

no se halla también la ética cristiana en constante desarrollo.

5. *Influjo de Schleiermacher.* El espíritu múltiple en aspectos, de Schleiermacher ha influido en otros dominios del saber de un modo provechoso así se ve en las lecciones sobre Psicología, Pedagogía, Política, Estética, publicadas como obras póstumas. A esto se añaden tratados de interés, relativos a la Historia de la Filosofía de la antigüedad y su traducción de Platón (v. I § 20). Sus *Cartas íntimas sobre la Lucinda de Schlegel* (1800, la primera vez anónimas), que pertenecen más a la literatura que a la filosofía, defienden una mala causa pero en el fondo sostienen el principio de la unión indisoluble del elemento espiritual y sensible, en el amor. Su producción capital, sin embargo, será siempre la Filosofía de la Religión. Así ha influido mucho más, como fundador de ésta sobre la teología moderna que sobre la filosofía.

Para crear una escuela no servía su carácter equilibrado y fino al que también falta rigor conceptual. Por el contrario ha influido vivamente a diversos pensadores filosóficos. A estos pertenecen entre otros los dos historiadores de la filosofía: Brandis († 1867, en Bonn) y H. Ritter († 1869, en Gotinga); también F. Vorländer († 1867, en Marburgo) partió originariamente de Schleiermacher pero pronto tomó una dirección original. Al principio trabajó en la Psicología y la Teoría del conocimiento (*Líneas fundamentales de una ciencia orgánica del alma humana 1841, Ciencia del conocimiento 1847*); después se dedicó sobre todo al dominio de la moral y filosofía del estado, del Derecho y de la Historia. Su último escrito *El evangelio de la verdad y libertad fundado sobre la ley natural y moral* (anónimo, E. H. Mayer 1865), expone de un modo popular la concepción moral-natural (aquí se muestra aún el influjo de Schleiermacher) del mundo, del autor. La cuestión de la verdad no puede según él, ser resuelta más que por la ciencia; es, sin embargo, compatible con las necesidades ético-religiosas del alma. La libertad moral se logra por la conducta independiente de la Naturaleza, en la voluntad y el conocimiento humano, y en un sucesivo desarrollo.

§ 57. Herbart.

I. Introducción. Metafísica. Psicología.

La literatura acerca de Herbart es muy abundante (véase también § 58: los Herbartianos), véase la nueva exposición de conjunto de ella: Zimmer, Führer durch die deutsche Herbart-Literatur (Guía de la literatura de H. alemana) 1910. No existe aún ninguna exposición de conjunto de su filosofía. La mejor introducción la proporcionan

todavía los dos escritos de su discípulo y editor Hartenstein: *Problemas y doctrinas fundamentales de la Metafísica general (Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik)* 1836 y *Conceptos fundamentales de la ciencia ética (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften)* 1844; además la introducción de Hartenstein al t. I 2.^a edición de los escritos breves de Herbart 1840; y *Drobisch Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart (Sobre el desarrollo de la filosofía por Herbart, Leipzig 1876. Un bosquejo bueno de conjunto lo poseemos desde 1903 en W. Kinkel, Joh. Fr. Herbart, Sein Leben und seine Philosophie (Su vida y su filosofía; con abundante literatura). Un resumen popular de lo más importante lo da el celoso Herbartiano O. Flügel: Herbart's Lehren u. Leben (Vida y doctrina de Herbart) Teubner 1907. F. Franke, Herbart, Grundzüge seiner Lehre (Rasgos fundamentales de su doctrina), 1909. Hartenstein (el editor de Kant), ha editado todas las obras de Herbart en 12 tomos, Leipzig 1850-52 (2.^a ed. Hamburgo 1883 y siguientes), al que se añadió un tomo 13 en 1893: Apéndice y explicaciones. Más completa es la nueva edición en «orden cronológico» de K. Kehrbach (1887 y siguientes). Continuada por O. Flügel, 15 tomos, 1887-1909. O. Willmann ha editado con notas los escritos pedagógicos (2.^a edición 1880) y Bartholomäi (7 ed. de Sallwürk 1903) a a que se añaden los tomos 16-19: Cartas documentos y registros editados por Th. Fritsch 1913. La introducción a la filosofía editada de nuevo por K. Häntsch. Fil. Bibl. 1912 (con detallada introducción).*

1. *Vida y escritos, división de su filosofía.* Juan Federico Herbart, nació el 4 de Mayo de 1776 en Oldenburg. Fué hijo de un consejero de justicia, conoció ya en el Gimnasio la filosofía de Wolff y de Kant y después de vencer la resistencia de sus padres fué a estudiar a la Universidad de Jena para seguir las lecciones de Fichte: sin embargo, ya allí exteriorizó sus dudas con respecto a la doctrina del Yo y criticó los dos escritos de Schelling, en el sentido de aquella (1796). Fué, los años que siguieron a su estancia en la Universidad (1797-1800), lo mismo que Kant, Fichte y Hegel, preceptor en Berna en la distinguida familia de los Steiger. Su interés, ya en aquel tiempo, por la pedagogía le hizo conocer a Pestalozzi. Ocupaba a sus discípulos capitalmente con poesía (Homero) y Matemáticas, dejando para más tarde la enseñanza de la moral y la Historia. Después de residir dos años en casa de su amigo J. Smidt en Brema, se hizo en 1803 docente privado en Gotinga de Filosofía y de Pedagogía (de ésta fué el primero); fué profesor extraordinario en esta Universidad en 1805 y profesor ordinario de Königsberg (después de Krug, sucesor de Kant) y director del primer seminario pedagógico de esta ciudad en 1809, por recomendación de Hum-

boldt. Fallaron sus esperanzas de ser el sucesor de Hegel en Berlín. Desde 1833 hasta su muerte (1841) enseñó de nuevo en Gotinga, limitándose completamente a sus lecciones y estudios y esfuerzos pedagógicos. De los asuntos públicos, le mantuvieron alejadas sus opiniones conservadoras. No participó en el escrito de «los siete de Gotinga» (Göttinger Sieben, 1837).

Las obras más importantes de Herbart son: *Pedagogia general* 1806; *Puntos capitales de la Metafísica* 1806-08; *Filosofía práctica general* 1808; *Introducción a la Filosofía* 1813; *Manual de Psicología* 1816. *La Psicología como ciencia, fundada nuevamente sobre la Experiencia, la Metafísica y la Matemática* 1824-25. *Metafísica general y principios de la doctrina filosófica de la naturaleza* 1828-29. *Breve enciclopedia* 1813. *Bosquejo de lecciones pedagógicas* 1835 (popular, también en *Reclam*).

El pensamiento de Herbart es en oposición al sentimentalismo de sus contemporáneos románticos puramente intelectual. Lo mismo que para Cristian Wolff, con el que tiene su espíritu sobrio mucho de común, es, conforme a su tendencia matemática, el criterio supremo, la verdad y la distinción, de los conceptos. Su punto de vista quiere hallar «el justo medio entre la intuición mística y el empirismo». La filosofía es para Herbart en consciente oposición a Schelling y en cierto modo apoyándose en Kant: elaboración de conceptos. De las clases de esta elaboración surgen las diferentes ramas de la filosofía. La lógica se ocupa de aclarar los conceptos la Metafísica o filosofía teórica, con sus tres aplicaciones: Psicología, filosofía natural y filosofía de la religión o teología natural, con la rectificación de aquéllos; la estética, que según Herbart, contiene a la ética y a todas las ciencias prácticas como «técnicas», considera los conceptos acompañados de agrado y desagrado que completa por determinaciones de valor. En la lógica formal no ha hecho nada nuevo Herbart. Por consiguiente comenzamos con su:

2. Metafísica.

Véase Capesius, *Die Metaphisik H. in ihrer Entwicklungsgeschichte* (La metafísica de H. en su desarrollo) 1878.

Herbart se ha designado como un Kantiano «pero del año 1828» (fecha en que apareció su propia *Metafísica*). En efecto tiene de común con Kant solamente su razonada oposición contra las especulaciones del Romanticismo filosófico y el partir de la experiencia. Pero la experiencia no es para él como para Kant, conocimiento científico de la Naturaleza, sino el concepto ambiguo de lo «dado». Además acepta con Kant que «el mundo de la experiencia es sólo el mundo de los

fenómenos» pero la cosa en sí no es para él un concepto límite sino un algo real garantizado por la sensación, que no hay que eliminar y que por lo tanto quiere investigar en su metafísica. La metafísica es la ciencia de lo Real o más exactamente como veremos de los Reales por lo que se ha designado su doctrina como realismo. La lógica tiene en esta filosofía sólo una significación formal; existe sólo para procurar a la metafísica el firme principio de contradicción: lo que se contradice, no puede ser verdadero, no puede ser real. Ahora bien, los conceptos de la experiencia se hallan llenos de contradicciones; así en particular el concepto *de una cosa* con varias propiedades (concepto de inherencia), el del cambio en general (por lo tanto también el de causalidad) y el del Yo. Estas contradicciones deben, según Herbart, ser eliminadas mediante el «método de las relaciones», es decir, transformadas hasta que surja de ellas una realidad sin contradicciones; es necesario eliminar la apariencia para hallar el «Ser» que es su base real. Pues lo mismo que el humo al fuego, indica la apariencia al ser. Este último es la «posición absoluta» en la que «debemos detenernos». Así conduce el concepto de una cosa con varias propiedades, que tenemos siempre ante la vista, necesariamente al pensamiento de que deben existir muchas cosas «reales» o Reales; un punto de vista designado contra el monismo de los idealistas especulativos por Herbart como un «atomismo cualitativo» que, sin embargo, más a que a los átomos de Demócrito, recuerda a los Mónadas de Leibniz o mejor, puede considerarse como un Eleatismo pluralizado.

