Después se estudian las diversas disciplinas académicas. La teología expone objetivamente el punto absoluto de indiferencia, la ciencia natural y la medicina representan el lado real de la filosofía y la historia y el derecho el lado ideal. La tarea de la ciencia no es la experiencia árida, sino la construcción, partiendo de «puntos de vista supremos», de la religión, de la historia, del estado, es más, de la materia, de la luz y de la gravedad. El fin primero y necesario de toda filosofía es: comprender el nacimiento de todas las cosas de Dios o del absoluto.

§ 52. Forma última (teosófica) de la filosofía de Schelling.

Continuadores y partidarios de la misma.—Fr. Krause.

1. *Filosofía de la religión y doctrina de la «libertad»* (1804-12). Con el sistema panteísta, Schellingano- de la identidad, en rigor, era incompatible la religión; así pensaban una serie de amigos y enemigos suyos. Pero Schelling quiso unir en su escrito titulado *Filosofía y Religión* (1804) ambas cosas lo que solamente le fué posible por una modificación de su ya antes expuesto sistema. ¿Cómo se ha de explicar el hecho religioso fundamental de la imper-

fección y el mal? Por un apartamiento de Dios o del absoluto cuya posibilidad se halla en el concepto de la libertad. Así nace en la finitud de la naturaleza, en el nexo causal externo, una imagen del absoluto que alcanza su máximo alejamiento de Dios en la Voidad que constituye a la vez el primer momento de la vuelta a él. «Sólo sobre el abismo puede hallarse un camino que conduce al cielo» y esto lo mismo en el individuo que en la humanidad. La Historia Universal se divide en dos grandes períodos: 1.º uno centrífugo. 2.º y otro centrípeto, — la «Iliada» y la «Odisea» del espíritu. Pues el hombre existía en un principio perfecto, bajo el influjo de naturalezas superiores (edad de oro), cayó por su propia culpa y tendrá que elevarse paulatinamente al reino del espíritu; lo que ya se sabe después de estudiar la historia del Neoplatonismo y la Mística cristiana, así pues ninguna idea nueva. — La verdadera religión puede sólo ser esotérica, como misterio.

En su escrito de 1809 (véase antes) indaga Schelling «la esencia de la libertad humana». En él se ve aún más claramente el influjo teosófico y místico (en particular de Böhme). La libertad en sí significa = existir en Dios. La libertad humana, el poder de elegir el mal, se funda en aquella en Dios, en lo que no es él mismo sino voluntad oscura, inconsciente e irracional, es decir, la «Naturaleza en Dios» que se revela después en la voluntad individual de la criatura, en oposición a la voluntad universal. La verdadera introducción en la filosofía de la Naturaleza es la teosofía. Por lo demás es, apesar de esto, el mal obra y culpa propia del hombre y nace de su «carácter inteligible», es decir, de su «voluntad predestinada primitiva y fundamental». Pero junto a esto existe en él, el buen principio (del espíritu divino) que él puede dejar actuar en sí. Religiosidad = Conciencia = Moralidad, es sumisión a la voluntad divina universal. De la unidad sin opuestos, del primer fundamento, surge toda la realidad y después de haber aniquilado todas las oposiciones, vuelve toda ella a la unidad sin opuestos en la personalidad absoluta o amor de Dios.

2. *Teosofía* (1812 y siguientes). Otras explicaciones relativas a su nuevo punto de vista, se hallan en la *Respuesta a Eschenmayer* y en el apasionado escrito polémico contra Jacobi, ambos del año 1812. Contra «el crimen literario» del último, dirige Schelling sus críticas más duras. El pensamiento capital del escrito es «la evolución de Dios partiendo de sí mismo». Contra la objeción de naturalismo de Jacobi y de la calumnia intencional de ateísmo, intenta Schelling demostrar, que el concepto de un Dios personal que favorece el teísmo no es posible sin una autoevolución de Dios y esta a su vez sin aquella «natura-

leza en Dios» de Böhme. Aún más místico es su escrito póstumo compuesto en 1811: *Las edades del mundo*. Por esto se entienden las edades «divinas», a saber: la revelación de Dios anterior a la creación del mundo, la revelación en este mundo y en el tiempo que vendrá después de él. El tomo 1.º, el único publicado, trata sólo de la existencia de Dios anterior al mundo, en sus diferentes «potencias». Como un suplemento a las edades del mundo, no publicadas apareció en 1815 el discurso: *Los Dioses de Samotracia*. Schelling, halla coincidencias entre sus construcciones teosóficas y la doctrina fenicia de los Kabira, así como en los cultos secretos de los griegos antiguos. Nostalgia, impulso originario hacia el ser, fué el fundamento de la creación. La revelación de la naturaleza divina sucede en la religión natural o mitológica, la de su personalidad en la religión revelada. La última y suprema filosofía, a saber, la filosofía de la religión, se divide, por consiguiente, en: 1. Filosofía de la mitología; 2. Filosofía de la revelación.

El fundamento absoluto del mundo, es irracional. Por eso sólo puede ser negativa tan sólo una filosofía de lo finito, como el racionalismo de Hegel o también el sistema de la identidad de Schelling mismo. Frente a esto intenta la última filosofía de Schelling o la «positiva» bosquejar aquella revelación del absoluto en el desarrollo de la mitología y de la revelación. Por lo tanto, es en su primera parte, una especie de filosofía de la mitología pagana, y en la segunda una filosofía del Cristianismo (I, § 52). Ambas partes manejan de un modo arbitrario los hechos históricos; éstos sólo han de servir a los fines de las construcciones especulativas. Un pensador tan equilibrado como Zeller (1), juzga ésto como sigue: «Una escolástica abstrusa, confusa, rica en palabras, una mezcla indefinida de ideas especulativas teosóficas tomadas en lo capital de su filosofía anterior, pasajes de la Biblia interpretados arbitrariamente y dogmas de la iglesia».

3. Pensadores próximos Schelling:

a) *Románticos*. No pudo formarse una escuela filosófica de Schelling cuya filosofía se hallaba en constante cambio. Sólo pocos, como el profesor de Wurzburg, Klein, se declararon partidarios estrictos suyos, es decir, de su primera filosofía. Mucho más numerosos son los pensadores próximos a él e influenciados por él. En relación más o menos estrecha con él, el verdadero filósofo del romanticismo, se halla aquella corriente espiritual que en la vida estética, religiosa, literaria y política del tiempo en todo Europa, tuvo tanto influjo: la llamada Escuela romántica (v. § 50). Pero aunque la

(1) *Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Historia de la Filosofía alemana desde Leibniz), 2.ª ed. pág. 561.

mayor parte de los románticos han hablado ocasionalmente de filosofía, su influjo en la evolución filosófica ha sido relativamente escaso; hasta el más importante como teórico entre ellos, Federico Schlegel, un hombre de talento pero en realidad improductivo y que hemos hallado entre los discípulos de Fichte, tuvo poca influencia. Como Schelling, desde el punto de vista de la genialidad, no estimaba la filosofía de la reflexión del entendimiento. Fué aún más lejos; no rechazó meramente la ley «sin espíritu» sino también la moral «convencional» para después pasar repentinamente del cinismo reflexivo de su conocida *Lucinda* (1799) a un misticismo religioso que algunos años más tarde le entregó en brazos de la iglesia redentora (1808). Tuvo el mérito de haber determinado la esencia del principio romántico en oposición al clásico, considerando aquél como el juego infinito de la fantasía con sus propios productos o la «ironía» y haber considerado como su centro la personalidad individual. Más tarde exigió al contrario un método riguroso para la filosofía, análogo al de Hegel, el de la «triplicidad», que a través de las contradicciones obtenía una unidad superior. Su *Filosofía de la vida* (1828) y su *Filosofía de la historia* (1829), tienen un matiz místico religioso (1). Todavía menos valor filosófico tienen las fantasías alegóricas de Novalis (Hardenberg) tan editado y estudiado modernamente. Más importante es Solger (1780-1819) al menos como estético que en su «*Erwin*» profundizó y amplió el concepto de la ironía de Schlegel y enlazando el punto de vista artístico con el religioso, describe la tragedia de lo hermoso sobre la tierra, con su esplendor y al mismo tiempo con su insignificancia.

