

encontrar el lazo entre la ciencia y la religión. Si Herder se sirve siempre en su libro de la palabra *naturaleza*, es á fin de no emplear tan frecuentemente la palabra Dios. «Dios está todo en sus obras».

También el hombre ocupa su puesto propio en este gran encadenamiento del recibir y del dar. De ningún modo puede su razón seguir sus propios impulsos. La palabra *Vernunft* (razón) viene de *vernehmen* (percibir) é indica que adquirimos nuestras ideas por la tradición, el lenguaje y la acción exterior. La razón es producto; no cosa innata. La religión es la primera forma del culto espiritual. Antes de que pudiesen formarse las primeras ideas abstractas, había un sentimiento religioso de fuerzas invisibles en la naturaleza. Por este sentimiento se eleva el hombre por encima de los animales. En la humanidad es más antigua la aptitud de la razón, pero no se desenvuelve sino por la educación, bajo la influencia de los modelos. El mismo hombre no puede desenvolver todo lo que lleva en sí. Por esto precisamente todo hombre, en particular, no llega á ser hombre sino por la educación, y existe una educación de la humanidad. Cada período de este desenvolvimiento no debe ser solamente un medio de alcanzar el período siguiente: debe también ser un fin. Todos los medios de la divinidad son fines, y todos sus fines son medios de alcanzar fines superiores. El género humano debe ser lo que es y puede serlo todo hombre. ¿Y cuál es este fin? Humanidad y felicidad en este lugar, en esta medida, precisamente en calidad de eslabón en la cadena de la civilización que se prolonga á través de todo el espacio.— Por este orden de ideas, Herder corrige el violento contraste que había en la filosofía de la historia de Kant entre el individuo y la especie y que tan considerables consecuencias tenía para su ética. Pero Herder se contenta con una declaración entusiasta, sin detenerse en los grandes problemas que contiene la idea suscitada, si se la quiere aplicar detalladamente.

La concepción filosófica fundamental de Herder se apoya,

(claramente se deja entender por su lenguaje lírico y florido), en el pensamiento que había tomado tan gran importancia en los primeros escritos de Kant: el encadenamiento legítimo de las cosas supone un principio de la unidad de la existencia. Este pensamiento hizo, naturalmente, que Herder simpatizara con Spinoza, en el que veía al más lógico de los filósofos, y gracias á repetidos estudios de su obra, pudo dar cuerpo á su necesidad de salir de todo dualismo entre Dios y la naturaleza, entre el espíritu y la materia. A su modo de ver, un dios existente fuera del mundo contradecía, tanto el concepto de Dios como el del mundo, y decía que el concepto del espacio y la personalidad no pueden ser el atributo de un sér infinito. No podía compartir, por tanto, el horror de Jacobi por Spinoza. Comprendía el lado místico de Spinoza, mientras que Jacobi no veía más que su racionalismo abstracto (y alguno de los dos no percibía su matiz realista). Hasta escribió á Jacobi que si se redujera á no ser más que un simple nombre el concepto más profundo y elevado, el concepto que lo comprende todo, él, y no Spinoza, sería el ateo. El odio de Herder por la abstracción, le hizo sobreponerse á la distinción de Dios y del mundo. Se separó de Jacobi por la misma razón que se había separado de Kant, y por la que Hamman (que no comprendía el interés positivo y negativo de sus amigos por Spinoza) se interesó por el principio de la coincidencia de Bruno. En su obra *Dios* (Gotha, 1787), se adhirió á Spinoza contra Jacobi. No conocía tan profundamente y tan en detalle, como éste, á Spinoza; dió una interpretación falsa especialmente de la concepción spinosista de la naturaleza, mezclando allí sus *fuerzas orgánicas* y todo su leibnitzianismo modificado; sin embargo, su obra contribuyó mucho á excitar el interés por el fondo de la filosofía de Spinoza. Desde entonces se le miró como un renegado por la piadosa falange que se agrupaba alrededor de Hamann. En todo tiempo, su punto de vista religioso había sido distinto del del *Mago del Norte*, al que admiraba tanto. Ambos eran hermanos por la energía con que ponían de relieve