Después que la primera parte de la metafísica de Herbart, la «Metadología», nos ha mostrado el verdadero método («de las relaciones») expone la segunda «Ontología», el carácter del verdadero ser. Las llamadas «cosas» con sus diferentes propiedades son sólo la reunión de Reales; por ejemplo, un pedazo de azúcar, un sistema de reales blancos dulces, ásperos, etc. Cada Real es por sus propiedades, simple e inmutable; pues para el verdadero ser no hay cambio alguno. El único «suceder real» (el cambio) en el mundo, consiste en la conservación de cada ser (lo que recuerda el «*suum esse conservare*» de Spinoza), frente a las perturbaciones que le amenazan por parte de otros reales, o sea en las cambiantes relaciones «entre ellos». A estas conservaciones de sí mismo intenta Herbart reducir todo el «ser» a que se refieren la psicología y la física, es decir, la ciencia natural; pues explicar no quiere decir más que eliminar las contradicciones. Las propiedades que se presentan en los fenómenos y cambios son sólo «aspectos fortuitos»; son ajenos al verdadero ser de las cosas. En el reino del ser no hay ni sucesos ni continuidad!

La metafísica del suceder sólo «aparente» se divide en: 1. «Sinecología» o doctrina de la continuidad de lo coherente y constituye el fundamento de la ciencia natural y 2. «Eidología» o doctrina de las «imágenes», es decir, representaciones de nuestro yo, que va a parar a la psicología. La Sinecología intenta indicar que el espacio y la materia que lo llena, deben ser una apariencia «objetiva» ya que el conjunto de los Reales para toda inteligencia (no sólo la humana) debe tomar la forma de la coexistencia lo mismo que la de la sucesión. Las determinaciones espaciales son sólo modos que tiene un sujeto de representarse las cosas; real es únicamente la materia como «suma de seres simples». Por la «existencia simultánea» de los últimos se produce la línea «rígida» (discreta), por el paso de los puntos de uno a otro, la continua y el espacio inteligible de los Reales simples, a diferencia del espacio «fenomenal»; del mismo modo sucede con el tiempo. Apoyándose en esto intenta explicar el *Bosquejo de una Filosofía natural*, los fenómenos más primitivos de la Naturaleza, es decir, los químicos y además los del calor, de la electricidad, de la gravedad, de la luz, por la oposición «fuerte» y «débil», «igual» (casi igual) y «desigual» (muy desigual) de los elementos. Así que no se halla en este terreno muy distanciado de sus enemigos idealistas, derivando la «llamada física», de principios metafísicos. Tampoco las llamadas fuerzas vitales de la biología son originarias sino que presentan un sistema de conservación de sí mismo por las cuales se constituye el ser (Organismo). La finalidad en la naturaleza no puede explicarla la filosofía; aquí interviene la fe. No busca a relacionarse con la moderna ciencia natural. Así como por la Sinecología se pasa a la Filosofía de la Naturaleza, por la Eidología se llega a la ciencia fundamental y capital de Herbart por la que el ha logrado un nombre.

3. *Psicología.*

También nuestro Yo, la llamada «alma», es un Real en sí desconocido, que da la base para la coexistencia de las representaciones que también de diversos modos, se estorban y se favorecen unas a otras. La psicología es la doctrina de las conservaciones del alma o más bien de las de sus representaciones. Pues el alma misma, considerada metafísicamente, no se halla en ninguna parte, no tiene disposiciones o facultades; es una substancia simple cuya esencia nos será siempre desconocida. Notamos su existencia sólo por sus actos de conservación frente a las perturbaciones venidas de fuera, es decir por sus representaciones. La tarea de una psicología «exacta», como aspiraba a fundarla, es una estática y una mecánica de las representaciones fundamentadas matemáticamente. Esto es po-

sible si se considera que las representaciones son fuerzas que se combaten, se obscurecen unas a otras o que se mantienen en equilibrio. Ninguna representación se destruye totalmente y para siempre sino que es arrojada bajo el umbral de la conciencia sobre el que se eleva en un momento dado. Una representación domina en la conciencia cuando no es estorbada por ninguna otra. Generalmente hay otra que estorba, que lucha con ella. Representaciones semejantes se funden, desemejantes se complican (por ejemplo, verde y ácido en la imagen de un pepino) y en ambos casos sucede esto de un modo perfecto e imperfecto. Rara vez se hallan en la conciencia más de tres representaciones. Una representación pierde tanto más de su fuerza cuanto mayor es la intensidad de la representación que surge de nuevo después de ella. Así surge un sistema de acciones y reacciones que se halla sometido a leyes generales estáticas y dinámicas y que por lo tanto es matemáticamente determinable. Como estática del espíritu investiga la psicología las leyes de las representaciones que se hallan en equilibrio, determinando por ejemplo la suma de sus detenciones, oposiciones, o la suma de lo que es expulsado de la conciencia (= suma de todas las representaciones menos la más fuerte), o la relación de las detenciones, es decir, la relación en la que la pérdida de intensidad se reparte entre las de diferentes representaciones. Como «mecánica» del espíritu por el contrario, investiga el cambio o el movimiento de las representaciones, su surgir, su asociación y reproducción, e intenta dar esto en fórmulas matemáticas.

Herbart combate frecuentemente y con gusto, la teoría corriente en el siglo XVIII, de las facultades del alma; y con razón en tanto que por ellas se entienden dominios completamente separados de fenómenos psíquicos. Representación, voluntad y sentimiento se entretajan más bien entre sí continuamente. Pero tampoco debe perderse de vista su originalidad. Herbart olvida esto derivando todos los sucesos anímicos de las representaciones. Sólo las representaciones más primitivas o sensaciones (por ejemplo, sonidos, colores, olores) son según él, producidas por el alma originariamente. Por el contrario la voluntad, el sentimiento, el apetito, el entendimiento, la razón, etc., son sólo relaciones de las representaciones. Cuando una representación desciende bajo el umbral de la conciencia por un cierto tiempo, queda, sin embargo, una tendencia a que ella se presente de nuevo. Cuando esta tendencia lucha con los obstáculos que se le oponen, surge el apetito (impulso) que se llama voluntad si se enlaza con la representación de la posibilidad del acto. El carácter de un hombre reposa en que ciertas representaciones, desarrolladas por el apoyo de otras semejante («apercepción»), llegan

a ser las predominantes y dominan a las opuestas. La voluntad depende por consiguiente de las representaciones y libertad significa determinación por diferentes motivos; Herbart es un determinista decidido. El sentimiento surge cuando una representación se halla en equilibrio entre dos fuerzas; por esto los sentimientos (como alegría, tristeza, etc.), son puros sólo rara vez.

Herbart considera como el asiento del alma, el cerebro. Aquí recibe mediante las vías nerviosas centrales las «perturbaciones» de fuera, es decir, de los Reales que se hallan más próximos, contra las que reacciona en sus representaciones. Representaciones nuevas actúan como excitantes pero hay un límite para su intensidad determinado por la ley de las sensibilidades decrecientes. Por lo demás no posee ni lugar ni tiempo y su inmortalidad se «deduce por sí misma» de la supratemporalidad de los reales.

Frente a la psicología no científica que se reduce a consideraciones vagas o a meras descripciones de los estados anímicos, hizo Herbart el importante intento de explicar el cambio abigarrado de los sucesos de conciencia mediante la combinación según ley y la asociación de los fenómenos elementales (de las sensaciones y las representaciones). Aunque es preciso reconocer la penetración y el rigor con que quiso aplicar su explicación científica a la vida psíquica, sin embargo, las matemáticas que sólo pueden emplearse en ciertos dominios limitados de la psicología—recordamos que ya Kant entre otros en la Crítica del Juicio pensaba que eran necesarias para la determinación de los intervalos musicales—no sirven dado el estado actual de nuestros conocimientos cuando se trata de resolver el complicado problema de los sentimientos. La psicología de Herbart ha sido en su parte matemática abandonada por sus propios partidarios.

§ 58. II. Filosofía práctica y Pedagogía de Herbart. Escuela Herbartiana.