b) *Filósofos de la naturaleza*. Schelling influyó sobre todo con su filosofía de la naturaleza sobre sus contemporáneos. Influidos por ella fueron Eschenmayer, Steffens, Schubert, Oken entre otros. Eschenmayer exigía ya, pronto (1803) como Schelling, el paso de la filosofía a la «no filosofía» o la creencia; terminó creyendo en los espíritus y en los demonios. El noruego Enrique Steffens (1773-1845), geólogo de profesión pero educado en la lectura de Lessing, Goethe y Spinoza, intentó dar una base científica sólida a las ideas de Schelling en sus *Contribuciones para la historia natural interna de la tierra* (1801). Su idea directora es una grandiosa historia de la evolución de la naturaleza desde el sistema solar hasta su fin capital, el desarrollo de la individualidad en el hombre, al que dedica una parte fisiológica y otra psicológica. Más tarde, se inclinó hacia Schleiermacher y por último volvió al luteranismo. Lorenzo Oken (1779-1851, en Jena y Zurich) al con-

(1) F. Lederbogen (*Filosofía de la Historia de Federico Schlegel*, Leipzig 1908), distingue tres estudios de la misma: uno estético, uno ético y religioso.

trario, desarrolló el panteísmo de Schelling de un modo naturalista; toda la filosofía se resuelve en filosofía de la naturaleza (libro sobre la misma 1809, revista *Isis* 1817 y siguientes). Dios y el universo son idénticos. Enseñó además ya — un precursor de Haeckel — la evolución de todos los organismos por transformación partiendo de una substancia originaria. El hombre como mamífero abarca en sí todos los sentidos que se han desarrollado aisladamente en los estadios inferiores (el tacto en el gusano, el sentido de la vista en el insecto, el contacto en el caracol, el oído en el pájaro, el olor en el pez, el gusto en el anfibio). G. H. Schubert (1780-1860) escribió una serie de trabajos muy extendidos, en un sentido religioso y edificante; además se ocupó con interés del «aspecto obscuro» de la naturaleza, sonambulismo, sueños, perturbaciones anímicas y otras cosas.

c) *Teósofos*. La Teosofía de Schelling halló un espíritu análogo que también le influyó por su referencia a Jacobo Böhme, en el director de minas y después profesor de Dogmática especulativa en Munich, Francisco Baader (1765 hasta 1841). Este enlazó el misticismo de Böhme con ideas de Kant y de Fichte pero es en el fondo un filósofo católico para el que la existencia independiente de la filosofía desde Bacon y Descartes es un error y el dogma de la iglesia un límite infranqueable aunque él lo interpreta frecuentemente en un sentido místico y combate la «dictadura romana». Sus escritos en forma de breves frases aforísticas y misteriosas no ocupan menos de diez y seis tomos y fueron editadas de 1851 a 1860 por su fiel discípulo Francisco Hoffmann y otros. La obra sistemática del propio Hoffmann *Evolución especulativa de la eterna auto-producción de Dios* (1835), caracteriza ya con su título las tendencias de esta dirección filosófica.

d) *Políticos*. Del mismo modo que el romanticismo se enlaza con la reacción religiosa, se une con la reacción política. Sin embargo, pertenecen éstos «doctrinarios de la reacción», como L. v. Haller († 1854), Adan Müller († 1829) y el filósofo del derecho J. Sthal († 1861) que ejerció un gran influjo — los más de ellos *convertidos* — más a la historia de la política que a la de la filosofía.

Finalmente mencionamos con esta ocasión al interesante Bardili (1761-1808) que combatiendo la separación del pensar y el ser de Kant, expuso un sistema de realismo racional que en sus formas ascendentes de los seres, de las cuales las superiores contienen a las inferiores, recuerda a la vez a Aristóteles y a Schelling. El título de su obra capital dice: *Bosquejo de la primera lógica purificada de los errores de todos los lógicos hasta el presente en general y en particular de los de Kant; no una crítica, sino una medicina mentis, útil sobre todo para los filósofos críticos de Alemania; el amor patrio*

alemán dedica este monumento a la academia de Berlín, a los señores Herder, Schlosser, Eberhard, a todo salvador del enfermo entendimiento de Alemania, por lo tanto también, particularmente, al señor Federico Nikolai. Stuttgart 1800.

4. Krause y sus partidarios.

C. Cr. F. Krause (1781-1832) originario de Eisenberg en Sajonia-Altenburg, oyó en Jena las lecciones de Fichte y Schelling, fué docente privado en esta misma universidad de 1802 a 1805, en Berlín en 1814, en Gotinga de 1824 a 1831 y murió en la pobreza, en Munich en 1832. Era una naturaleza noble y profunda; no pudo, sin embargo, tener éxito en ninguna parte, a lo que contribuyó su total y propio estilo filosófico en el que traduce la terminología a un alemán arbitrario y fantástico. Krause dice una vez que su filosofía podía llevar todos los nombres que se han dado a toda concepción filosófica; sin embargo, en lo fundamental es filosofía de lo absoluto, teniendo como punto de partida Dios o el Ser, como intuición fundamental, o, más exactamente, filosofía de «todo-en-Dios (Panenteísmo)» que muestra como la divinidad que ha de pensarse como personalidad, se desarrolla en el proceso de todas las cosas finitas. En su *Ciencia fundamental* distingue dos métodos: 1. el que asciende de un modo analítico de la autointuición a Dios, y 2. el que desciende de la intuición del Ser de un modo sintético. El primero es propiamente sólo la introducción para el último, que es, para Krause, el más importante. Dios es «lo que no encierra contradicción» el «Ser originario» o el Ser «como originario». El mundo, el enlace de los seres, se deriva lo mismo que en Schelling y Baader, por una oposición interna, de la esencia, en el Ser originario. Renunciamos a una exposición de las fantasías en que cae al hacer esto.

Como en el Ser, existen también en el conjunto de los seres, dos seres supremos: el espíritu (la razón) y el cuerpo (la naturaleza); ambos se enlazan entre sí en el ser compuesto (la humanidad). La naturaleza es la revelación de una vida interna y por esto, es la verdadera concepción de aquélla la dinámica; sin embargo, Krause no ha desarrollado de un modo independiente la ciencia natural que sigue a la ciencia del Ser primero y a la ciencia racional. Lo capital para él es la ciencia del ser compuesto (antropología) con la filosofía de la religión, de las costumbres y del derecho que se apoyan en ella y la filosofía de la historia. Fuente de todas ellas es Dios. Religión es la unión de la vida del hombre con la vida de Dios; el mandamiento supremo de la doctrina de las costumbres, que se apoya en Kant, es: Quiere por tí mismo y haz el bien por el bien, imita a Dios en la vida.

La producción más original y más importante de Krause, es su *Vorlander*.—Historia de la Filosofía

filosofía del derecho. En verdad poco puede hacerse metódicamente con su definición del Derecho: «La organización de los hechos libres, de la vida interna de Dios y, por ésto mismo, de la vida esencial y unitaria de todos los seres en Dios», pero la tendencia que se halla en ella, hace honor a su autor. El Derecho no debe limitarse meramente a las condiciones externas del uso de la libertad, sino, que debe ordenar la vida entera de la humanidad de modo que cada uno de sus miembros pueda acercarse, sin obstáculo, al último fin de su perfección moral: lo mismo los individuos que las asociaciones de ellos, familia, amistad, razas, pueblos, sociedades para la ciencia, el arte, la virtud y otras análogas. La Filosofía de la Historia, expone cómo se desarrolla el enlace de las ideas en el tiempo, cómo toda comunidad atraviesa «las edades» de la niñez (edad de los gérmenes), de la juventud (edad del cambio), de la madurez, extrema madurez (la nueva juventud) y la vejez (la nueva niñez); nosotros nos hallamos ahora en el paso de la juventud a la edad de la madurez, fundada por Krause mismo. El ideal hermoso, aunque fantástico, que se forjó el pobre filósofo, optimista a pesar de todos los desengaños, en su retirado cuarto de estudio, fué el de una humanidad unida, comprendiendo el mundo entero (véase el *Ideal de la Humanidad*, 1811, refundición castellana de Sanz del Río), cuyo germen creyó, por algún tiempo, existía en la masonería.

Mientras que Krause durante su vida era casi desconocido en su propia patria, divulgaba su discípulo Ahrens (1808-1847) su doctrina en Francia y Bélgica, y Sanz del Río († 1869) con gran éxito en España, donde se suele designar como krausistas a los profesores universitarios enemigos del jesuitismo y la Escolástica. En los últimos decenios han intentado resucitar su filosofía algunos partidarios entusiastas en Alemania (Leonhardi, Röder, Hohlfeld, y Wünsche, entre otros), editando innumerables trabajos de sus numerosas obras póstumas; hasta ahora con escaso éxito.

CAPITULO XVII

Hegel.

§ 53. Vida, carácter y evolución de sus escritos.