el elemento histórico, la tradición, las producciones inconscientes, oponiéndose así al gusto del siglo, que prefería lo que es claramente consciente y voluntario. Herder fué el primero en quebrantar seriamente la corriente opinión de que las ideas religiosas se debían á invenciones falaces y á la impostura de los sacerdotes y los príncipes. Su sentido de la poesía natural le enseñó también á apoderarse del espíritu original y natural de los antiguos libros religiosos. La necesidad de nutrir al mismo tiempo todas sus facultades, le sirvió aquí; quería una filosofía entera para el hombre, y la encontró en las obras religiosas, que provienen de una época en que las facultades del espíritu humano aún no habían comenzado á obrar separadamente. Tal necesidad era más poética que filosófica, y también más poética que religiosa. Siempre fué á Herder difícil separar la poesía, la filosofía y la religión; por eso es el precursor más considerable del romanticismo. Contribuyó mucho á hacer comprender la religión, al afirmar que el origen inmediato é involuntario de ella estaba en el espíritu humano, y al pedir que las obras religiosas fuesen leídas y comprendidas en su espíritu especial. Sin que tuviera jamás conciencia clara de ello, su propia interpretación era simbólica y ética. Su punto de vista difiere, tanto de la ortodoxia como del racionalismo (por lo menos del racionalismo ordinario); es, en cierto modo, una continuación y un desenvolvimiento del punto de vista de Lessing. Precisamente porque veía en todas partes la naturaleza activa de las fuerzas divinas, no sentía la necesidad de oponer violentamente la revelación, en el sentido estricto de la palabra, á la revelación en general, que se manifiesta en toda vida natural y humana. En el libro XVII de las *Ideas* y en la obra *De la religión, de los dogmas y de los usos* (Leipzig, 1798), ha desenvuelto su concepción simbólico-ética del cristianismo. Halla un enorme anticristianismo en la Iglesia reinante. Para Herder, Cristo era el salvador espiritual de la especie. Quería crear hombres-dioses que buscaran, bajo algunas leyes que existían, el bien de los demás según puros principios,

y reinarán con tolerancia, como príncipes en reinos de verdad y de bondad. Los discursos de Cristo llevan el sello de la más pura humanidad, pero con ayuda de sus palabras se han construido dogmas especulativos y se han hecho procedimientos mágicos de sus actos simbólicos. (Así escribía un superintendente general hacia el fin del siglo pasado!) Sin embargo, Herder no dudaba de la victoria de la pura religión de Cristo.

En su crítica de la teoría de Kant, dió Herder más amplio desenvolvimiento á la *Metacrítica* de Hamann, sin originalidad propia. Es importante por la profusión positiva de ideas, que creó en parte y que supo hallar en los otros. Cuando aparecieron las obras, prolijamente extensas (*Metacrítica*, 1799, y *Kalligone*, 1800), en las que se criticaba la filosofía de Kant, los sucesores de éste habían desenvuelto ya la filosofía crítica y abierto nuevos caminos, bajo la influencia de los motivos que habían decidido desde el principio la posición que frente á ella tomaron Hamann y Herder.

c) Federico Enrique Jacobi (1743-1819), hombre de mundo, de sólidas facultades espirituales, ardiente en la investigación de la verdad, uno de los representantes más característicos del período de los genios, contribuyó mucho con su manera á la dirección particular que después de la muerte de Kant tomó la filosofía alemana. Muy sagazmente había señalado con el dedo, según hemos indicado, las grandes dificultades implicadas en la teoría de Kant sobre la cosa en sí; y pretendía que esta teoría debía desaparecer si se quería reahilzar un sistema lógico. Tenía razón en su crítica, pero su acción no se extendía al problema esencial planteado por Kant. La teoría de la cosa en sí era sólo una consecuencia de la teoría kantiana, y no el problema principal. En vez de reahilzarse al problema original de Kant y de examinar su método para ver dónde estaba la falta, procuraba corregir la falta del sistema *acabado*. Jacobi no se hallaba satisfecho de la teoría de Kant por las mismas razones que Hamann y