4. *Filosofía práctica.*

a) *Ética = Estética.* Lo mismo que Kant, quiere Herbart, separar rigurosamente la filosofía teórica de la práctica; la primera se ocupa de la realidad de las cosas; la última de su valoración. Lo mismo que Kant, le importa ante todo la forma no el contenido de la voluntad y como Kant combate el eudemonismo. Sin embargo, la semejanza no va más allá pues la ética de Herbart o, como éste dice con más gusto, «la filosofía práctica» es una parte de la estética. No es ni una doctrina de los bienes, los deberes o la virtud, ni

una ética fundada críticamente, sino de acuerdo con su tendencia psicológica, una doctrina del gusto ético que se exterioriza en la estimación de las acciones humanas. Las tres citadas concepciones de la ética tienen el defecto común que hacen de la voluntad el principio regulativo de sí misma; en ellas no hay más que una voluntad pero no una dignidad de ésta. Mas bien, lo que importa son los juicios acerca de su cualidad. La voluntad humana y la acción humana provocan de un modo espontáneo la aprobación o la censura. El problema de la ética como verdadera doctrina del gusto o estética es por lo tanto: «la exposición de lo que agrada o desagrada en la forma más simple». Cómo se convierte lo indiferente en agradable o desagradable? Para este fin la filosofía práctica: «No necesita más que exponer las características de tal y tal voluntad, de modo que en el que considera su propia voluntad se produzca o una aprobación o una censura espontánea». Hay un juicio estético puro, es decir, sin voluntad, claro y determinado. La filosofía no debe investigar la posibilidad de este sino sus fundamentos. El fundamento capital es que, la voluntad juzgada nunca se da sola sino como miembro de una relación. La estética no debe hacer más que: «conducirnos a la concepción total de las relaciones simples» que en una representación «completa» producen agrado o desagrado. En este respecto el juicio ético se halla en el mismo plano que el juicio acerca de las relaciones de los sonidos y los colores — por esto se designa el *bajo musical* como el único ejemplo justo para una «verdadera estética» — sólo que aquí la materia del juicio la constituyen relaciones de la voluntad. Es cierto que Herbart pone como fundamento, la *voluntad* ordenadora, «como hecho indiscutible» pero la Autoridad de ésta, si se puede hablar de ella, reposa sólo «sobre una determinación originaria de valor» sobre una «preferencia o repulsión que carece de voluntad».

b) *Las ideas originarias y derivadas.* Estas relaciones simples de la voluntad o «ideas prácticas», son cinco: 1. La de la libertad interna; 2. La de la perfección; 3. La de la benevolencia; 4. La del Derecho; y 5. La de la equidad. La primera y la más general: 1. La de la libertad interna, expresa la relación entre el gusto como modelo y la voluntad que imita, así pues la concordancia o discordancia entre la voluntad y el juicio moral (conciencia) del que obra. Recibe su contenido de las cuatro restantes. 2. La idea de la perfección nace, cuando diferentes aspiraciones del mismo sujeto se comparan con respecto a su magnitud; lo fuerte agrada junto a lo débil y lo reunido junto a lo esparcido, etc. También se halla modificada por las restantes ideas como-él a su vez las modifica. 3. La idea de la benevolencia o de los bienes indica la relación entre la voluntad

propia y la meramente representada de otro. Se muestra preferentemente en una forma femenina «quizá porque a la acción varonil pertenece algo más que ella». «A la Naturaleza puede suponerse perfección, al alma del mundo libertad interna, Dios solo es bueno». 4. La idea del Derecho nace por el encuentro fortuito pero natural de varias voluntades reales con respecto a un objeto externo. Puesto que la lucha desagrada, deben, para evitarla, someterse las diferentes voluntades a la regla jurídica general. Finalmente: 5. La idea de la equidad o recompensa compara la posición del hecho (voluntario) con el equilibrio perturbado por él y exige la debida sanción para esta perturbación.

De estas cinco ideas originarias nacen cinco ideas derivadas, que convierten a la ética individual en social. 1. Primeramente se desarrolla según Herbart, en una multitud de seres de voluntad, la idea de una sociedad jurídica (véase arriba 4). 2. Con el principio de la sanción (5) aparece el sistema de la recompensa. 3. Del principio de la benevolencia (3) se deriva la idea del sistema de Gobierno que intenta producir «la mayor suma posible de bienestar». 4. El afán de corresponder a la idea de la perfección lleva a un sistema de cultura y finalmente. 5. La «obediencia común con respecto al parecer general», a la «libertad interna de varios (1) que parece que sólo tienen un mismo espíritu», esto es, la sociedad *llena de alma*. Todo estado debería convertirse en esto—pero «esto no nos preocupa; el estado se caracteriza por la fuerza, las ideas no tienen fuerza.» Además, deben estas ideas sociales tener valor para toda sociedad pequeña o grande, llegando hasta la familia.

c) Ocuparía mucho espacio exponer las aplicaciones que Herbart hace de sus ideas ético-estéticas. El valor de su ética consiste, como el lector habrá visto por lo anteriormente reseñado, más en el análisis psicológico y pensamientos parciales fecundos que en la fundamentación según principios. Por esto no ofrecen ideas verdaderamente profundas ni su política ni su incolora Filosofía de la Religión. Ve la esencia del estado, nuestro filósofo, siempre desde su punto de vista psicológico, en el equilibrio de las fuerzas sociales. A la estática y a la dinámica del espíritu, corresponden una estática y una dinámica del Estado. Debe, más que cumplir exigencias jurídicas, calcular necesidades psicológicas y guardarse de «artificiosidades». Buenas costumbres y un buen gobierno, en el que se debe confiar y «dar gracias al cielo por ello», parecían desde su punto de vista conservador más provechoso que «reformas abstractas y garantías constitucionales. La creencia religiosa se funda primeramente en la consideración teleológica de la Naturaleza que ciertamente no puede proporcionar ninguna prueba rigurosa y cientí-

fica de la existencia de un ser omnipotente y omnisciente. A esto se añade una urgente necesidad práctica que nos lleva a la suposición de un ser «excelente», es decir, de un Dios justo perfecto y bueno. Realmente ha dejado sin resolver Herbart el problema de la filosofía de la religión que nunca trató de un modo sistemático, de modo que han podido apoyarse en su doctrina tanto racionalistas decididos, como estrictos confesionales. El mismo fué un protestante ortodoxo pero se mantuvo alejado de las luchas religiosas del tiempo, en la actitud prudente que le era propia. Aún menos ha construído de un modo sistemático, la estética en sentido estricto (doctrina de lo hermoso); una laguna que han llenado algunos discípulos suyos, aunque pocos, como Zimmerman en Viena. En cambio tuvo una gran trascendencia la pedagogía que él por primera vez expuso y trató de un modo sistemático.

5. *Pedagogía.*

Sólo los principios fundamentales de ésta pertenecen a la historia de la filosofía; por lo general los historiadores de la filosofía o no la tratan o tratan de ella de un modo superficial. La pedagogía se basa en la ética y la psicología. Aquella muestra el fin, ésta el camino, los medios y las dificultades. Pero de hecho la parte que Herbart concede a la ética es bastante escasa. Se limita en lo capital — y no siempre — «al fin de la educación» a la virtud, es decir, la libertad interna «que ha llegado a tener un efecto permanente en una persona», la «justa relación entre conocimiento y voluntad» aunque claro que las restantes ideas se tienen muchas veces en cuenta. Así corresponde, de hecho, casi toda la fundamentación de la pedagogía a la psicología a la que pertenece también el concepto pedagógico del *educado*. Esto da a la pedagogía de Herbart un matiz acusado intelectual y subjetivo.

El problema de la educación se divide en: 1. La disciplina; 2. Enseñanza; 3. Educación del carácter y de la voluntad. La disciplina proporciona sólo las condiciones para las restantes, el orden externo, la autoridad del educador y la obediencia del educado; tomada de un modo riguroso se confunde con la educación del carácter. La enseñanza y la educación del carácter no se distinguen de un modo riguroso sino que se hallan muchas veces mezcladas; aparece por primera vez la expresión de que hoy abusa de «enseñanza educadora». Por una parte se considera la enseñanza como subordinada a la educación del carácter, por otra, debe importar solamente al educador la creación «del horizonte intelectual» del educado, es decir, la formación de un determinado conjunto de representaciones. «Sólo del pensar nacen sensaciones y de aquí

principios y formas de conducta». Además del fin general de la pedagogía, la moralidad, aparece ahora otro fin, la «multiplicidad de los intereses», que no debe degenerar en un interés único, empírico, especulativo, estético, simpático, social o religioso, es decir, se deja espacio libre al eclecticismo. A pesar de sus defectos (1). Herbart se ha hecho acreedor de todo honor por sus escritos pedagógicos aunque quizá demasiado alabados, y su influjo actual reposa más que en su filosofía general, en esta materia la cual ha sido desarrollada por sus discípulos y continuadores.

6. *La escuela de Herbart*

Al principio, debido al influjo y la fama en aquel tiempo de Hegel, no se dió importancia a la doctrina de Herbart hasta que fué divulgada por Drobisch en Leipzig (véase más adelante) hacia 1830 y hasta que después de la muerte de Hegel y la disolución de su escuela, adquirió numerosos partidarios sobre todo en la Universidad de Leipzig y en Austria, que pronto dieron lugar a una escuela y que en parte aun subsiste. Es cierto que la fundamentación metafísico-matemática ha sido abandonada por los más de sus partidarios; por el contrario la psicología y aun más sus aplicaciones, tienen excelente acogida en las escuelas normales de Alemania.

A los Herbartianos más antiguos pertenecen los ya citados profesores de Leipzig: Drobisch (1802-1896, profesor en Leipzig de 1826-1896, es decir, 70 años). Fué autor de manuales populares sobre lógica formal, psicología empírica y filosofía de religión. También G. Hartenstein (1808-1890, profesor en Leipzig de 1839-1859), editor de Kant y Herbart, así como el ministro de Instrucción pública y filósofo austriaco F. Exner (1802-1853). El valer de estos hombres para la historia de la Filosofía alemana consistió en indicar la importancia de las ciencias experimentales frente los atrevimientos especulativos de los Hegelianos. De los Herbartianos más modernos citamos a los psicólogos Volkmann (1822-1877, *Manual de Psicología* 1856, 4. ed. 1894 y siguientes); Nahlowsky (1812-1885, *La vida afectiva* 1862, 3. ed. 1907; *Ética general* 1870, 3. ed. 1903), y el más importante de ellos, Teodoro Waitz (1821-1864, *Antropología de los pueblos salvajes*), el que en su libro *Manual de Psicología como ciencia natural* 1849 se aleja bas-

(1) Una crítica de conjunto de la misma la da P. Natorp: *Herbart, Pestalozzi y los problemas actuales de la ciencia de la educación (H. P. und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre)* 1889. Ahora en «*Obras de Natorp. Acerca de la pedagogía social*» (*Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik* 1907, tomo I. 203-343. Otras investigaciones sobre Herbart, ib. p. 345-510. Las obras de Natorp, quien se apoya en Kant y Pestalozzi, han hecho desaparecer de los pedagogos primarios, en gran parte el Herbartianismo.

tante de los fundamentos Herbartianos y busca un fundamento fisiológico para su ciencia. También L. Strümpell (1812-1899) profesor en Dorpat y después en Leipzig; los teólogos Thilo (1813-1894), Allihn (1812-1885) y Flügel (nacido 1842); el historiador de Platón y Aristóteles H. Bonitz (1815-1888), el estético Zimmerman en Viena (1824-1898); O. Wilmann de Praga, que cayó después en la neoescolástica (nacido en 1829); los maestros Dörpfel, Kern, Stoy y Ziller, el primero de los cuales aunque confesional, exigió «la escuela libre basada en la Iglesia libre y el estado libre» (1863) sobre el principio de la familia y de la libertad de conciencia, mientras que los dos últimos, los más ortodoxos de los Herbartianos, construyeron la doctrina del maestro sistemática y dogmáticamente (grados de cultura, enseñanza de concentración y de conciencia o carácter).