Véase la biografía, aún hoy día útil, de K. Rosenkranz (discípulo de Hegel), *Berlin* 1844, y R. Haym, *Hegel y su tiempo (Crítico) (Hegel und seine Zeit)* *Berlin* 1857, de los cuales el último es una de las más extensas exposiciones de su doctrina; además el tomo VIII (Hegel) de la *Historia de la Filosofía* de Kuno Fischer, *Heidelberg* 1902 (1300 págs. en 3.ª ed. 1911 y sigs.); además las introducciones de Lasson a sus ediciones de las obras de Hegel (véase más adelante). Para una primera introducción puede recomendarse el breve trabajo de K. Köstlin, *Hegel in philos., polit. u. Nationaler Beziehung* (Hegel y sus ideas filosóficas, políticas y nacionales) *Tubinga* 1870. Da buenas indicaciones la obra breve de E. Hammacher: *La significación de la filosofía de Hegel para el presente*, *Leipzig* 1911. Abundante bibliografía en el interesante libro del italiano B. Croce (*Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*). Sobre su desarrollo hasta 1800, W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (*La juventud de Hegel*) 1905. No existe una exposición acabada y total de su sistema.

Para una edición completa de sus obras, incluso los manuscritos de sus lecciones, se formó una «Agrupación de los amigos del inmortal» (Gans, Hotho, Michelet, Rosenkranz y otros). Esta apareció en 18 tomos de 1832-1845; a ella se ha añadido la correspondencia editada por su hijo Carlos Hegel, formando el tomo XX.

Edición completa de la *Biblioteca filosófica*, por Lasson con prólogos del editor. Hasta ahora salieron: *La Enciclopedia* (2.ª ed. 1905). *La fenomenología del espíritu* (1907). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1911). *Escritos para la política y la filosofía del derecho* (1913). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. I (1917). En otras ediciones: *Filosofía de la religión* (abreviada con introducción, notas y explicaciones), por A. Drewes, *Jena* 1905, y las lecciones sobre la *Filosofía de la Historia* (en Reclam 1907). También el hegeliano holandés Bolland, ha editado sus escritos más importantes de nuevo, con comentarios (*Leyden* 1901 y sig.), *La pequeña Lógica*, *La Filosofía de la Religión y del Derecho*, *La Enciclopedia* (1906), *La Fenomenología* (1907) y las lecciones sobre la *historia de la Filosofía* (1908). En la *Biblioteca real de Berlín* se hallan numerosos manuscritos de los diversos periodos del filósofo, de los cuales, hasta aquí, sólo se han publicado los escritos teológicos de su juventud, por

Hermann Nohl (Tubinga 1907), Un sistema de la moralidad del año 1800, por Lasson en la Philos. Bibl. y El primer sistema de Hegel, por H. Erehnberg y H. Link (Heidelberg 1915). Desde 1911, edita Lasson un «Archivo de Hegel» que da a conocer, en sus cuadernos, Contribuciones para la investigación de Hegel (entre otras cosas, cartas no impresas y obras póstumas.)

1. *De Tubinga a Jena.* Jorge Federico Guillermo Hegel nació en Stuttgart; conservó durante toda su vida la pesadez y solidez de su naturaleza suabia. Además le eran propias una cierta sequedad y conservadurismo; ya en la Universidad le llamaban «el viejo» y aún después fué siempre corporalmente inhábil y un mal orador. Le alejó pronto del estudio de la Teología, al que se dedicara antes como Schelling y Fichte (en la fundación de Tubinga), el entusiasmo por el helenismo y el panteísmo que compartía con su amigo Hölderlin. De las obras de Kant le atrajo capitalmente la Crítica del juicio; también influyeron sobre él las cartas sobre estética de Schiller. Después de haber pasado el examen de Teología fué — como Kant, Fichte, Schelling y Herbart — largo tiempo profesor privado (de 1794-97 en Berna, de 1797-1800 en Francfort). En 1795 escribió una vida de Jesús, editada sólo recientemente, de un matiz bastante libre, muy influido por *La Religión dentro de los límites, etc.*, de Kant. El interés por la política, que al mismo tiempo sentía, lo revela su Crítica de «los últimos sucesos interiores de Wurtemberg» (1798), así como otro, de la constitución del imperio alemán (1801) ambas editadas como obras póstumas. Hacia el año 1800, toma la determinación de intervenir en el movimiento filosófico de Alemania y comienza la elaboración de un sistema independiente en el que se hallan ya los gérmenes de su filosofía posterior, aunque sin desarrollar y en una forma oscura y prudente, con el principio: El absoluto es espíritu en evolución (1). En Enero de 1801 se establece como docente privado en Jena, entonces la metrópoli de la filosofía, donde pronto (1803) hubo entre los 50 profesores, no menos de 14 filósofos y de éstos una mitad de docentes privados. En un comienzo se apoyó en su amigo de la Universidad y paisano Schelling, del mismo modo que este se había apoyado en Fichte y Fichte en Kant. Su disertación *De orbitis planetarum* (1801), cuyas afirmaciones especulativas fueron casualmente refutadas en el mismo año por el descubrimiento del primer planetaide, y su escrito *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* son defensas del sistema de la identidad de Schelling aunque Hegel más monista que éste considera ya al espíritu (el Yo de Fichte)

(1) De esta época procede el manuscrito editado por Erehnberg y Link como *Primer Sistema* en el que todavía aparecen separadas Lógica y Metafísica.

como absoluto. Con su paisano, más joven que él, publica la *Revista crítica* (§ 50). Dentro del pensamiento de Schelling escribe *Sobre la esencia de la crítica filosófica* contra la subjetividad de los semifilósofos, el sentido común de Krug (§ 44a, 1) el escepticismo de Schulze (§ 45, 1) y la «Filosofía de la reflexión» de Kant, Jacobi y Fichte, y también *Sobre el tratamiento científico del Derecho natural* contra Hobbes, Kant y Fichte. De este tiempo (1802-1803) es probablemente el proyecto de su *Sistema de la moralidad*, para sus lecciones, en la que parte no del individuo sino del pueblo como organismo moral y entre otras cosas alaba la santa fuerza de la guerra en oposición a la «Paz perpetua» de Kant.

2. *De Jena a Berlín.* Pero Hegel no podía admitir las atrevidas ocurrencias y las brillantes generalidades de Schelling pues su espíritu aspiraba a un sistema riguroso y serio. Cuando además Schelling en 1803 abandonó Jena y él por consiguiente tuvo que trabajar por sí mismo, se dedicó a escribir su primera gran obra independiente, *Fenomenología del espíritu* (1807), que consideró como la introducción de su sistema y a la que dió fin en la noche de la batalla de Jena (1807). Los sucesos de este día, que por lo demás internamente le preocuparon muy poco, — había admirado en Napoleón «el espíritu del mundo a caballo» — le hicieron salir de allí la primavera de 1807 donde había llegado a ser profesor extraordinario en 1805 con un sueldo miserable y dirigirse a la entonces floreciente Baviera donde primeramente redactó durante largo tiempo la Gaceta de Bamberg y después, gracias a su amigo Niethammer, obtuvo una colocación más simpática para él, como rector del Gimnasio de Nuremberg. Durante este tiempo (1808-16) desarrolló su sistema; su segunda obra capital *La ciencia de la lógica*, apareció en 3 tomos de 1812 a 1816. La enseñanza en las clases superiores del Gimnasio mejoraron su estilo que se hizo más claro y más sencillo aunque también más escolástico y más académico. En 1816 logró volver a su verdadera esfera profesional siendo nombrado profesor en la universidad de Heidelberg. Aquí apareció la primera y única exposición completa de su sistema, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817, en 1827 en segunda edición muy aumentada, en tercera edición en 1830; en las obras completas con explicaciones y apéndices no absolutamente seguros y escritos por otros). El prólogo de esta obra que se dirigía contra la extravagancia del subjetivismo romántico y más aún contra la absurda oscuridad del escéptico y crítico, así como sus opiniones conservadoras con respecto a la política que había expuesto en su trabajo acerca de la posición de Wurtemberg (1817), le hicieron ser

considerado, por la reacción prusiana del tiempo, como un hombre capaz para ser profesor en la universidad de Berlín, en la que enseñó los trece últimos años de su vida.