Herder: la creencia inmediata no obtenía justicia plena y entera. Sólo la creencia puede aprisionar la verdad. Toda ciencia tiende á construir y crear sus objetos por una acción interna, á reducir todo á pura actividad, pues sólo comprendemos una cosa en tanto que la construimos. Todo lo que desconocemos nos lo representamos como elemento de una serie, como parte de un orden total en el que ha desaparecido toda diferencia. El más lógico de todos los sistemas es el subjetivismo, que hace de mí el primer eslabón de la cadena, del que derivan los otros. Así Jacobi vió la última palabra de la especulación en la marcha que tomó la filosofía crítica gracias á Fichte. Su carta á Fichte (*Jacobi á Fichte*, 1779) contiene el mejor resumen sobre su concepción filosófica. Antes pretendía que Spinoza era el único filósofo consecuente consigo mismo; ahora colocaba á Fichte por encima, porque el yo, la conciencia misma, debe ser necesariamente el primer eslabón en la cadena del conocimiento. Pero todas las filosofías consecuentes tienen de común que deben mostrar lo original, lo absoluto, lo que tiene su fondo y su valor en sí mismo, las diferencias y las particularidades cualitativas. Toda filosofía se propone fundar y deducir, llevar la cantidad á la cualidad; no puede, pues, comprender lo inmediato, lo libre y lo original. Por esto, piensa Jacobi, á medida que la filosofía llega á ser lógica, se ve claramente que no puede concluir en la verdad; y por esto él lleva y excita á la lógica plena y entera, pues sólo entonces se habrá manifestado que la verdad no puede alcanzarse por este medio. Sus cartas sobre Spinoza profesan esta idea contra la filosofía de las luces; sus diálogos sobre el idealismo y el realismo le colocan frente á Kant; su carta á Fichte le pone más clara y distintamente ante este «Mesías de la especulación». Aún tuvo ocasión de afiliarse á un nuevo sistema, cuando Schelling creyó haber fundado una filosofía de la religión sobre la filosofía de la naturaleza (Jacobi: *De las cosas divinas*, 1811). Sin ser un pensador lógico, poseía Jacobi en alto grado el sentido de la

lógica de los sistemas, y sabía poner en claro los grandes rasgos del desarrollo de un pensamiento.

Piensa Jacobi que ningún argumento puede convencer-nos de que existe una realidad diferente de la conciencia, puesto que todas las pruebas se mueven en el interior de ella. La percepción directa es una maravilla que hemos de admitir si queremos aprisionar la verdad: sólo por la creencia nacen las cosas para nosotros; sólo por ella nace para nosotros Dios, creador original de todas las cosas, fuente de todo valor de la existencia. Dios no puede ser conocido y sí, solamente, creído; un dios que pudiera ser conocido no sería un dios. Hasta redundaba en interés de la ciencia que no haya un dios: su existencia interrumpe la serie y hace imposible el encadenamiento. Dios no se revela inmediatamente en la intimidad de nuestro ser (el verdadero Dios no se puede revelar al exterior), así como las cosas no se revelan directamente á nuestros sentidos. Sentimos, inmediatamente, que hay algo mayor y mejor que nosotros mismos: encontramos á Dios al encontrarnos con nosotros mismos en Dios. En fin, la libertad en el sentido de facultad del espíritu que interviene en el mundo, de la materia, sólo puede ser creída, de ningún modo concebida. La libertad no es una facultad absurda de decidirse sin razones, y como es la absoluta espontaneidad, es inaceptable á la ciencia.

La oposición que halla Jacobi entre la ciencia y la creencia, era debida al intenso movimiento sentimental que dominaba la época desde la aparición de Rousseau. El mismo Jacobi expresaba esta tendencia en exposiciones poéticas. Defendía el derecho del sentimiento contra las razones intelectuales objetivas, intactas de toda emoción individual. «El alma bella» que se abre por el desenvolvimiento de sus disposiciones interiores, reposando y brezándose sin cuidado á merced de sus inspiraciones, sin regularse sobre principios universales, era su ideal, aun sabiendo los peligros á que está expuesta. Se convirtió en defensor de la excepción contra la rigurosa y universal ley indicada por Kant en su imperativo

categorico, que parece pedir á todos en todos los casos una conducta uniforme. La ley moral de Kant no hace más que marcar la consecuencia formal de la acción, pero no el corazón de donde la acción debe emanar. La ley existe para el hombre, pero no el hombre para la ley. El libro de la vida debe escribirse antes de que se haga su índice alfabético. Un sistema de moral no es más que un índice, hecho fuera de tiempo. Y sin embargo, quiere regular la vida y establecer reglas universales sin respeto para las individualidades ni las excepciones. Jacobi expresa su oposición á esta concepción en la carta á Fichte con la frase siguiente: «Sí, soy el ateo y el impío que quiere mentir como Desdémona mintió al morir; que quiere mentir y engañar como Pilades, al hacerse pasar por Orestes; que quiere asesinar como 'Timoleón', etcétera (1).