Tuvo su órgano propio la escuela en la *Revista para la filosofía exacta en el sentido del realismo filosófico* (Herbartiano), redactado por Allihn y Ziller que sucumbió después de 15 años y apareció de nuevo en 1883 (dirigida por Flügel hasta 1896). Desde 1894 representa el Herbartianismo, la *Revista para Filosofía y Pedagogía* dirigida por W. Rein (nacido 1847). Rein profesor en Jena da a la luz un *Diccionario enciclopédico de Pedagogía*.

Una derivación de la escuela de Herbart la constituyó la *Revista de Psicología de los pueblos y ciencia del lenguaje*, dirigida por M. Lazarus (1824-1903) y H. Steinthal (1823 hasta 1899) desde 1860-1890, que fué muy importante para el progreso del estudio de los elementos y leyes del lenguaje y vida de los pueblos partiendo de una base psicológica. Acerca de Lazarus que consideraba como Herbart a la Psicología como ciencia fundamental pero que después tomó una dirección original, véase A. Leicht, *Lazarus, el fundador de la Psicología de los pueblos*, Leipzig 1904. De esta dirección partió el discípulo de Steinthal, G. Glogau (1844-1895, profesor en Kiel, murió en Grecia víctima de un accidente) que después desarrolló una Metafísica mezcla de elementos cristianos y platónicos (*Bosquejo de las ciencias fundamentales* 2 tomos 1880-1888) y que cuenta aún hoy con un pequeño círculo de partidarios.

Como partidario de Herbart puede considerarse el ruso que escribió en alemán A. Spir (1837-90, *Pensamiento y realidad* 1873. *Obras reunidas*, Leipzig 1808).

§ 59. Beneke.

Sobre él véase O. Gramzow, *F. E. Benekes Leben u. Philosophie (Vida y Filosofía de F. E. B.)* Berlín 1899.

Eduardo Beneke nació en Berlín el año 1798. Al principio se halló bajo el influjo de Schleiermacher, de Fries, de Jacobi y de los filósofos ingleses de aquel tiempo, después sufrió el influjo de Herbart; fué desde un comienzo un decidido enemigo de la filosofía absoluta. Después de haber llegado a ser docente privado en Berlín, le fué retirado—quizá por influjo de Hegel—el permiso de enseñar por el ministro von Altenstein. Tampoco pudo llegar a ser profesor en Leipzig, fué por esto a Gotinga donde vivió de 1824-27. Después de la muerte de Hegel, el 1832, obtuvo el cargo de profesor extraordinario en Berlín, pero no pasó más adelante a pesar de su fecundo trabajo como maestro y escritor y se suicidó quizá, ahogándose, en el año 1854.

1. Beneke, considera con Herbart, a la psicología como ciencia fundamental; no pretende, sin embargo, fundarla como aquél sobre «la experiencia, las matemáticas y la física» sino sobre la experiencia interna que pretende tratar con el método naturalista (inducción, hipótesis, etc.) que emplea la física para elaborar la experiencia externa. De aquí el título de sus escritos más importantes: *Doctrina empírica del alma* (1820), *Fundamento de la Física de las costumbres* (1822 que fué la causa de que le retiraran el permiso de enseñar), *Manual de Psicología como ciencia natural* (1833) y otros a los que pertenecen *Los Bosquejos Psicológicos* (Gotinga 1825-1827). En sus últimos años publicó un *Archivo para Psicología pragmática*. En su escrito en recuerdo de la Crítica de la razón pura: *Kant y la tarea filosófica de nuestro tiempo* (1832) expone Beneke, que el mérito de Kant consistió en limitar el conocimiento al dominio de la experiencia y en apelar a la conciencia moral; por el apriorismo que enlazó con ésto, fué en parte culpable de la especulación escolástica que vino después de él, de modo que los franceses e ingleses han avanzado a los alemanes en la filosofía.

Lo único que, según Beneke, nos es dado seguro e inmediatamente, es nuestra experiencia interna. Los conceptos innatos así como las viejas facultades anímicas, han de rechazarse. La tarea de la psicología es más bien (como en Herbart) reducir los fenómenos complejos de la conciencia, a sus elementos más simples y más originarios (procesos fundamentales). Como tales acepta a diferencia de Herbart, una serie de «fuerzas primeras» o «facultades primarias» del alma que no existe como unidad, que se apoderan de

los excitantes que vienen de fuera de modo que nacen constantemente nuevas facultades (como en las plantas). Los elementos móviles de la imagen anímica así producida, se enlazan mientras que otros quedan inconscientes en el alma como «huella» o «disposición» para poder ser reproducidos en una ocasión determinada. El alma del hombre se diferencia de la del animal, sólo en grado (recuérdese el alma sin desarrollar del niño) y su conciencia es más clara y más amplia. No se halla fijada en ningún lugar del cuerpo.

Apoyándose en esta psicología, como teoría del desarrollo del pensar (pues para Beneke lo originario son también las representaciones de las que se derivan todos los restantes fenómenos psíquicos), construye Beneke, la lógica o «arte del pensar» (1832) que nos permite alcanzar en parte, mayor claridad de las representaciones mediante su análisis, en parte nuevos contenidos del pensar por síntesis.

2. La Moral o como Beneke dice el *Sistema natural de la Filosofía práctica* (1837-40) y que él consideraba su mejor obra, nace de nuestra estimación de los sentimientos o «imágenes afectivas» según la exaltación o depresión que provocan en nosotros o en los otros; pues también sentimos los sentimientos de los otros, al imitarlos «en nosotros». Así se desarrolla de la estimación original puramente subjetiva, una objetiva, correspondiendo «a la exigencia de la razón» que se da a conocer a todo hombre educado y no corrompido en la misma serie de bienes y males. De los sentimientos morales nacen conceptos morales y juicios y por último la ley moral: «una extrema abstracción». Profundizó el punto de vista del utilitarista inglés Bentham (§ 64) cuya obra editó con notas, Beneke en 1830, reduciendo todo lo externo a lo interno. El concepto fundamental común de lo útil y lo moral es el de los bienes o valores.

3. En cuestiones relativas a la religión se expresó Beneke tan reservadamente como Herbart. La inmortalidad del alma es posible pues con la supresión de la relación con el mundo externo en la muerte, no necesita aniquilarse el alma. Lleva al supuesto de un ser primero regidor del mundo, que no puede probarse conceptualmente (compárese Kant) el carácter fragmentario del mundo dado, la necesidad de un conocimiento unitario de éste y la nostalgia del bien. Pero es asunto de la fe y del sentimiento, no del conocimiento científico.

Como Herbart, construyó Beneke, basándose en su psicología, una *Teoría de la educación y de la enseñanza* (2 t. 1835-36) que ha hallado muchos partidarios (1876-4. ed.).

4. De estos partidarios en el dominio de la Pedagogía son los

más importantes: Dressler (padre e hijo) y F. Dittes (1829-1896) los que además han sostenido y desarrollado su psicología. De los filósofos han sido influidos por Beneke capitalmente: Fortlage en Jena (1806 hasta 1881) y el conocido historiador de la Filosofía, Federico Ueberweg (1829-71), nacido en Solingen, muerto en Königsberg). Ueberweg, sin embargo, como F. A. Lange, ha mostrado en su *Historia del materialismo* (4 edición, págs. 798-812) cayó cada vez más bajo el influjo del materialismo lo que ciertamente no se acusa ni en sus escritos sobre Platon y Schiller como filósofo ni en sus tan leídas *Historias de la Filosofía y Lógica (Sistema de la Lógica 1857, 5 ed. por J. B. Meyer 1882)*.

CAPITULO XIX

Schopenhauer.