3. *Apogeo y fin.* Con este período (1818-31) comienza la época de su gloria. Protegido de los poderosos, rodeado de numerosos discípulos, iluminado por el brillo de su creciente fama, llegó a ser una especie de dictador filosófico en Alemania, su filosofía fué la filosofía de la época y su sistema el apoyo científico del espíritu reaccionario de Prusia. Del modo más claro aparece esto en su *Filosofía del derecho* (1821), cuyo prólogo famoso indica entre otras cosas, a los gobiernos, el peligro que encierra para el estado el espíritu liberal subjetivo y superficial y sus representantes filosóficos (como por ejemplo, Fries). En Berlín trabajó enormemente, con su actividad gigantesca, en lecciones sobre todas las disciplinas filosóficas, de las cuales explicó por primera vez completas, en la historia de la ciencia, algunas como la filosofía de la religión. A los jóvenes que venían a oírle de toda Alemania y de fuera de Alemania, entusiasmaba la unidad y orden riguroso del sistema en el que intentó encerrar todo el contenido espiritual del tiempo, mientras que su palabra continuaba siendo tan monótona y tan inhabil como siempre. El órgano de la escuela Hegeliana que se formó pronto, fueron los *Anuarios para crítica científica* fundados en 1827.

En medio de esta actividad, en la cumbre de su gloria, objeto de veneración de numerosos discípulos fué atacado el año 1831 por la epidemia colérica reinante y murió a los 61 años en el mismo día de la muerte de Leibniz, el 14 de Noviembre. Su último trabajo fué una crítica inspirada por el espíritu reaccionario burocrático, del nuevo Proyecto de reforma inglés, para «La Gaceta prusiana». Reposó junto a Fichte en muchos respectos tan opuesto a él pero, sin embargo, próximo en su método filosófico (partiendo de lo absoluto).

La abundante literatura desde mediados de siglo XIX sobre Hegel, ha disminuído con el interés decreciente por su filosofía. El carácter abstracto de la filosofía de Hegel, su exposición esquemática en parte, en parte luchando consigo misma, frecuentemente perdiéndose en un misticismo oscuro, lo mismo que la gran cantidad de expresiones técnicas, hacen que Hegel sea hoy leído por muy pocos pues a causa de estas dificultades no es fácil penetrar hasta el fondo de sus obras. Sólo en tiempos muy recientes ha comenzado en ciertos núcleos (v. § 76) un nuevo entusiasmo por él. Lo más ameno son las lecciones sobre estética y filosofía de la historia; en la lógica y la fenomenología se hallan amontonados una multitud de pensamientos. Intentamos en lo que sigue exponer primeramente

las ideas capitales y el método de Hegel y después bosquejar brevemente la parte teórica y práctica de su sistema.

Filosofía de Hegel.

§ 54. I. Introducción. — II. El sistema: A. Lógica.
B. Filosofía de la naturaleza.

I. INTRODUCCIÓN.

1. *El concepto de evolución.* La realidad entera es realización de la razón. Esta necesita, sin embargo, de un principio para actuar, de otro modo quedaría siendo un mero principio, una posibilidad latente, como había indicado ya Fichte. La naturaleza superior (Razón) se desarrolla en la inferior (mundo, materia) y la organiza. Todo en el mundo es devenir, evolución, desde la más pequeña brizna de hierba hasta el sistema solar. En todas partes, además del Ser, hay: No ser ya, Todavía no ser, No ser completamente (Negatividad). Por qué esto? Porque sólo es verdadero Ser, es decir, vida, el devenir y solamente mediante la evolución puede llegarse a la existencia real. Todo lo que hoy existe, existía en germen desde el comienzo del mundo. Es necesario realizar cada grado de evolución y por esto son necesarias las posiciones unilaterales (por ejemplo: la juventud del hombre) que sólo son malas cuando el desarrollo se detiene. Cuanto más unilateral es la posición, más fácilmente desaparece. Pero no sólo es buena porque realiza un momento de la evolución determinado y necesario, sino porque es un acicate para el progreso; por ejemplo: la guerra para la paz, el arbitrio para la ley, la anarquía para el gobierno. El hombre debe sólo cuidar de que cese la oscilación entre los extremos y de que cada vez pesen más las exigencias de la razón. Pues en ella es donde se realiza también el devenir; ella produce los opuestos para vencerlos después. Este es el secreto de

2. *El método dialéctico* que ya se hallaba latente en la tésis, antítesis y síntesis de Fichte, en las Tricotomías de Kant y más claramente en el Método de las potencias de Schelling (v. p. 251) y también Schlegel (v. p. 255) pero que en Hegel alcanza su expresión plena y consciente. Existe en la esencia del espíritu el poderse desdoblarse y volver desde esta división, a su unidad primitiva. Todo concepto debe, ya que es limitado, conducir a su propia supresión, «transformarse en su contrario». Así nace un nuevo concepto de cuyo enlace con el primero surge una unidad superior, y de éste

modo en el infinito. Esta dialéctica del desarrollo, es al mismo tiempo la expresión de la evolución de la existencia. En el momento máximo de evolución se prepara ya la disolución aunque lo esencial permanece: la simiente en la planta, el carácter originario en el hombre. Según este esquema de la triplicidad, desarrollaron Hegel y los hegelianos todos los conceptos humanos y han tratado de someter al mismo, de un modo más o menos arbitrario, todo el contenido de la experiencia; posición, negación de la negación, eran palabras que se oían entonces resonar en todas las cátedras. Pues este desarrollo dialéctico no es sólo una propiedad del pensamiento sino de las cosas. Cuando pensamos la existencia, piensa la existencia en nosotros. Todo fenómeno indica a causa de su limitación, algo que está más allá de él y es solamente un momento en el gran sistema y marcha evolutiva de las cosas o, en lenguaje hegeliano, autorevelación del espíritu absoluto.

3. *Punto de partida y división del sistema.* Desde Fichte, fué interés capital de los filósofos alemanes, la construcción de un sistema comprensivo y firme. Esta aspiración alcanza en Hegel su máximo. Como Spinoza, Fichte y especialmente Schelling, parte del absoluto, pero el absoluto no es para él como para Schelling una unidad en reposo, un ser muerto, «una noche en que todas las vacas son negras», sino vida, desarrollo, espíritu. El absoluto, el fundamento del mundo, es la razón, claro es que no en una forma concreta sino como principio, como idea superior al tiempo y al espacio, existente desde la eternidad. Ella sola existe siempre y verdaderamente, por el contrario, lo irracional y no conceptual, de un modo pasajero y aparente, como un momento de su desarrollo. La filosofía de Hegel es pues idealismo pero sin crítica, especulativo, absoluto.

En la naturaleza se despoja la razón absoluta de su ser en sí, en el espíritu vuelve sobre sí misma. El sistema filosófico debe con esto dividirse en: 1.º Ciencia de la idea en sí y por sí o Lógica; 2.º Ciencia de la idea en su otro ser o Filosofía de la naturaleza; 3.º Ciencia de la idea que vuelve a sí desde éste su otro ser o Filosofía del espíritu. Cada una de estas tres partes capitales se dividen según el principio del método dialéctico de nuevo en tres partes y así sucesivamente. El sistema entero es un atrevido intento de construcción, consistente en desarrollar el mundo entero del ser, partiendo de la esencia del concepto y mediante los medios de la lógica que es a la vez metafísica. Por esto se ha designado a la filosofía de Hegel como Panlogismo.

4. *Introducción al sistema (Fenomenología).* Lo mismo que Spinoza en su tratado *De emendatione*, Hegel ha escrito como

introducción a su sistema una teoría de las formas de los fenómenos (*Fenomenología*) y estadios del desarrollo de la conciencia (*Espíritu*), desde los más inferiores hasta los más superiores. En verdad, aspira esta teoría a ser más que una mera introducción, pues es al mismo tiempo una parte de la filosofía del espíritu. Es necesaria porque Hegel no aspira como Schelling a conocer el absoluto con la intuición intelectual del genio sino de un modo científico y conceptual. A este pensar filosófico debe elevarse el conocimiento vulgar, dirigiendo la atención sobre sus contradicciones. La exposición es tanto más complicada cuanto que junto a la evolución del espíritu individual se indica la del espíritu del mundo, de modo que, tenemos a la vez, una psicología genética, una filosofía y una historia de la cultura las cuales por desgracia, se confunden en la exposición de Hegel, muchas veces unas con otras. Los estadios capitales (con sus momentos más importantes) son: 1.º La conciencia a) certidumbre sensible, b) percepción, c) entendimiento; 2.º La autoconciencia; 3.º La razón: a) la que se observa en sí misma y a la naturaleza, b) la que se realiza a sí misma, c) la individualidad; 4.º El espíritu, es decir, la conciencia moral: a) el verdadero espíritu de la antigüedad, b) el que se desconoce a sí mismo del Iluminismo, c) el que está cierto de sí mismo o la moralidad; 5.º La completación del espíritu en la Religión: a) natural, b) arte, c) revelada; finalmente: 6.º El saber absoluto del espíritu que se comprende en sí mismo y en la historia. La exposición de este saber absoluto es

II. EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA.

que como antes vimos se divide en Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu.