Jacobi, con Hamann y Herder, tiene el mérito de haber

(1) En los *Papeles de Eduardo Allwill: Misceláneas*, 1780, Jacobi ha pintado un «alma bella» que, prevaleciendo del derecho de la excepción, se sirve de él para sus libertinajes. Aunque Jacobi desapruueba abiertamente la conducta de Allwill, utiliza más tarde en su nombre (*Jacobi á Fichte*, 1799, pág. 32), el ejemplo de Desdémona, ya puesto en práctica por el héroe de los *Papeles* (pág. 235), que debe defender el derecho del sentimiento individual á hacer excepción. — Acaso la expresión de «alma bella» fué tomada por Schiller y Goethe en los *Papeles de Allwill* (página 229), pero se encuentra en Rousseau. Ya que he llamado á Jacobi un moderno Herberto de Cherbury, permítaseme añadir aquí que también la semejanza está en que Jacobi, como Herberto de Cherbury, deseaba un signo de confirmación, que no se producía. Wizenmann refiere en una carta escrita en el castillo de Pempelfort cerca de Dusseldorf, propiedad de Jacobi, que una noche que estaban sentados en el jardín, Jacobi dijo «me siento frecuentemente aquí; contemplé la puesta del sol»; y me habló de lo feliz que sería si un milagro de su misericordia me confirma su existencia. «Entonces me levantaré, inflamado de la idea de Dios, y desearé abismarme para unir el universo á mi voz, para proclamar su nombre.» Su entusiasmo no desapareció, pues, aunque no se mostró el signo. Cuando escuchaba murmurar el viento de la noche en los árboles del jardín, y la naturaleza se manifestaba en su profundidad y en su sublimidad, tenía esta convicción: «¡No es el poder del caos quien me penetra tan armoniosamente!» (Goltz: *Thomas Wizenmann*, I, pág. 310 y siguientes.)

afirmado el valor en la vida de lo que no se puede convertir en conocimiento universal. Luchó por defender el derecho de la inmediatez, de la realidad y de la individualidad, é hizo así importantes correcciones á la tendencia que estaba á punto de seguir la filosofía. Pero era un iluso al pensar que los objetos de su creencia habían sido dados por una revelación inmediata. Desde luego concibió la palabra *creencia* en dos sentidos muy diferentes; por una parte, como la confianza involuntaria en las percepciones sensibles, y por otra como la creencia religiosa en lo que no se puede ver. En segundo lugar, el fondo de su creencia religiosa es el espiritualismo cartesiano, proclamado por Jacobi y por Rousseau objeto de creencia, mientras que la escuela dogmática creía, por el contrario, que se podía probar. Pero hallaron el mismo fondo de creencia en sí los diferentes individuos, las diferentes «almas bellas». No se puede hacer derivar del sentimiento ningún contenido definido, sino únicamente la necesidad general de tener como legítimo lo máspreciado. Al fijar ciertos dogmas (los dogmas de la religión «natural») como la única forma que puede satisfacer esta necesidad, Jacobi da alcance á la profundidad y al individualismo del sentimiento, del que por otra parte se hace intérprete. Y de ahí brota por primera vez el violento contraste entre su creencia y su ciencia: su creencia presentaba las dificultades del espiritualismo cartesiano. En realidad, había dos filosofías diferentes en su creencia y en su ciencia, y no es de extrañar que se lamentase él de que su cabeza y su corazón se contradigan: estaba convencido de que su corazón no podía latir más que de un modo artificial, y de que allí estaba su verdadera naturaleza.

8.—Desenvolvimiento ulterior de la filosofía crítica.

Lo que decididamente llevó á los primeros adversarios de Kant á protestar de su obra invocando el sentimiento, condujo á sus primeros discípulos independientes á tratar de reducir los numerosos análisis y distinciones á un corto número de principios sencillos—y de ser posible á uno solo.