De la abundante bibliografía acerca de Schopenhauer mencionamos: R. Seydel, Schopenhauers System (Sistema de Schopenhauer) 1857. R. Haym, A. Schopenhauer, 1864. R. Lehmann, S. ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik (S. una contribución a la Psicología de la Metafísica) 1894. Nietschze, Schopenhauer als Erzieher (Nietschze y Schopenhauer como educadores) 1874. Kuno Fischer, Historia de la Filosofía, tomo IX (3 ed. 1908) Ed. Grisebach, Schopenhauer, Geschichte seines Lebens (Historia de su vida) 1897. W. v. Gewinner, Schopenhauers Leben (Vida de S.) 1867 (3 ed. 1910). J. Volkelt, Arthur Schopenhauer Seine Persönlichkeit seine Lehre sein Glaube (A. Sch. Su personalidad, su vida y su fe) 3 ed. 1907 (Clásicos de la filosofía de Fromann). Schlüter, Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen (La Filosofía de Schopenhauer en sus cartas) 1900. A. Kowalewsky, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung (Arthur Schopenhauer y su concepción del mundo), Halle 1908. P. Deussen, Historia de la Filosofía, II tomo, 376 - 586. Breve y bueno: H. Richert, Schopenhauer, seis conferencias, Leipzig 3 edición 1916. Ruysens, Schopenhauer, Paris 1911. H. Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen u. Irrationalen (La doctrina del conocimiento de Schopenhauer como sistema de la comunidad de lo racional e irracional), Leipzig 1913. La mejor y más barata edición de sus obras es la edición de E. Grisebach, 6 tomos, Leipzig (Reclam); los manuscritos póstumos de Schopenhauer, 4 tomos y cartas, 2 tomos, también en Reclam. Véase también el índice para Schopenhauer de Hertslot,

Leipzig 1890; así como la *bibliografía de Schopenhauer de Grisebach en Neuen Beitrágen (Nuevas contribuciones) 1905. Una nueva edición completa de las obras de Schopenhauer en 14 tomos que incluye por primera vez, las lecciones, el manuscrito inédito (anterior a 1818), cartas, retrato, bibliografía, índice, etc., apareció bajo la dirección de Paul Deussen (desde 1911 hasta 1917, salieron 10 tomos). Deussen, con otros pensadores afines, fundó en 1911 una Sociedad de Schopenhauer. Otras ediciones: de Frauenstädt (1873, 2 ed. 1908); R. Steiner (Stuttgart 1899); Frischeisen-Köhler (8 tomos, Leipzig 1913).*

§ 60. I. Personalidad y método.

1. VIDA Y OBRAS.

Arturo Schopenhauer, hijo de un rico comerciante de la ciudad libre de Dantzig, nacido el 22 de Febrero de 1788, debía, según la voluntad de su padre, en lugar de recibir una educación erudita, «aprender a conocer el gran libro del mundo» y, por esto, viajó ya con sus padres la mitad de Europa de los quince a diez y seis años. Abandonó el negocio, en que había entrado por voluntad de su padre, a la muerte de éste, y se fué con su madre Juana, la conocida novelista, a Weimar (1807) donde acabó tan rápidamente la enseñanza secundaria que ya en el otoño de 1809, entró en la universidad de Gotinga. Aquí estudió con el escéptico E. Schulze (§ 45), pero leyó sobre todo Platón y Kant y junto a esto los escritos sagrados de los indios. En Berlín (1811-12), joven, pero inclinado a estimar en menos a los otros, sufrió un desengaño con Fichte; por el contrario se dedicó celosamente al estudio de las ciencias naturales. Durante la guerra de la independencia, que entonces comenzaba, escribió, retirado de la vida en absoluto, en Rudolstadt, su memoria *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* con la que se doctoró en Jena (2 ed. 1847 3 ed., todavía corregida por él de Frauenstädt, 1864). En esta época comenzó su trato con Goethe que le animó a escribir su pequeña obra *Ueber das Sehen und die Farbe (Sobre la visión y el color, 1816)*. Al principio de 1819 apareció su obra, trabajada en Dresde de 1814 a 1818, *Die Welt als Willen und Vorstellung (El mundo como voluntad y representación)*. En ella se halla elaborada ya su concepción del mundo en cuanto a lo fundamental; en lo que sigue se acaba de exponer pero no se transforma. En la primavera de 1820 se hizo docente privado en Berlín, pero no tuvo éxito con sus lecciones (sólo pudo dar una clase en su primer semestre de profesor), quizá por ostentar su oposición a Hegel, entonces omnipotente; pero anunció su curso

después de una estancia de tres años en Italia, Munich y Dresde (1822-25, de 1826-27 y 1831-32). En 1831 abandonó Berlín a causa del cólera para no volver de nuevo a él. En el verano de 1833 se estableció definitivamente en Francfort (en el Mein) y pasó aquí el resto de su vida como un solitario original. Por estas experiencias personales y por no haber sido atendidas sus obras por los círculos científicos, se explica su odio contra los profesores de filosofía. Sin embargo, escribió más obras: en 1836, *Ueber den Willen in der Natur* (*Sobre la voluntad en la naturaleza*); en 1837, *Ueber die Freiheit des menschlichen Willen* (*Sobre la libertad de la voluntad humana*) (premiada por la sociedad de ciencias de Drontheim); en 1839, *Ueber die Grundlage der moral* (*Sobre los fundamentos de la moral*) (no premiada por la sociedad de ciencias de Copenhague a causa de sus violentos ataques a Fichte y Hegel); las dos últimas, aparecieron reunidas en 1840 bajo el título de *Die beiden Grundproblemen der Ethik* (*Los dos problemas fundamentales de la Etica*); en 1844 un tomo de complemento para su obra fundamental, con una segunda edición del primer tomo, en 1851 los dos tomos: *Parerga y Paripomena*. Estos últimos, una colección de trabajos de carácter popular escritos de un modo hábil y espiritual, para explicar sus ideas, comenzaron a romper la indiferencia que le rodeaba. Mientras que hasta ahora había tenido sólo partidarios aislados — como Frauenstädt, 1840; von Doss, 1849—, se hicieron entonces necesarias nuevas ediciones de sus obras, halló interés en círculos más extensos y en 1846 la facultad de una universidad alemana (Leipzig), para su gran satisfacción, anunció un tema para un premio que se refería a su filosofía. Gozando de su fama, que ya comenzaba, todavía lleno de afán de producir, murió repentinamente en septiembre de 1860.

En ningún otro filósofo, excepto Nietzsche, es la filosofía un reflejo tan fiel de su personalidad como en Schopenhauer, de manera que se puede conocer la última por sus obras, capitalmente por las que tratan de ética. Y sin embargo, su carácter, tiene aspectos censurables que están en contradicción con sus doctrinas idealistas: desprecio de los hombres, amor a la vida y hasta al dinero, vanidad, sensualidad. Quiso hacer un sistema cerrado. Logró esto en tanto que su filosofía fué vivida por él, nació de su propia naturaleza; objetivamente pueden mostrarse los diferentes elementos (filosofía de los Vedas, budismo, Platón, Berkeley, Kant etc.) de que se forma.

2. MÉTODO DE LA INTUICIÓN INMEDIATA.

La filosofía es para Schopenhauer más que ciencia, a saber: «concepción total», arte de la vida, conocimiento del sentido y esencia del mundo. Desde su comienzo lógico se dirige rápidamente a la metafísica. Afirma repetidamente que el último fundamento y la fuente de la verdad es la intuición inmediata. «Mientras procedemos intuitivamente, todo es claro, firme y seguro». La inseguridad y el error comienzan con la reflexión. La lógica, las matemáticas, la ciencia pura de la naturaleza, que se consideran las ciencias más evidentes, derivan su evidencia de la intuición inmediata. Sólo por ésta o por una relación directa e inmediata con ella, podemos alcanzar la verdad absoluta. Aquellas ciencias no producen una mayor certidumbre del saber sino que la facilitan por su exposición sistemática. La lógica, por ejemplo, intenta solamente «derivar con gran trabajo de meras reglas lo que en casos particulares nos es inmediatamente evidente». La geometría de Euclides es para él lo que una muleta para piernas sanas, semejante a un juego de manos y la aritmética entera un método para abreviar el contar. También el juicio sólo puede derivar de elementos intuitivos, conceptos ciertos, reglas, nuevos conocimientos y criterios y la virtud nace de las profundidades irracionales originarias de la voluntad (v. más adelante). Schopenhauer pertenece, a pesar de su violenta crítica de las «cabezas llenas de viento» de los filósofos románticos, a la filosofía romántica, aunque en otro sentido que ellos.

II. Filosofía teórica.

En una cierta contradicción con esta teoría de la intuición inmediata (en general no faltan irresolubles contradicciones en él), expone el filósofo de que hablamos, primeramente su

3. DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO.

Partiendo de su principio sistemático: el mundo es mi representación, intenta explicar con los medios del conocimiento, el mundo, presentándolo sometido al principio de razón suficiente. Necesario para entender su obra principal, considera el estudio previo de su disertación de 1813

a) *La Cuadruple raíz del principio de razón suficiente* que en la segunda edición «muy cambiada y aumentada», se ha convertido en una «Teoría de la facultad total de conocer». El principio de razón suficiente, en sí inexplicable, expresa en su universalidad que «todas nuestras representaciones se hallan en una relación según ley

y formalmente, a priori en virtud de la cual nada existente por sí e independiente, separado o aislado, puede llegar a ser, para nosotros, objeto de conocimiento». Puesto que todos los objetos son nuestras representaciones (ser objeto = ser representado) como ha aprendido Schopenhauer de Kant, toma el principio de razón suficiente correspondiendo a las diferentes clases de representaciones; una forma distinta y a saber cuatro formas distintas: 1. En las representaciones empíricas intuitivas del sentido externo o interno, aparece como fundamento del devenir o ley de la causalidad; las formas de ésta son: las causas mecánicas en el reino inorgánico, los excitantes en la vida orgánica y la acción consciente de los animales. 2. En las representaciones abstractas o conceptos y en los juicios que se forman de ellos, se manifiesta como fundamento del conocer o como ley de la verdad lógica, material, trascendental (juicios sintéticos a priori de Kant) y metalógica (p. ej. el principio de contradicción, de tercio excluido, etc.). 3. En la parte formal de las representaciones «completas» (v. 1) o intuiciones puras a priori se revela como fundamento del ser en el espacio (geometría) y en el tiempo (aritmética) o como ley de la posición y de la sucesión. Finalmente, 4. Para el sujeto de la voluntad (el objeto inmediato del sentido interno) es el fundamento de la acción o ley de la motivación, es decir, de la causalidad «vista desde dentro».