A. La Lógica o la Doctrina de la idea

(V. antes). Se divide a su vez en la teoría: 1. De Ser; 2. De la Esencia; 3. Del Concepto.

1. El Ser. Hegel comienza con el Ser puro, es decir, el indeterminado y que carece de contenido. De este se derivan, según la norma del ya expuesto método dialéctico, los grados o tipos del Ser que a su vez, por lo general, se dividen en tres momentos: a) el devenir, la existencia y el Ser infinito o ser por sí, (cualidad); b) la cantidad pura, determinada e infinita en la que se transforma la cualidad; c) la medida o la carencia de medida en la que la cualidad y la cantidad se unifican o se suprimen. El ser verdadero que permanece en el cambio de las determinaciones es

2. La Esencia. Esta aparece a) en sí misma «reflejada» y pro-

duce de este modo las llamadas leyes del pensar, de identidad, de diferencia (diferencia, oposición, contradicción) y de razón suficiente. La contradicción es tan necesaria como la identidad; ella es la raíz de todo movimiento y de toda vida; debe, sin embargo, resolverse en el fundamento y por consiguiente en la existencia de una cosa. La esencia se presenta b) en la existencia como fenómeno; de aquí nacen las oposiciones aparentes de contenido y forma (ley) todo y partes, interno y externo, cosas y propiedades, causas y efectos, que no son realmente más que dos momentos de una misma esencia. La esencia se revela c) como realidad. Lo racional es lo real y a la inversa. Sus tres momentos son: la posibilidad (de lo fortuito) la realidad (en sentido estricto) y la necesidad; sus tres relaciones son: substancialidad, causalidad e influjo recíproco. La unidad del Ser y de la esencia es la verdad de la substancia.

3. El concepto. Toda cosa particular es sólo la apariencia de lo general, que desarrolla, partiendo de sí mismo, sus diferentes momentos. En este sentido amplio entiende Hegel el concepto. Es la unidad, que reúne las partes en un todo, que anima y penetra la multiplicidad como, por ejemplo, la vida al organismo, una idea determinada a la obra de arte, una idea moral a una multiplicidad de individuos. Por esto es la forma suprema en que aparece el concepto, la idea en la cual él mismo se realiza. A ésta precede: a) el concepto subjetivo con sus formas: concepto en sentido estricto juicio y conclusión (es decir, los conceptos capitales de la Lógica elemental usual pero que en Hegel tienen al mismo tiempo significación metafísica) b) el concepto objetivo, el que penetra (ha de entenderse esto según Hegel, también de un modo metafísico) los momentos del orden mecánico, del proceso químico y de la teleología. Considerando a la última como finalidad interna, en el sentido Kantiano, lleva a la concepción c) de la idea que a su vez se desarrolla como vida, conocimiento e idea absoluta en la que vuelve de nuevo al punto de partida de la filosofía de Hegel (v. antes I. 3).

Aunque no se esté de acuerdo con la mezcla que hace Hegel de lógica y metafísica, se admirará, sin embargo, el saber y el talento con que ha desarrollado el filósofo su Lógica y su Fenomenología. De ambas sólo hemos podido dar aquí un sucinto esquema. Mucho menos originalidad posee su

B. Filosofía de la Naturaleza,

cuyo dominio no le era tan propio, tanto a causa de su estructura mental como de su educación, de modo que se apoya mucho en Schelling. Como sus dos predecesores, intenta derivar la naturaleza de lo absoluto, esto es, en su caso de la Idea. La Idea se decide a

enajenarse libremente de sí misma como naturaleza. La naturaleza es la idea en la forma de su otro ser. Hay que considerarla como un sistema de escalones que surgen unos de otros pero — como Hegel dice expresamente — no de manera que uno produzca el otro de un modo natural sino naciendo de la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La tendencia de esta idea como naturaleza, es el progreso hacia la subjetividad: a) Primeramente aparece como una coexistencia mantenida por el espacio, el tiempo, el movimiento, la gravedad y la gravitación (dominio de la mecánica). b) Después en determinados fenómenos de la cohesión, electricidad y afinidad química (Física). Finalmente c) en la forma individual como piedra, planta y animal en la formación, asimilación y reproducción como las tres formas fundamentales del proceso animal (Orgánica). La muerte del individuo es una consecuencia de su inadecuación con respecto a la idea de su género. Así se construye como en Schelling, de un modo puramente conceptual la naturaleza; sin embargo, se ve Hegel obligado a reconocer que en la naturaleza real queda siempre un resto inaccesible a la resolución en el concepto puro; la llama por esto también el reino de lo fortuito.

Solamente en el espíritu se encuentra la idea consigo misma y vuelve a sí misma. Con esto llegamos a la última parte y la más importante de la filosofía hegeliana, La Filosofía del espíritu.

§ 55. El sistema. C. La filosofía del espíritu: Psicología, Ética, Filosofía del derecho, del estado y de la historia, Estética y Filosofía de la religión.

Aquí se halla Hegel de nuevo en su elemento. Después de haber salido el espíritu de la naturaleza, se dirige: I. Primeramente a sí mismo como espíritu subjetivo que asciende hacia la conciencia de su libertad que después: II. Intenta realizar como espíritu objetivo en el mundo del derecho y la moralidad para últimamente: III. Comprenderse a sí mismo en la unidad de existencia y concepto como espíritu absoluto en el arte, la religión y la filosofía.

I

La doctrina del espíritu subjetivo que se podría designar como la Psicología hegeliana (en el sentido amplio de la palabra) está sólo bosquejada por Hegel en la *Enciclopedia* y ha sido desarrollada sólo en sus lecciones y por sus discípulos. Su primera parte, a) la Antropología considera el espíritu tal como ha salido de las manos de la naturaleza, como unidad ideal, alma o entelequia (Aristóteles)

de un cuerpo orgánico (alma natural, latente, real) hasta la conciencia; b) la Fenomenología estudia el proceso ulterior desde la conciencia sensible hasta la razón (v. § 54, I, 4); c) la Psicología (en sentido estricto) considera el espíritu en su desarrollo teórico como inteligencia, en el práctico como voluntad y finalmente en la libertad que se determina a sí misma. Como tal pasa a ser espíritu objetivo.

II

El espíritu objetivo se manifiesta: 1.º En el Derecho: 2.º En la Moralidad: 3.º En la Ética.

1. En la Filosofía del derecho, particularmente trabajada por Hegel es: a) el grado más inferior, el Derecho «abstracto o formal» que se divide en Derecho de propiedad, de contrato y penal. El objeto del derecho, a saber, la persona que hay que proteger, se da la esfera externa de su libertad en la propiedad que por lo tanto debe poseer cada uno (Fichte, § 49), entra en relación con otras personas en el contrato como coincidencia de dos voluntades y se coloca por último como individuo contra la voluntad general en el delito, esto exagerado, en el crimen, cuya negación — por consiguiente la negación de la negación del derecho — es la pena. Esta que nace de la compensación jurídica, no es sólo el derecho en contra del criminal sino en favor del criminal como ser racional. La voluntad individual por el contrario que quiere lo general como tal, es la

2. «Moralidad» que tiene la misma posición con respecto al derecho abstracto que en Kant con respecto a la «legalidad» y en general corresponde a lo que llamamos Ética individual. Se tratan la intención y la culpa, el designio y el bien del que obra, la bondad y la conciencia. Pero de éstos opuestos, no puede, según Hegel, surgir la autodeterminación subjetiva. Una ética en el sentido Kantiano como ciencia del deber ser que expusiese los conceptos morales culminando en una ley moral suprema, no la reconoce Hegel, sino una ciencia del ser. Su moralidad subjetiva no es para él algo independiente — en su aislamiento se convierte más bien en arbitraria y mala — sino que es el paso hacia la síntesis de la legalidad y la moralidad hacia la

3. «Ética objetiva» en la familia, la sociedad civil y el estado.

a) Del carácter moral de la vida familiar, se deducen los principios éticos para el matrimonio, la herencia y la educación de los hijos.