Era esta aspiración natural en pensadores cuyo entusiasmo por la novedad y la sublimidad de Kant había aumentado por la visión clara de lo exclusivo de ciertas concepciones. Añádase á esto que la discusión de la doctrina de Kant provocaba problemas que no se podían presentar aún con toda claridad, y de la solución de los que dependía la dirección ulterior de la filosofía. Es preciso citar aquí sobre todo á tres pensadores: Reinhold y Maimón, en lo concerniente á los problemas teóricos; Schiller, en lo que atañe á los problemas estéticos y éticos.

a) Carlos Leonardo Reinhold había nacido en 1758 en Viena y entró, siendo aún muy joven, de novicio en la orden de Jesuitas, y cuando esta orden fué suprimida con gran dolor de él y de sus condiscípulos (este dolor está descrito en una carta reproducida en la biografía que publicó su hijo), entró en un colegio de Barnabitas, empujado más por la pasión del estudio que por el celo religioso. Llegó á ser profesor de filosofía en este colegio. La influencia racionalista reinante bajo José II ejerció gran influencia sobre él, y finalmente llegó á ser tan grande el contraste entre sus sentimientos y su posición de clérigo, que huyó del convento á los 25 años. Entonces colaboró en la revista de Wieland, *El Mercurio alemán*, en donde escribió, entre otras cosas, sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786), exposición popular que verdaderamente dió á conocer la doctrina kantiana al gran público. Habiendo obtenido Reinhold en 1787 una cátedra en Jena, llegó á ser la universidad de esta población el centro principal del movimiento filosófico. De aquí partieron casi todas las tendencias filosóficas que se siguieron sucesivamente en el curso de las tentativas hechas para continuar las investigaciones de Kant. (Por otra parte allí estaban, además de Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Fries y Herbart.) La principal obra de Reinhold es su *Ensayo de una nueva teoría del intelecto humano* (Praga y Jena, 1789), que se proponía hacer derivar de un principio único la filosofía establecida por Kant. Sin embargo, Reinhold no perseveró en el punto

de vista que había presentado en esta obra y al cual está unido su papel en la historia de la filosofía. Su gran facilidad para adoptar las ideas de otro y su amor desinteresado de la verdad produjeron el efecto de hacerle cambiar varias veces de punto de vista, cuando creía haber hallado en otros escritores filosóficos contemporáneos (no siempre los más eminentes) considerables progresos en la solución de los problemas. Desde 1793 abandonó Jena y fué á Kiel, donde vivió hasta su muerte (1823). Es interesante para la literatura danesa por sus relaciones amistosas con Baggesen (del que ha dado una deliciosa característica en sus cartas á Erhard).

Según Reinhold, Kant no había llegado á los últimos postulados—ó más bien, al último.—Reinhold tenía la convicción de que solo puede ser la filosofía una verdadera ciencia, haciendo derivar de un principio único todas sus teorías. Kant no solo había establecido una profunda diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento, entre el conocimiento teórico y la creencia práctica; además había aplicado un doble método: de una parte el análisis de las formas del conocimiento (la deducción subjetiva), que era esencialmente un examen psicológico, y de la otra la construcción por medio de condiciones de la experiencia (la deducción objetiva). Estos diferentes métodos y estas distinciones le parecían una imperfección á Reinhold, que quería un solo punto de partida y un solo camino que partiera de este punto. Tal pretensión condujo á la filosofía crítica á los senderos de la especulación. Esta especulación debe su origen á que se confunde la persecución de la unidad que se manifiesta en toda investigación, con un principio absoluto: la unidad buscada supone siempre una pluralidad dada que debe ordenarse, pues no es en sí suficiente para expresar el ideal del conocimiento. Al mismo tiempo repugna á la naturaleza de nuestro conocimiento, pues todo razonamiento consiste en una combinación de varias suposiciones. Mas los pensadores, en su entusiasmo, se propusieron un ideal infinito y se creyeron en posesión de las fuerzas necesarias para realizarlo. Reinhold parte del principio