Estas ideas de la disertación que se apoyan muchas veces en Kant, también en su expresión verbal, se desarrollan después de un modo más independiente en el primer libro de la obra capital titulado:

b) *El mundo como representación sometido al principio del fundamento: el objeto de la experiencia y de la ciencia.*

El principio inicial de Schopenhauer, «el mundo es mi representación», significa primeramente sólo, la ruptura con el realismo ingenuo que considera las cosas como realidades que nos rodean. Con referencia expresa al idealismo de Berkeley dice: todo en el mundo está condicionado por el sujeto, existe sólo para el sujeto, no hay objeto sin sujeto. Aun mi propio cuerpo, por ejemplo, no es más que un objeto como los otros objetos y con esto sometido a las formas generales de éstos: espacio, tiempo y causalidad y su expresión común, el principio del fundamento que designa «la forma y manera general de la existencia como objeto». Por otra parte no se puede pensar ningún sujeto sin objeto. Las filosofías anteriores partían, excepto los delirios de la filosofía de la identidad, o del sujeto únicamente (Fichte) o únicamente del objeto, sea este materia o concepto de substancia o número o acto volitivo de un ser externo al mundo. El que ha procedido de un modo más consecuente

es el materialismo pero es también una «enorme petición de principio» porque como el barón de Münchhausen para no hundirse en el pantano se agarra a su propia peluca. El órgano de todas las ciencias, su supuesto supremo es, lo que Fichte olvidó totalmente, el principio del fundamento en su cuádruple forma: del ser en la matemática, del conocer en la lógica, de la motivación en la historia, de la causalidad en la ciencia natural. Además posee cada ciencia, como problema, su objeto particular: las matemáticas el espacio y el tiempo, la lógica los enlaces de conceptos, la historia los hechos sucedidos de la humanidad en grande y en masa y la ciencia natural la materia. Se debe pues no partir ni del sujeto ni del objeto exclusivamente sino de la representación de la que se considera como su primera forma fundamental su «división» en sujeto y objeto.

El ser interno del mundo, sin embargo, no se nos alcanza mediante la representación; sólo se pone de relieve la relatividad universal de ésta. El mundo sería absurdo y vacío, el engañoso velo de Maya (apariencia) de los indios, si no fuese nada más que representación, si tras él no se ocultase algo. El ser íntimo del mundo, la cosa en sí, no necesitamos buscarla lejos; se halla en «hechos inmediatamente ciertos en cada ser vivo»: en la voluntad. El segundo libro de la obra capital trata por esto de la

4. OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD (FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA).

El pensador no es sólo sujeto cognoscente, es también sujeto de voluntad. Sólo la palabra voluntad «le da la clave para su propia apariencia, le revela la significación y le muestra la íntima naturaleza de su ser, de su acción y de sus movimientos». La objetivación de mi voluntad es mi cuerpo, por ejemplo: el hambre objetivada los dientes, el esófago y el intestino; el apetito sexual objetivado, los órganos genitales, etc. Querer y hacer son sólo diferentes en la reflexión; en la realidad son uno y lo mismo. Dolor y bienestar (placer) no son representaciones sino afecciones inmediatas de la voluntad en su apariencia, el cuerpo. Existen fuera de mi cuerpo propias objetivaciones de la voluntad análogas, en los objetos que hasta ahora nos eran conocidos como objetos? Negar en serio esto sería producto de un «egoísmo teórico» que todo lo más puede sufrirse como un «sofisma escéptico» pero que es una locura. No podemos hacer otra cosa sino juzgar el mundo de los cuerpos que nos rodea, por analogía con nosotros mismos y por lo tanto atribuir a la naturaleza entera la misma voluntad que tenemos; el microcosmos y el macrocosmos coinciden. Que la voluntad en los hombres y los animales vaya acompañada por lo general de re-

presentaciones, en nada altera su esencia. En el sentido de Schopenhauer, es voluntad también la fuerza que atrae a la piedra hacia la tierra o que dirige la aguja hacia el polo norte. Los motivos no determinan más que el tiempo, lugar y demás circunstancias de mi voluntad: su carácter empírico (Kant), su fenómeno. La voluntad en sí, carece de fundamento porque no está sometida al principio del fundamento; no tiene fines determinados; es nuestro carácter inteligible, la cosa en sí, un impulso sin fin. Comprendiendo todas las fuerzas de la naturaleza, consiste en «lo que es el ser de toda cosa en el mundo, el fondo de todo fenómeno». Se revela de mismo modo y tanto, en una encina como en millones. De aquí resulta la finalidad externa e interna de los productos naturales.

El grado inferior de la objetivación de la voluntad lo presentan las fuerzas generales de la naturaleza, como la gravedad, la impenetrabilidad, electricidad, propiedades químicas, etc. Sus manifestaciones en el fenómeno, se realizan según la ley de causa y efecto; ellas mismas son fuerzas extratemporales y extraespaciales originarias e inexplicables (*Qualitates occultae*) o ideas (en el sentido platónico). La ley natural es «la relación de la idea con la forma de su fenómeno». En el grado más ínfimo, en la naturaleza inorgánica, se presenta la voluntad todavía como un impulso ciego, como un «impulso sordo y oscuro» que sólo reacciona a causas mecánicas y que no muestra ningún rastro de carácter individual. En el mundo de las plantas y en la parte vegetativa de los fenómenos animales se objetiva más clara e individualmente aunque todavía totalmente inconsciente (reaccionando a los excitantes). Finalmente, cuando el individuo tiene que elegir su alimento, es el conocimiento necesario y entonces aparece de un golpe el mundo de la representación con todas sus formas (objeto y sujeto, tiempo, espacio y causalidad). La voluntad se ha encendido una luz, pero ha perdido su anterior seguridad instintiva sobre todo cuando se añade al entendimiento (en Schopenhauer facultad del conocimiento intuitivo) la razón que nos lleva más allá del presente hacia el futuro. Así es el mundo en que vivimos «totalmente voluntad» y al mismo tiempo «totalmente representación».

La obrita *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836 2 ed. 1854) es «una exposición de las confirmaciones» que la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer «ha hallado desde que apareció, en la ciencia de la naturaleza». No tenemos porque ocuparnos, por lo tanto de ella ya que aquí sólo nos interesan los rasgos fundamentales de su filosofía.

También con su doctrina de la voluntad se pone Schopenhauer en oposición con Kant, en el que tan frecuentemente se apoya. Pues

la voluntad no es para él, como la voluntad moral para Kant, tarea, norma, ley, ideal, sino impulso, fuerza originaria en general.

§ 61. III. La estética y la ética de Schopenhauer. Su influjo.

1. ESTÉTICA.

El objeto del arte o la idea platónica, es decir, «la representación independiente del principio de fundamento», es el tema del tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, particularmente atractivo tanto por su forma como por su contenido.

Ya en la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer habíamos encontrado las ideas platónicas como fuerzas naturales originarias e inmutables que penetraban en la pluralidad de los fenómenos en virtud del principio de individuación. Las ideas permanecen mientras que los fenómenos jamás existen sino que siempre devienen. Mientras que el conocimiento nacido de la voluntad «se halla en general» sometido a ésta, se libra el sujeto de dicha sumisión, llega a carecer de voluntad, en el conocimiento de las ideas. El individuo que contempla, no se pregunta por el donde, cuando, porque, para que de las cosas sino que se abandona solo a la contemplación de lo que ellas son. Ha olvidado su existencia individual, se ha convertido en sujeto de conocimiento «puro, sin voluntad, sin dolor, fuera del tiempo», y considera las cosas no en su forma pasajera sino en su ser verdadero no sometido a ningún cambio, con otras palabras: como ideas; éstas producen sólo, como en Platón, el verdadero ser (*ὄντως ὄν*). Ahora tan sólo «aparece totalmente el mundo como representación» pues la idea es la única «objetividad» adecuada de la voluntad. Cuando soy sujeto de conocimiento puro he traído a mí la naturaleza entera y me experimento como condición y sostén de la existencia objetiva.

Esta contemplación de las cosas en su forma verdadera y eterna (sub specie aeternitatis) y su comunicación, no es asunto de la ciencia (1) que conoce al individuo en sus relaciones recíprocas dependiendo del principio de fundamento sino obra del genio, es decir, del arte. «Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin la comunicación de este conocimiento». Para ella se detiene el tiempo, desaparecen las relaciones de la ciencia de la experiencia y el individuo se convierte en representante del todo. Genialidad quiere decir olvidarse de la propia persona (de la voluntad), facultad

(1) Aunque los ejemplos del párrafo 35 están tomados de ella. Mientras que, por ejemplo, el hielo «se halla en nuestras ventanas sin designio y solo para nosotros» se revelan las leyes de la cristalización cuya esencia expresan «las ideas».

aumentada por la fantasía de perderse en la contemplación pura, objetividad plena y desinteresada de la que no es capaz el hombre corriente, «producto de la naturaleza». En el hombre genial, como ya lo indica su exterior sobre todo su mirada viva y fija, predomina el conocer de un modo decisivo sobre el querer pero existe una repulsión contra lo abstracto, por ejemplo, las matemáticas. (Schopenhauer no parece conocer a Leonardo da Vinci, por el contrario defiende la doctrina de los colores de Goethe contra «las necedades Newtonianas» que «se hallan libremente dueñas de las cátedras alemanas»). Mas bien muestra una cierta relación con «el delirio divino». La voluntad (como sabemos en Schopenhauer, impulso) nace de la necesidad, de la carencia, del padecer y por lo tanto no tienen nunca reposo. Lo estético arrebatada a la voluntad de esta esclavitud y la rueda de Ixión se para: la contemplación es la misma cuando se mira la puesta del sol desde un palacio que desde una cárcel. Se sumerge totalmente en la felicidad del puro contemplar, ajeno a la voluntad, tanto en lo meramente hermoso como en lo sublime, logrado por la lucha con la «voluntad».