b) En la sociedad civil — un concepto de la filosofía de Hegel que pasó después al Marxismo (§ 74) y fué allí muy aplicado — es el último fin, el interés del individuo el que se acoge al estado sólo para la protección y la seguridad de la propiedad y la libertad per-

sonal. La doctrina de la sociedad civil trata por esto la Economía política sólo como un sistema de intereses y necesidades, además la administración del derecho (se exige la publicidad y el jurado) y las funciones sociales de la «policía» (hoy administración, Gobierno) y de las corporaciones (una especie de gremios libres). La completación de la ética objetiva se halla en

c) El Estado que el filósofo considera, lleno de espíritu antiguo, como la realización de la idea moral o de la libertad, como lo racional en sí y por sí, como el fin último absoluto y es más, en su *Sistema de la Ética* como la más alta forma del espíritu en general. La vida en el estado es la absoluta moralidad, al mismo tiempo verdad absoluta, educación, generosidad, suprema hermosura y libertad y hasta «lo divino absoluto, real, existente». Todo el valor que el hombre tiene, toda la realidad espiritual que él posee «se debe solamente al estado», al que por lo tanto debe venerar como algo «divino sobre la tierra», mientras que para éste es indiferente el destino del individuo. El estado exige autoridad absoluta, y es completamente independiente en su esfera, aún frente a la iglesia a la que protegerá y favorecerá en provecho propio. Aunque el estado debe ser la organización de la «libertad» no se le ve muy claramente en la monarquía constitucional hereditaria que Hegel estima como la mejor constitución. El pueblo recibe una participación muy escasa en la vida del estado, mediante las cámaras; por el contrario se concede gran valor a la institución de la monarquía hereditaria pues el monarca representa en su persona santificada, la razón del pueblo hecha vida; tiene que existir alguien que «ponga el punto sobre la i». Este organismo del estado no es de ningún modo un ideal ético como sucede en Kant. Es verdad que también se deduce aquí todo de conceptos a priori pero, sin embargo, teniendo en cuenta el estado prusiano de 1821. El conocimiento profundo de lo racional consiste en la comprensión de lo presente. «Lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional», he aquí la famosa frase que Hegel hizo imprimir con determinados caracteres de imprenta en el prólogo de su *Filosofía del derecho*. Ciertamente que se puede probar casi todo, si se entiende la razón en sentido hegeliano como la necesidad del desarrollo histórico y los discípulos siguieron las más diferentes direcciones, como veremos, apoyándose en el punto de vista del maestro. Para Hegel son los *mejores*, del estado ideal de Platón, los burócratas prusianos; el gobierno se halla, además del monarca, en «el mundo de los empleados». Al derecho político interior, se opone el derecho político exterior, pues la plena realización del espíritu objetivo se muestra en la historia universal. Con esto pasa la filosofía de derecho a

4. La Filosofía de la historia que pertenece a las partes más brillantes del sistema Hegeliano. La razón gobierna el mundo y por lo tanto la historia universal que según esto se realiza de un modo «racional». No es tan débil que sólo llegue a ser el deber ser, el mero ideal (de Kant o de Schiller); la razón es y es la realidad misma. La idea es lo verdadero, lo eterno, lo poderoso, que se revela en el mundo. El espíritu universal o general, se produce sucesivamente en los destinos y hechos de los diferentes estados — pues nuestro filósofo comprende la historia esencialmente como política — y ejercita su derecho (y su derecho es el supremo) en ellos, en la historia del mundo, como justicia universal. Los diferentes espíritus de los pueblos y las grandes personalidades son sólo instrumentos en la mano del espíritu universal, «en torno de cuyo trono se hallan como ejecutores de su realización y como testigos de su magnificencia» por lo general sin saberlo ellos mismos, y «podemos llamar astucia de la razón, al hecho de que ella deja actuar las pasiones de los hombres en su provecho». Pues Hegel a pesar de su afán constructivo, no es ciego para los intereses particulares y designios egoistas de los individuos. Explicar la historia quiere decir según él, «descubrir las pasiones de los hombres, su genio, sus fuerzas activas» de las que se sirve la divina providencia para realizar su plan, es decir, el último fin absoluto y racional del mundo. «Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión». La idea es la urdimbre del tejido de las pasiones que produce los hechos de la historia del mundo. El medio concreto y la reunión de ambos es la libertad moral en el estado. En cada edad toma sobre sí un pueblo la hegemonía espiritual del mundo y realiza con esto el correspondiente estadio del espíritu universal, hasta que habiendo llenado su misión, otro pueblo le sustituye. Así hay cuatro grandes períodos de la historia que de nuevo se subdividen en varias épocas: el oriental, el griego, el romano y el germánico. Corresponden a la niñez, la juventud, la madurez y la vejez de la humanidad pues «la vejez del espíritu es plena madurez en la cual después de haber realizado su vida vuelve sobre sí mismo» (1). El oriente conoce solamente un hombre libre, la antigüedad algunos, en el «mundo germánico» todos son libres; pues la historia universal es para Hegel, a pesar de su carácter político conservador, «el desarrollo del concepto de la libertad».

Para nosotros los que vivimos en los tiempos actuales, es casi insufrible este modo constructivo de escribir la historia que falsa-

(1) Un pensamiento análogo contiene el siguiente párrafo sobre la misión de la filosofía tomado del final de la *Filosofía del derecho*: «Si la filosofía pinta su gris en gris es que una forma de la vida se ha hecho vieja y con gris en gris no puede rejuvenecerse sino sólo reconocerse; el buho de Minerva comienza su vuelo sólo en el crepúsculo» (pág. 20 y siguientes).

mente se designa como «filosófica» (en el que, por ejemplo, se dice de la pólvora: «la humanidad la necesitaba e inmediatamente apareció»). Pero para su época era la concepción grandiosa de la historia de Hegel, que intentaba comprender la relación de los hechos, que afirmaba el proceso evolutivo y que quería rodear el armazón de las fórmulas especulativas con el cuerpo y alma de la realidad, un progreso frente a la mezquina concepción de la historia llamada «pragmática» y el racionalismo antihistórico del período del Iluminismo.

III. El espíritu absoluto.

La síntesis del espíritu subjetivo y objetivo, constituye la unidad de ambos o sea el espíritu absoluto que suprime las oposiciones de sujeto y objeto, pensar y ser y conoce la esencia de lo finito en lo infinito. Se presenta en tres formas: a) en cuanto se contempla en plena libertad es arte bello; b) en cuanto se representa de un modo piadoso es religión; c) en cuanto se concibe pensando, es filosofía.

1. El arte aparece en la *Enciclopedia* y en la *Fenomenología*, como preparación para la religión, por el contrario, las *Lecciones sobre estética* están llenas de pensamientos fecundos y profundos. Lo hermoso (rigurosamente tomado, sólo lo hermoso en el arte, pues sólo de este hay un ideal que no lo hay de la hermosura natural) expresa la unidad de la idea y el fenómeno, del pensamiento y la existencia sensible, de la forma y la materia. El arte oriental es esencialmente simbólico: en el la forma no puede dominar a la materia y la idea es sólo presentida. En el arte clásico por el contrario se penetran forma y materia, idea y fenómeno del modo más íntimo. Esto se deshace: negativamente en la sátira de los últimos tiempos de Roma, positivamente en el romanticismo de la época cristiana en la que predomina el momento espiritual o subjetivo, la idea y la interioridad del ánimo. Las tres formas estéticas se repiten en las diversas artes. Principalmente es la arquitectura simbólica, la plástica clásica y la pintura y la música románticas. La poesía es la más completa y la más rica de todas las artes, la «totalidad» del arte; reúne en sí lo simbólico, clásico y romántico; en la lírica lo arquitectónico y musical, en la epopeya la plástica y lo pictórico, en el drama lo lírico y lo épico. La forma suprema del arte lo constituye no como en los románticos la ironía, sino la serenidad plena del humor.

Pero el arte no es para Hegel la forma suprema de espíritu; ésta se halla en la ciencia. La verdadera idealización de la Naturaleza tiene lugar mediante el concepto. Entre éste y la intuición está la representación de lo absoluto que nos ofrece la Religión.

2. La Religión. El ensimismamiento en la propia vida interior que comenzaba en el arte romántico, se realiza totalmente en la Religión que se concibe por Hegel, esencialmente como una posición teórica. Esta comprende el absoluto no sólo con un sentimiento de piedad, sino ante todo mediante la representación que a diferencia del concepto, necesita aún de imágenes sensibles. a) Constituyen su grado inferior, haciendo abstracción del fetichismo (la religión de la magia), las religiones orientales naturales: la china de la medida, la bramánica de la fantasía, la budista de la vuelta sobre sí mismo, la zoroástrica del bien o de la luz, la siria del dolor y finalmente la egipcia del enigma. b) La Religión de la «personalidad individual» o de la libre subjetividad, ya más elevada, reconoce los tres estadios del judaísmo (de la sublimidad) del helénismo (de la belleza) del romanismo (de la utilidad). c) De la religión «determinada» surge la verdadera religión de la libertad, de la verdad y del espíritu, a saber, el cristianismo. Del contenido ético de éste no habla casi Hegel que se preocupa, al contrario, por el aspecto dogmático. Se interpretan por él de un modo especulativo los dogmas de la trinidad, del hombre Dios, del pecado original, de la redención, Hegel se preocupa muy poco de su sentido originario y de su base histórica; por el contrario ha afirmado frecuentemente en su último período que su filosofía coincidía totalmente con el cristianismo en cuanto el contenido y que se distinguía de él sólo en la forma. En una instancia al ministro de instrucción pública Von Altenstein, del 3 de Abril de 1826 se declara «cristiano luterano» que se «vanagloria de haber sido bautizado y educado como luterano que seguirá siendo».