que llama el *principio de la conciencia*. Todo conocimiento es representación (aunque no toda representación es conocimiento) y el principio de la conciencia enuncia ahora que toda representación está en relación, ya con un sujeto, ya con un objeto, de modo que debe estar ó distinguida de estas dos cosas, ó unida á ellas. La misma conciencia consiste en la acción de referir la representación al sujeto y al objeto. En una serie de análisis, Reinhold procura mostrar detalladamente, que todas las formas y todos los principios establecidos por Kant, nacen del desenvolvimiento de este primer axioma: son los modos particulares que tienen las representaciones de ponerse en relación con el sujeto y el objeto. El elemento de representación, por el que ella se refiere al sujeto, es su forma; el elemento por el que se refiere al objeto, es su materia. Y como la materia no puede producirse por la forma y el objeto no puede producirse por el sujeto, hay que admitir la existencia de una cosa en sí: debe haber algo en la representación que no se produce por la conciencia misma, sino por una causa diferente de ella. Por tanto, como Reinhold ve la esencia de la conciencia en una actividad de relación, necesariamente la representación de la cosa en sí debe llegar á ser una representación que se contradiga á sí misma, puesto que debe elevarse sobre algo que no puede referirse al sujeto ó concebirse por su actividad creadora. Por lo demás, declara Reinhold: «No puede haber más representación de la realidad de la cosa en sí, que una simple representación contradictoria, una simple ilusión.» Y declara que el nexo entre el modo de acción particular de nuestra actividad y la cosa en sí, «vuelve á entrar en las cuestiones que no se suscitarán desde cuando comprenda su sentido y se conozcan los límites de la conciencia representativa». (*Ensayos*, páginas 456-460). El problema de la cosa en sí toma también una forma más acerada y más aguda que en Kant. Reinhold señala la unidad y la actividad de la conciencia con más fuerza que Kant, y el enigma de los eternos límites, la contradicción que debe hacer, y algo que á la vez *debe ser y no puede*

ser pensamiento, resalta con tanta mayor energía. Schulze escribió su *Aenesidemus*, sobre todo, contra la teoría de Reinhold. Se ve con una nitidez cada vez mayor que se debía, ó hacer á Hume concesiones mayores de las hechas por Kant, ó bien seguir valientemente el camino emprendido por Reinhold y considerar absolutas la unidad y la actividad de nuestra conciencia para que surgiera por sí misma la cosa en sí. Las fluctuaciones que Reinhold tuvo á continuación, procedían de que no podía decidirse por ninguna de estas dos posibilidades.

b) Dotado de una superior penetración de espíritu, Salomón Maimón, igualmente discípulo de Kant, tomó parte en la discusión de los problemas que la doctrina del maestro le llevaba á plantear. Poseía la facultad de abstenerse de dogmatizar, tendencia en la que cayeron tantos kantianos, y de hacer especulaciones titanescas debidas á la pretensión de hallar la unidad de principio. Su vida había contribuido no poco á desenvolver su independencia crítica. Era un israelita de Lituania, nacido, en 1754, de una familia pobre; destinado á ser rabino, se distinguió bien pronto por su perspicacia y su erudición. Su deseo de saber le llevó más allá del Talmud y de la teología judía. En su autobiografía, obra en extremo interesante desde el punto de vista de la psicología y de la historia de la civilización, pinta la misera situación de que salió para elevarse á un conocimiento científico. Una astronomía hebrea, que encontró casualmente, le mostró la existencia de otras ciencias distintas del Talmud. Aprendió con trabajo rudimentos del idioma alemán, y para aprender la ciencia del Occidente abandonó á su familia (se había casado á los doce años), mendigando hasta Berlín, en donde muy pronto atrajo la atención de Moisés Mendelssohn. Entonces estudió á Wolff, Spinoza y Locke. Como eran muy escasos medios de que disponía, tuvo que completar las lagunas de sus conocimientos y descubrir la genealogía de una serie de ideas y sacar las consecuencias de ellas, tanto que, por su juicio crítico, podía ocupar un puesto indepen-

diente enfrente de todas las concepciones con las que se hallaba en contacto. Se colocó igualmente desde este punto de vista enfrente de las obras de Kant. De las observaciones que anotó mientras estudiaba la *Crítica de la razón pura*, nació su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* (Berlín, 1790), del cual dijo Kant que lo vió en manuscrito, que, no sólo no le había comprendido ninguno de sus adversarios, como Maimón, sino, además, que pocos espíritus poseían en el mismo grado que aquél la penetración necesaria para tales indagaciones. En una serie de escritos, de los que nos limitaremos á citar aquí el *Ensayo de una nueva lógica ó de una teoría del pensamiento* (Berlín, 1794), Maimón desarrolló sus ideas sobre la teoría del conocimiento. Para él, el pensamiento teórico era todo, tanto la suprema perfección como la suprema felicidad. En esto se parecía á los pensadores de su raza (Maimónides, Spinoza). Después de haber llevado durante largo tiempo una existencia errante é insegura, pasó sus últimos años con un propietario de Siberia, que se interesó por él, y falleció en 1806.