La estética aplicada de Schopenhauer que comienza ahora (loc. cit. § 39) y que ocupa un tercio de todo el tratado, se caracteriza por su riqueza en observaciones ingeniosas y por los abundantes conocimientos y fino sentido artístico de su autor, ofreciendo aun para aquellos que no están de acuerdo con las ideas directoras del filósofo, una lectura llena de atractivo.

En lo que sigue indicamos lo que es en particular característico para Schopenhauer. En la arquitectura se revelan principalmente las fuerzas de la naturaleza inorgánica, de la piedra, que luchan unas con otras (rigidez, gravedad y luz). En las artes plásticas las fuerzas orgánicas paulatinamente ascendentes, en el paisaje, plantas, animales, retrato y pintura histórica. La belleza humana es «la plena objetivación de la voluntad en el grado más alto de su conocimiento; expresa pues la idea del hombre; su visión nos lleva del modo más rápido y más fácil a la felicidad de la contemplación sin voluntad que nos eleva sobre nosotros mismos y todo lo que nos atormenta. La poesía supera las artes plásticas en tanto que presenta a los hombres «en la serie coherente de sus aspiraciones y acciones». (No lo hace tan bien la escultura y la pintura como la lírica?) Como su género supremo considera Schopenhauer la tragedia que nos presenta la «lucha de la voluntad con sí misma», el «lado terrible de la vida» «el dolor sin nombre, la miseria de la humanidad, el triunfo de la maldad, el irónico triunfo del azar y la caída fatal del justo e inocente». Su ética del pesimismo se presenta aquí ya. La más maravillosa y poderosa y comprensiva de todas las

artes es, sin embargo, la música (1). No es como las otras una copia de las ideas sino de la voluntad así pues de la esencia del mundo. No expresa una determinada alegría, pena, etc. sino la alegría, la pena, el júbilo, la paz del alma misma y en particular por la melodía que en su forma más alta no necesita de letra. Lo íntimo e inexpressable de la música reposa en que repite todas las agitaciones de nuestro ser más íntimo, pero lejos de la realidad y del dolor.

Así se muestra el arte como la libertadora, del hombre, de toda inquietud y dolor de la vida. Pero sólo pasajeramente por algunos momentos. La plena liberación, el consuelo definitivo viene de:

2. LA ÉTICA DEL PESIMISMO

El cuarto libro de la obra capital trata de *La afirmación y negación de la voluntad de vivir, cuando se logra el conocimiento de sí mismo*. Los dos escritos premiados (v. antes) sobre la *Libertad de la voluntad* y las *Bases de la moral*, se han de considerar según el prólogo del propio Schopenhauer, de 1840, como «desarrollos especiales» y «explicaciones» para este cuarto libro. Por partir en ellos del punto de vista popular, corriente a todos, se recomiendan para introducción en la ética de Schopenhauer pero aquí donde nos importa exponer todo el sistema, deben ser excluidos en favor de la obra capital.

La filosofía, según Schopenhauer, puede sólo «interpretar y aclarar» lo existente, traer a conocimiento claro de la razón lo existente en el sentimiento de todo ser inteligente. Debe ser sólo el ojo claro del mundo que refleja las cosas. De acuerdo con ésto quiere la ética, la parte más seria y más importante de la filosofía, no prescribir o dirigir sino conducirse de un modo puramente contemplativo (teórico). Sólo a los niños o a los pueblos en su niñez, se les habla de «un deber absoluto», no «a aquellos que se han asimilado la cultura de una época que se ha hecho mayor de edad». Tampoco la ética debe intentar filosofar de un modo histórico, como si Kant no hubiera existido nunca, sino que como la filosofía en general, tiene por objeto el ser siempre igual del mundo.

Lo que la voluntad quiere es siempre la vida. La voluntad, es por esto, voluntad de vivir. La vida misma, el género, la idea, es inmortal; sólo el individuo muere. Vemos continuamente en la naturaleza generación y muerte, nutrición y desnutrición y, sin embargo, aquélla permanece como un todo. La forma de toda vida es sólo presente, presente eterno, aunque los individuos, los fenómenos de la idea, nazcan y mueran como sueños fugitivos en el

(1) Por esto no es extraño que Schopenhauer haya influido intensamente en naturalezas tan musicales como R. Wagner y Nietzsche.

tiempo. La voluntad en sí, es plenamente libre porque no está sometida al principio del fundamento como sucede con todo fenómeno. Se alaba de nuevo aquí el mérito de Kant de haber distinguido entre carácter inteligible y empírico, que claro Schopenhauer interpreta a su modo metafísico: «operari sequitur esse», «velle non discitur». Nuestra acción se modifica con una modificación del conocimiento, la voluntad (carácter) no; sólo por consiguiente de la primera puedo tener remordimientos de conciencia. La libre elección que el hombre tiene a diferencia de los animales, es sólo la posibilidad de un conflicto entre varios motivos (representaciones abstractas) de los cuales triunfa con necesidad el más fuerte. Mas detalles sobre necesidad y libertad de la voluntad se hallan en el primer escrito premiado.

El impedimento de la voluntad es el padecer; el logro de su fin sería la satisfacción, la felicidad. Pero puesto que nuestra voluntad y la naturaleza entera siempre se halla impedida, dominada, es todo en la vida dolor; y tanto más fuerte cuanto más inteligente es un ser. El genio es pues el que más sufre. La vida de nuestro cuerpo no es más que un continuo morir, una muerte siempre aplazada, o se convierte en el más terrible tedio y vacío haciéndose un peso insostenible. La necesidad, es el dolor constante del pueblo; el aburrimiento, el de las clases elegantes. La mayor capacidad de goce del hombre intelectual y artista se compensa por su mayor capacidad para el dolor. Por esto es toda satisfacción (felicidad) propiamente solo negativa; pues con la satisfacción del deseo cesa el último y por lo tanto el goce. Considerada en conjunto, es la vida humana una tragedia (v. antes) y sólo en aspectos parciales, una comedia. El optimismo no es sólo un absurdo sino también «un perverso» modo de pensar, una burla de las miserias innumerables de la humanidad.

La afirmación de la voluntad es «el querer mismo no estorbado por ningún conocimiento», como se presenta en general en la vida del hombre, así pues la satisfacción de sus necesidades, ante todo de la de conservación y la del instinto de reproducción. (También aquí se ve de nuevo la identificación de la voluntad de Schopenhauer con el impulso, aunque se emplea muy poco la última expresión). A los más obliga la necesidad de la vida a dirigir todo su pensar a los medios para la satisfacción de ésta. Frecuentemente se eleva la afirmación de la vida hasta violenta pasión, (ante todo en la más fuerte afirmación de la vida, en el más «alto fin» del hombre natural, en el impulso sexual) que después trata de negar la existencia de los otros e intenta suprimirla cuando la halla en su camino. Todo en la naturaleza es egoísta y sobre todo el hombre. En este

punto indica Schopenhauer, recordando el «Bellum omnium contra omnes» una teoría del derecho y el estado. Cuando el hombre interviene por la violencia, astucia o mentira en la afirmación de la voluntad de otros, comete una injusticia que siente ya obscuramente en los llamados remordimientos de conciencia. El concepto del derecho es también negativo, a saber, negación de lo injusto. Frente a la violencia de los otros hay el «derecho de fuerza mayor» a la astucia y la mentira. Es de interés social la indicación que el derecho de propiedad moralmente fundamentado, no reposa más que en el trabajo. La doctrina pura del derecho, el llamado derecho natural, es un capítulo de la moral y se dirige directamente a nuestra acción. Por el contrario el contrato social o la ley se han producido para disminuir el dolor de sufrir lo injusto; no se preocupa de la voluntad o conciencia moral sino sólo del hecho intentado o realizado. Con esto se convierte el derecho moral en jurídico. El estado no es un establecimiento organizado para defender la moralidad contra el egoísmo sino erigido para combatir las malas consecuencias que nacen de una pluralidad de individuos egoístas y que perturban su bienestar; pone el bozal a las fieras. El fin de la pena no es la venganza o recompensa sino hacer que se cumpla mejor la ley en el futuro, mediante el terror: non quia peccatum est, sed ne peccetur.

Sin embargo, sobre la justicia temporal del estado, está la justicia eterna que existe en la esencia del mundo y que une la pena inmediatamente con la fatalidad misma. A todo ser acaece lo que es debido porque acaece según su voluntad. La humanidad que en conjunto no vale nada, merece un triste destino: carencia, miseria, dolor, tormento, muerte. El hombre vulgar envuelto por el velo de Maya, es decir, por el principio de individuación, el egoísmo, no conoce la esencia y el orden del mundo. Sólo el que ha sabido mirar a través del principio de individuación se da cuenta de que toda felicidad temporal y toda prudencia se basan sobre un movedizo terreno. La aparente vida feliz, que concede el destino o que se logra por prudencia no es nada en comparación con el padecer de innumerables desgraciados; se asemeja el consuelo del mendigo que en sueños se cree rey. En verdad el padecer y el dolor se extiende por todo el mundo y nace de la voluntad misma que constituye su ser y que en él se revela, como lo ha comprendido la antigua sabiduría de los *Upanishadas* indios y lo ha expresado exotéricamente en el mito de la metempsicosis.