Lo que se contempla en el arte y lo que se representa en la religión, es lo mismo que lo que comprende en el concepto la forma suprema del espíritu absoluto:

3. La Filosofía o la razón que se comprende a sí misma (Verdad). Puede alcanzarse este problema suyo, sin embargo, sólo mediante el conocimiento de su propio proceso, de su historia. La historia de la filosofía como ciencia, no debe exponer, explicar o juzgar los diferentes sistemas de filosofía sino mostrar la necesidad ideal de su desarrollo. Este proceso histórico debe reflejar el contenido cultural de las diferentes épocas (V. antes II, 4: la filosofía de la Historia); un punto de vista muy fecundo que el discípulo de Hegel, Carlos Marx, desarrolló en un sentido determinado. Además este proceso debe corresponder a las categorías de la lógica hegeliana y el sistema no debe desarrollarse sólo históricamente sino también lógicamente lo que naturalmente no sucede sin arbitrariedades y violencias, en la construcción. Resulta de esta construc-

ción, un progreso continuo de la filosofía desde lo más abstracto (el ser puro de los Eleatas, el devenir de Heraclito y el «ser en sí» de los atomistas), pasando por la esencia de Platón y el concepto de Aristóteles, a la conciencia de los cartesianos y la autoconciencia de Kant y Fichte y por último a la idea idéntica con la substancia de la filosofía de Schelling y Hegel. Puesto que Schelling pretendía conocer a ésta con la intuición intelectual y Hegel mediante el pensar puro y que lo abarca todo, es decir, el saber absoluto, constituye el sistema de Hegel el último término del desarrollo de la filosofía. Un desarrollo posterior a su filosofía absoluta que reúne en sí todos los momentos anteriores, no es posible según Hegel.

Como se engañaba al suponer esto, lo muestra el destino de su propia escuela. Antes tenemos que ocuparnos de algunas corrientes análogas y en parte opuestas a las anteriores que aparecen al mismo tiempo que los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel y que por lo demás, a pesar de una decidida oposición parcial, comparten con ellos más o menos el carácter idealista y sistemático. Sus representantes son: Schleiermacher, Herbart, Beneke y Schopenhauer.

CAPITULO XVIII

Corrientes críticas secundarias. Schleiermacher, Herbart, Beneke.

§ 56. Schleiermacher.

Dilthey, Leben Schleiermachers (Vida de Schleiermacher), t. I Berlin 1870 (incompleto). F. Vorländer, Doctrina de las costumbres de Schleiermacher (Schleiermachers Sittenlehre) (obra premiada), Marburgo 1851. La abundante literatura teológica, así como la dedicada a detalles particulares no pertenece a nuestro asunto. Una buena introducción popular a la rica personalidad de Schleiermacher, la ofrece el librito: Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens (S. el filósofo de la fe) seis estudios por E. Tröltsch, Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck, y M. Rade. Berlin 1910. Los escritos filosóficos de Schleiermacher, se hallan contenidos en las tres partes de sus obras completas, editadas en 9 tomos del 1835 al 1864. De estas se encuentran en la Biblioteca filosófica: Los monólogos, Las fiestas de Navidad y la Doctrina filosófica de las costumbres, las dos primeras en las nuevas ediciones críticas de F. M. Schiele (1902) y de Hermann Vorländer.—Historia de la Filosofía

Mulert (1908). Una edición buena y crítica de lo más interesante para la filosofía, la da Otto Braun: Obras de Schleiermacher, en selección. 4 tomos, Leipzig, 1910-13.

1. *Vida y escritos.* Federico Daniel Ernesto Schleiermacher, se halla muy próximo al romanticismo, tanto personalmente como en su filosofía. Nació en Breslau el 21 de Noviembre de 1768 y descendía de una antigua familia de predicadores. A los diez y seis años entró en el establecimiento de educación de los *Hernhutianos* en Niesky y más tarde en el seminario de la comunidad de los Hermanos en Barby; un rasgo de la vida afectiva de aquel lugar, le quedó durante toda su existencia. Pero influyeron en él más intensamente otros elementos que le hicieron salir a una vida espiritual más libre. Desde 1887-89, estudió en Halle no sólo teología, sino también Platón, Aristóteles, Eberhard y Kant y halló su punto de vista filosófico en los años que siguieron a esto, en los cuales se dedicó a preceptor y a predicador. Este punto de vista es: conciliación del pensamiento crítico y libre, con la vida religiosa íntima y afectiva. Después de Kant, lee los escritos de Jacobi y se entera de la filosofía de Spinoza, por éste primeramente y después por la lectura de las obras del filósofo últimamente citado. Nombrado en 1796 predicador de la Charité en Berlín, entra en relación con el círculo de los románticos, especialmente con Federico Schlegel y Enriqueta Herz, aunque en medio de ellos conservó el entusiasmo cálido unido a un sentido crítico. Más tarde se entusiasmó por Platón cuyas obras ha traducido en su mayor parte, al que ha llamado el «hombre divino» y quien ejerció sobre él mayor influjo.

De todos estos elementos que con su don de asimilación crítica supo adaptar a su punto de vista, construyó su concepción del mundo cuyo pensamiento capital se presenta ya en sus dos primeras obras importantes: *Discursos sobre la religión para los espíritus cultivados entre sus detractores* (1799) y los *Monólogos* que aparecieron el año nuevo de 1800. Mientras en los *Discursos* se habla de un algo eterno e infinito, cuyo sentimiento en nosotros se llama religión, se predica en los *Monólogos* un orgulloso individualismo. Al desarrollarnos expresamos la humanidad a nuestro modo particular y actuamos sobre los otros (ambas obras están escritas en un estilo un poco artificioso y retórico poético). En este sentido amplio y profundo concibió Schleiermacher su profesión de predicador que ejerció en Stolpe de 1802-04 y después de 1804-07 como profesor extraordinario de filosofía y teología y también después como predicador de la universidad de Halle; por último predicó, con gran éxito en la iglesia de la Trinidad de Berlín, de 1809 hasta su muerte. Expulsado de Halle por la invasión francesa, fué uno de los hom-

bres en la capital prusiana, que prepararon el levantamiento nacional y uno de los profesores de Teología en la universidad de Berlín desde su fundación. En el período de la reacción política, atacado muchas veces, entre otros por Hegel, a causa de su liberalismo religioso y político, escribió sus grandes obras teológicas, en particular *La Fe Cristiana* (1821-22). Murió con la plácida paz de un sabio platónico, el 12 de Febrero de 1834. Fué el más grande teólogo que el protestantismo tuvo desde su reforma y quizá hasta ahora.

Aquí tenemos que estudiar sólo su producción filosófica. Los escritos más importantes publicados por él, aparte de los dos ya arriba mencionados son: *Rasgos fundamentales de una crítica de las doctrinas de las costumbres existentes hasta hoy día* (1803) algo retórico-poético en el estilo; de las obras póstumas el *Proyecto de un sistema de las doctrinas de las costumbres* (nueva edición crítica en tomo II de las obras, por Braun, 1913) en otra forma como *Bosquejo de una ética filosófica* (Twisten 1841 con buena introducción), además la *Dialéctica* (Jonas 1839). Jonas y Dilthey han editado su *Correspondencia* (4 tomos, 1858-63). En lo que sigue exponemos las ideas capitales de Schleiermacher, no según su desarrollo histórico, sino desde un punto de vista sistemático.

2. *Dialéctica*. La ciencia filosófica fundamental es para él su teoría de la ciencia o teoría del conocimiento. La designa con el nombre platónico de dialéctica, porque en la investigación común con el lector o con el oyente, debe hacer que el pensamiento de éste se acerque al ideal. Quiere hallar el arte, los principios (no el sistema) del filosofar. Punto de partida y término de llegada es para él, la identidad del pensar y el ser, defendida por los filósofos románticos. Pero ésta no puede ser alcanzada jamás plenamente por nosotros; más bien predomina siempre en nuestro saber o el factor real (la naturaleza) o el factor ideal (el espíritu), presentándose en el hombre mismo como oposición entre la función orgánica y la intelectual (percepción y pensar). El conocimiento del factor real es la física que se divide según su elaboración empírica y perceptiva y teórica o conceptual, en historia natural y ciencia natural; el conocimiento del factor ideal es la Ética que teniendo en cuenta el mismo punto de vista se divide en historia y ética en sentido estricto. La función orgánica nos da la materia y la intelectual la forma del saber; las formas del conocimiento (por ej.: espacio, tiempo, causalidad) son, sin embargo, las formas del ser. Criterio de la verdad de nuestro saber es su concordancia: *a*) con lo pensado (el Ser, la realidad), *b*) con el pensar de los demás seres capaces de pensar. Como métodos del mismo son el empirismo y la construcción especulativa (formalismo), igualmente unilaterales y deben ser unidos entre sí.