En Maimón encontramos la crítica de la filosofía kantiana que será, sin duda, la definitiva. Como sólo podemos descubrir las formas del conocimiento por la vía empírica, dice, no podemos probar que sean necesarias ni completas. No podemos tener la garantía de haber desgajado *todas* las formas. Y la distinción entre materia y forma sólo puede ser relativa; no puede haber ni pura materia ni pura forma, sino aproximadas. La simple sensación es una idea en el sentido de Kant; á pesar de todos los grados posibles de aproximación hacia una sensación en la que la forma no jugara ningún papel, este extremo no se alcanza jamás. Hay aquí dos puntos límites ó ideas: de una parte, el elemento particular en la conciencia; de otra, la síntesis perfecta. Nuestro conocimiento se mueve en el terreno intermedio: percibe, pero no abarca. Cada vez que tratamos de formar una imagen de conjunto, un pensamiento que lo abrace todo, resulta de esto en definitiva la representación de una cosa finita y limitada.

Maimón afirma, contra Reinhold, que es imposible poner un único principio supremo. El *Principio de la conciencia* establecido por Reinhold, no hace sino expresar lo que es común á todos los principios, y los principios particulares no pueden derivarse del mismo principio. La conciencia, en general, es un concepto extremadamente vago. Maimón se separa especialmente de Kant al tratar del hecho sobre el que éste apoya su «deducción objetiva», el hecho que llamamos *experiencia* (en tanto éste difiere de la representación subjetiva). Si Kant tiene razón al decir que nuestro pensamiento dispone de un sistema de categorías, no la tiene al decir que podemos aplicar *efectivamente* estas categorías al dato, porque el dato no ofrece más que relaciones en el tiempo, y no transiciones *necesarias*. Solo en el dominio de las matemáticas puras tenemos un conocimiento racional objetivamente valedero, un «pensamiento real.» En el pensamiento empírico, la conciencia del sujeto procede solamente en el hecho á la conciencia del atributo; no se puede hacer derivar la segunda de la primera. Tan solo en matemáticas sucede de otro modo. Hume no ha sido absolutamente refutado por Kant, ni ha podido serlo. Al decir que el concepto de causalidad fué tomado á la experiencia, él no entendía, como Kant, por experiencia, un orden necesario en la sucesión de los fenómenos, sino solo la percepción constante por la que se producen en nosotros el hábito y la espera. Este principio de causalidad expresa un postulado, una idea que nos esforzamos en aplicar á los fenómenos, pero cuya aplicación solo se puede hacer aproximadamente. Ocupando así Maimón una posición intermedia entre Hume y Kant en la concepción del principio de causalidad, desenvuelve las interesantes indicaciones de Kant sobre el nexo existente entre los conceptos de causalidad y continuidad. Muestra que en nuestro conocimiento se hace valer una tendencia á reducir al *mínimum* la oposición de los fenómenos. Investigar la causa de un fenómeno es lo mismo que investigar su formación continua ó llenar las lagunas de nuestras percep-