¿Qué es lo bueno y lo malo? Bueno quiere decir: la adecuación de un objeto a una aspiración de la voluntad; es pues según su esencia un concepto relativo. Para nuestra insaciable voluntad no hay un bien supremo sino un bien de cada momento. El mal nace: 1. De

la afirmación excesiva del propio cuerpo; 2. Del estar dominado por los fenómenos o sea por el principio de individuación. Por lo demás padecen los malos bajo su tiránica voluntad y por los terrores que les causan la sospecha de un otro orden de cosas. La verdadera virtud nace no por moralizar, sino por el conocimiento, que actúa como motivo, de que en los otros seres existe el mismo ser que en nosotros (Schopenhauer emplea aquí el antiguo indo: Tat twam asi= esto eres tú). Los dogmas y las predicaciones sólo pueden tener influjo en las acciones externas no sobre la conciencia. Entre el mal y el bien se halla la justicia que respeta los límites de la libertad ajena porque en ella reconoce la propia voluntad. En el hombre positivamente bueno, por el contrario, que no es idéntico con el hombre débil de espíritu, se apodera el conocimiento de la ciega tendencia de la voluntad. Renuncia a goces, se llena de privaciones para atenuar los padecimientos del prójimo; no atormentará tampoco a ningún animal. Todo hecho generoso trae como consecuencia el refinamiento del sentimiento, una buena conciencia. Así nace el amor puro, generoso, que no busca su provecho (ἀγάπη, caritas; no el egoísta ἔρως, amor) que nos redime llevándonos a la supresión de la voluntad de vivir y por consiguiente de todo impulso. Todo amor es conocimiento del padecer del prójimo, es compasión. La compasión es, según expone en detalle el segundo escrito premiado, «la única base real de toda libre justicia y de todo verdadero amor a los hombres», es «en verdad el gran misterio, el fenómeno fundamental y la piedra angular» de la ética.

De este principio se deriva finalmente el último fin ético de Schopenhauer: la negación de la voluntad de vivir. El que se halla dominado por el egoísmo sólo conoce las cosas particulares en el tiempo, el espacio y sus relaciones con su propia persona y las considera siempre como motivos de su voluntad; el conocimiento del todo, de la esencia de las cosas conduce por el contrario al quietismo, a la resignación voluntaria, al verdadero abandono y la carencia de voluntad. La virtud se convierte así en ascetismo, tal como lo ensalzan, el cristianismo primitivo, (1) la mística alemana, los monjes mendicantes y los Budistas, en castidad voluntaria, pobreza, amor al prójimo, negación de sí mismo, dulzura, paciencia, recompensa del odio con amor y benevolencia, en resumen en santidad. A pesar de sus renunciaciones a los bienes de la vida y de sus privaciones estará el santo lleno de alegría, paz inquebrantable y verdadera beatitud

(1) Schopenhauer indica a menudo su concordancia con el cristianismo verdadero, que ciertamente tiene poco de común con su degeneración actual en vulgar optimismo y emplea gustoso y frecuentemente imágenes cristianas para la ilustración de su doctrina como, por ejemplo, infierno, diablo, resurrección, pecado original, hombre natural (Adán), gracia, redención.

y no pasajeramente como sucede en la contemplación del arte, sino siempre «hasta la última chispa ardiente que mantiene el cuerpo (de la afirmación de la vida) y que se apaga con él». Nada puede aterrorizarle, nada inquietarle, «tranquilo y sonriente contempla las imágenes engañosas de este mundo que antes podían conmover su ánimo y atormentarle». Sin embargo, y Schopenhauer se ve obligado a confesarlo, la voluntad aspira a la vida, a entrar en la realidad mientras que «el cuerpo vive»; nadie puede tener un reposo duradero sobre la tierra, siempre tendrá que vencer tentaciones y luchas interiores. La mortificación es necesaria para la constante dominación de la voluntad y los grandes sufrimientos sirven para su purificación.

Con esta consciente negación de la voluntad se suprime el mundo entero de los fenómenos, con toda su diversidad y todas sus formas (tiempo, espacio y la «forma fundamental»: sujeto y objeto); queda tan sólo la nada. Pero una nada sólo para aquellos que «se hallan aun llenos de voluntad»; para aquellos, en cambio, en los que la voluntad por el conocimiento de sí mismos, se ha negado, es «este mundo nuestro y real con sus soles y vías lácteas nada».

En este idealismo místico termina la filosofía de Schopenhauer de la que es el móvil más intenso, una tendencia irracional. Una crítica suya nos llevaría muy lejos. También debemos prescindir de la crítica de otros filósofos entre ellos en particular de Kant, que es bastante extensa (en el apéndice de su obra y § 3-10 de su segundo escrito premiado) y de la discusión de la cuestión de que hasta que punto ha admitido ideas de ellos en su sistema. Todo el mundo debe reconocer que a pesar de todas las contradicciones internas y errores metódicos, ha producido una obra llena de talento y originalidad y que ha ejercido un considerable influjo. Tenemos que dar a éste ahora una ojeada.

3. INFLUJO DE LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

Goethe ya en 1813 había reconocido en Schopenhauer aún joven, un hombre notable y de talento pero también expresado la duda de «si los señores del *oficio* le dejarían entrar en su gremio». En la ojeada que dimos a su vida hemos visto que la duda de Goethe nacía de una idea verdadera. Hasta los 67 años (1854) sólo había hallado Schopenhauer algunos partidarios aislados y entusiastas. A los primeros de ellos pertenecen: Doss, ya antes citado, Dorguth (desde 1843) consejero del tribunal superior de justicia de Magdeburgo, el periodista E. O. Lindner († 1867 como redactor de la Gaceta de Voss), el filólogo de Leipzig David Asher († 1890), el joven jurista K. Bähr de Dresde (trabajo

para un certamen 1857); en particular el sabio berlinés Frauens-tädt (1813-1879) que por sus *Cartas sobre la Filosofía de Schopenhauer* (1854) contribuyó a su difusión del mismo modo que en su tiempo Reinhold a la de Kant, aunque en algunos puntos se aparta de él sobre todo en las *Nuevas cartas acerca de la filosofía de Schopenhauer* (1876). Después que consiguió destruir la indiferencia con que se le miraba, logró la filosofía de Schopenhauer un influjo bastante importante sobre la cultura y la literatura alemana y contribuyó a arraigar las concepciones pesimistas en muchos espíritus. Fué esto facilitado por las notables cualidades del estilo de Schopenhauer: claridad transparente de la exposición, eliminación del mayor número posible de términos difíciles sistemáticos, hábil empleo de su erudición literaria universal, y no poco por lo personal de su estilo, y las invectivas contra los grandes filósofos. Por los mismos motivos fué mayor la impresión que hizo sobre los profanos con interés por la filosofía que en los filósofos de especialidad. Los que de éstos se hicieron partidarios de Schopenhauer no siguieron después siéndolo o mezclaron sus doctrinas con otros elementos.

De estos discípulos citamos al profesor de Instituto J. Bahnsen (1830-1881) que lo transformó de un modo original en una «di-léctica real individualista (*Contribución a una caracterología* 1867. *La contradicción en saber y ser del mundo* 1880. *Cómo llegué a ser lo que yo era* y otros fragmentos póstumos ed. por R. Louis, Munich 1905), el médico de Sigmaringen Alfonso Bilharz, el conocido viajero de Africa Karl Peter (*Mundo de la voluntad y voluntad del mundo* 1883) que lo enlaza con elementos de Hartmann. También R. Wagner (1813-1883) en un comienzo partidario de Fierbach (*La obra de arte del futuro* 1850, *Opera y Drama* 1851) lo fué después de Schopenhauer al que envió ya en 1854 su *Anillo de los Nibelungos* (sin encontrar por lo demás interés recíproco por parte de aquél) y cuya doctrina quería que fuese el «fundamento de toda cultura morab». El más importante de los partidarios de Schopenhauer es el único profesor de universidad entre ellos, Paul Deussen en Kiel (1845-1919) y también aquél que más se ha alejado de las opi-niones extremas. Sus *Elementos de metafísica* (1877 3 ed. 1913) ensayan una síntesis de Schopenhauer, la filosofía del Vedanta (de la cual es Deussen uno de los mejores conocedores), de Kant que entiende al modo de Schopenhauer y de cristianismo espiri-tualizado. V. su *Filosofía de la Biblia* (1913). Más allá que Scho-penhauer fué aún Ph. Mainländer (de verdadero nombre Felipe Batz 1841-1876, comerciante en Offenbach) en su *Filosofía de la liberación* (1876, 2 ed. 1894). Según ésta es el mundo la expresión

de un dios moribundo, su fin la tendencia a la nada que nosotros debemos favorecer por la castidad o por la muerte voluntaria. La última fué la que eligió de un modo consecuente Mainländer del mismo modo que tres decenios después el joven vienés Otto Weininger (1880-1903) que llamó mucho la atención con su libro anti-feminista, *Sexo y caracter* (14 ed. 1913). También muy influídos por Schopenhauer están Eduardo Hartmann y Federico Nietzsche los que, sin embargo, a causa de su gran originalidad, expon-dremos en el curso de la parte de este libro que ahora sigue.