Dios, el punto de partida de todo saber, y el mundo el último término del mismo, son las únicas ideas que no pueden traducirse en saber real; ninguna de ellas puede existir sin la otra. La «Dialéctica» se divide en una parte «trascendental», la del saber en sí y una «formal» y «técnica», que lo considera en su devenir. Las formas del primero son el concepto al que corresponden en el dominio del ser la fuerza y el fenómeno y el juicio o el influjo recíproco de las cosas; formas del devenir son la inducción y la deducción que se hallan siempre unidas la una con la otra. La certidumbre de la concordancia del pensar y el ser se nos garantiza por el hecho de nuestra propia autoconciencia.

De las cuatro ciencias antes indicadas ha producido Schleiermacher sólo

3. la *Ética*. Toda acción ética o voluntad, se dirige a la Naturaleza, aspira a la unidad de Naturaleza y razón aunque de modo que predomine la razón. A la Ética, como la realización en la Naturaleza de la razón, jamás llevada a cabo totalmente, pertenece, como ya vimos, la historia desde el comienzo de la actividad humana. La moralidad y la ley natural no son dos contrarios, pues la ley moral es la vida natural de la razón o la ley de la naturaleza racional. A las anormalidades de la naturaleza corresponden en el dominio de lo racional, la inmoralidad. La Ética de Schleiermacher, se presenta, por esto en una oposición bastante grande con la de Kant, en cuyo imperativo categórico ve él un concepto puramente jurídico; sus modelos son Platón, Spinoza y, aunque él lo ignora, también Leibniz. Frente al dualismo de deber y ser, defiende la unidad de ambos y frente a lo universal, lo individual. Cada uno debe realizar a su modo la humanidad y considerar tarea de su vida, «ser cada vez más lo que él es», aun cuando esto no se llegue a terminar nunca. La vida moral consiste en el influjo recíproco del conocimiento «simbólico (conceptual) y la exposición «orgánica» (creadora). Por la última produce la razón a la naturaleza según su esencia, por el primero considera la creación natural penetrada por ella, como suya. Con esta división se cruza la de lo idéntico (general) y lo diferenciado (individual). Así, resultan cuatro dominios de la vida moral: relaciones sociales, propiedad, saber (pensar) y sentimiento.

Con esto llegamos a la doctrina de las costumbres propiamente dicha, que Schleiermacher considera desde un triple punto de vista: a) deberes, b) virtud y c) bienes. La hábil división de estas partes no podemos presentarla aquí (véase sobre esto *F. Vorländer*, obra citada págs. 161-329), sino sólo dar un esquema general. Los deberes se dividen, según la división basada en la diferencia de lo universal y lo particular, por una parte y en la de formación de la co-

munidad y apropiación, en: deberes de Derecho, deberes profesionales, deberes de amor y deberes de conciencia. La virtud o la síntesis de razón y sensibilidad, es o carácter o habilidad y (véase antes) representativa o expositiva. De aquí surgen las cuatro virtudes platónicas: sabiduría, amor, prudencia y fortaleza (constancia). Solamente aparece en lugar de la justicia la virtud cristiana del amor.

La doctrina de los bienes, correspondiendo a su tendencia a la armonía, es lo que Schleiermacher ha desarrollado más detalladamente y con más cariño. Los cuatro dominios de la vida moral, corresponden a las cuatro relaciones éticas: derecho, sociabilidad, fe (confianza en la verdad), revelación. Sobre éstas se basan los cuatro organismos o bienes que reposan sobre el fundamento de la familia: el estado, la comunidad social, la escuela (en el más amplio sentido) y la iglesia. Se llama bien a toda unidad de razón y naturaleza; el bien supremo es la comunidad de todas estas unidades.

Indudablemente posee la Ética de Schleiermacher, muchos puntos de vista valiosos como el de la individualidad, de la moral natural, del bien, y su exigencia del desarrollo del individuo que a su vez se halla ligado a las diferentes formas de la comunidad y que ha aplicado sobre todo, con cálido entusiasmo al dominio de la educación, que independiente del estado y la iglesia, ha de basarse sólo en la ciencia. Sin embargo, metódicamente, su Ética no pasa de descripción de las relaciones éticas y no llega hasta la fundamentación de éstas. Más importante y de un valor más duradero es su

4. *Filosofía de la Religión*. En este dominio ha llevado aún más lejos que el fundador del criticismo, la exigencia crítica de la separación de las diferentes direcciones de la conciencia. Ha indicado que la religión no se resuelve ni en ética ni en metafísica, ni en historia y que más bien reposa sobre el sentimiento y se desarrolla según una ley propia. De este modo ha dado, por primera vez, una fundamentación crítica y filosófica de la religión. Con este desarrollo del criticismo une una interiorización de la doctrina del «santo perseguido Spinoza» a cuyos «manes» quiso él sacrificar «un rizo». El último fundamento del mundo que las más de las veces llama Schleiermacher, con Spinoza y Schelling, Dios (por el contrario en la primera edición de los *Discursos*, sólo «Universo»), no puede ser concebido mediante el conocimiento, como ya lo mostró Kant, sino por el sentimiento piadoso que ha hallado en la mística su expresión oscura y no filosófica. Si queremos comprender el sentimiento en toda su belleza, debemos sorprenderlo en el momento en que no se ha transformado en pensamientos y acciones, hallaremos entonces: Religión (sentimiento religioso) = Dependencia absoluta de lo infinito.

La expresión más enérgica y más libre de las nuevas concepciones se halla en los *Discursos sobre la Religión*. Aquí se suprime todo elemento dogmático y se traduce en lo puramente religioso. El milagro, por ejemplo, significa sólo la relación inmediata de un fenómeno con el infinito; todo fenómeno hasta el «más natural», puede ser un milagro para el hombre religioso. Puede llamarse «revelación» toda concepción nueva y originaria del Universo; inmortalidad es: la unión con el infinito en la finitud; la religiosidad es el sentido de lo infinito. Mediante la Religión vuelve a establecer el hombre la armonía de su ser que había perdido; es decir, una nueva expresión religiosa de la estética de Schiller o la síntesis de Goethe y Fichte, de F. Schlegel. Los sentimientos religiosos «deben acompañar todas las acciones de los hombres como una música divina»; se debe «hacer todo con Religión; nada por religión». Una comunidad externa en la forma de una Iglesia no le parecía aún, entonces, a Schleiermacher necesaria; pues la esencia de la religión es contraria a la sistematización y es, más aún a la unificación externa porque en su más íntimo fundamento es puramente individual. Del mismo modo estima poquísimos sus elementos históricos: «No tiene Religión el que cree en un escrito santo sino aquél que no necesita ninguno y que se podría fabricar él mismo uno». Y aún: «no hay sensación sana alguna que no pueda ser religiosa».

En sus escritos posteriores, sin embargo, especialmente en la *Doctrina de la fe* y la *Doctrina ética cristiana*, intentó combinar Schleiermacher esta religiosidad libre con su cristianismo. Si los *Discursos* consideraban una mala inteligencia o un mal uso el dejar «intervenir» la Religión, la *Doctrina ética cristiana* en cambio intenta exponer aquella acción que se origina por la fuerza de la autoconciencia determinada religiosamente. La unión de razón y naturaleza la ve encarnada, su concepción cristiana, en la persona del redentor sin pecado y modelo moral, en la que la humanidad alcanza la identidad con la divinidad; el Cristianismo es por esto la Religión perfecta. Sin embargo, en este estadio de su pensar, subsiste su concepción fundamental que reduce o reconoce sólo como símbolos, todos los dogmas que no se pueden reducir a las experiencias afectivas inmediatas; si se consideran como verdades literales las imágenes y palabras, en las que el sentimiento trata de expresarse aunque en sí inexpresable, se cae en la mitología. El problema de la doctrina de la fe es reducir estas expresiones simbólicas a las verdades que les sirven de fundamento. El sistema de la Naturaleza no puede ser ni interrumpido ni roto por las experiencias religiosas. Ningún principio de la doctrina de la fe pierde su valor, aunque no exista una inmortalidad individual. Y con el dogma cristia-