ciones. ¿Qué se entiende en la ciencia de la naturaleza por la palabra causa sino el desenvolvimiento y la disolución de un fenómeno, de modo que muestre su continuidad con el fenómeno precedente (y con el siguiente)? Solo por medio de esta continuidad las percepciones llegan á ser experiencias. La palabra experiencia no designa, pues, para Maimón una relación de necesidad, sino únicamente la relación de una continuidad de hecho entre los fenómenos percibidos. El problema tan apasionadamente discutido de la cosa en sí, desaparece completamente para Maimón en cierto sentido. La cosa en sí debía ser la causa de la *materia* de nuestro conocimiento; pero, según Maimón, no hay pura materia: solo por una aproximación indefinida llegamos á la materia como llegamos á determinar $\sqrt{2}$: así el punto de vista en que puede ponerse el problema de la cosa en sí, se halla á una distancia infinita. Decir que nos es *dado* algo, ó que está afectada nuestra facultad del conocimiento, solo significa que se crea algo en nuestra conciencia que no puede derivarse *a priori*, según las leyes generales de la conciencia y del conocimiento. Lo que nos es dado es lo que nos representamos sin tener conciencia de ninguna actividad en esta representación. Ninguna actividad aislada contiene la razón de sus aplicaciones particulares. Pero no puede haber cosas ni objetos más que en y para la conciencia. Un objeto que no fuera objeto para nadie es un pensamiento imposible, comparable á un número imaginario (mientras que lo que es dado, el punto en que permanecemos absolutamente pasivos, es comparable á un número irracional). Nadie podrá responder al que pregunte por la causa de lo que es dado. En efecto, no se puede decir si lo que es dado emana de algo diferente de nosotros ó si proviene de nuestra propia facultad de conocer: solo conocemos lo que se presenta á nuestra conciencia, y la facultad de conocer, hecha abstracción de sus funciones, es también una *cosa en sí*, como la causa desconocida de la *materia* del conocimiento admitida por Kant y Reinhold. Tanto el concepto de un sujeto absoluto como el de un objeto abso-

luto, no son más que ideas, conceptos aislados que no pueden formar un todo con nuestro conocimiento (1). La tarea del entendimiento es *percebir* los fenómenos; es decir, comprenderlos por medio de su enlace recíproco, por medio de la ley de su relación. La imaginación, que se ha puesto en movimiento á su vez por la tendencia que tenemos á alcanzar el objeto supremo, procura continuamente extender nuestras ideas más allá de todos los límites de la experiencia y puede *abrazar en una sola imagen* toda la pluralidad sometida á la ley. Lo que Kant, bajo formas diversas, llama conceptos de un incondicionado, lo hace derivar Maimón de la imaginación y no de la razón. Nuestra necesidad de supremo perfección: general tiene su razón en la necesidad de supremo perfección: por esto se manifiesta sobre todo en el dominio ético y religioso la necesidad de formular ideas. Pero desde el momento en que nos representamos estas totalidades como *objetos*, los limitamos, porque todo objeto debe poder hallarse en el entendamiento continuo del conocimiento. La aspiración á la totalidad es una perfección; pero es imposible pensar como

(1) Se observa cierta vacilación en Maimón en lo concerniente al concepto de la cosa en sí. La comparación, con un número imaginario $\sqrt{-2}$, se halla en los *Exámenes críticos* (Leipzig, 1801, págs. 158-191); pero en otros pasajes la cosa en sí (como la materia y la forma), es una idea que solo puede formarse aproximadamente, lo mismo que el número racional $\sqrt{2}$; así se expresa Maimón cuando quiere dejar indecisa la cuestión de donde debe buscarse la cosa en sí: en un objeto absoluto ó en un sujeto absoluto (véase, por ejemplo: *Ensayo de una nueva lógica*, Berlín, 1794, pág. 142). En la mejor obra de Maimón, por su claridad (*Diccionario filosófico*, Berlín, 1791), leamos: «Me separa de Kant sencillamente esto: según él, las cosas en sí son los substratos fuera de nosotros, de sus fenómenos en nosotros... Yo, por el contrario, creo que el conocimiento de las cosas en sí entraña el conocimiento completo de los fenómenos» (pág. 176 y siguientes). Está de acuerdo con esto una observación de su autobiografía (*Biografía de Salomón Maimón escrita por él mismo*, Berlín, 1792, II, pág. 43), donde dice: «La naturaleza de los números irracionales demuestra que se puede no tener noción de una cosa como objeto en sí y no obstante, determinar sus relaciones con las demás cosas.»

objeto la totalidad. No esta idea, sino la tendencia, tiene un valor religioso y ético.

El mismo Maimón se dice escéptico, no sólo enfrente de la filosofía dogmática, sino también de la filosofía crítica. El dogmatismo de los kantianos le lleva á emplear este término. Pero, en realidad, ha indicado una concepción de la teoría del conocimiento, que estaba bien hecha para allanar las dificultades que se oponían á la explicación de las obras de Kant. Tanto sobre las relaciones del pensamiento con la experiencia (el punto de controversia de Kant y Hume), como sobre las relaciones de la ciencia y la creencia (el punto de controversia de Kant con Jacobi), había bosquejado opiniones que se prestaban á un desenvolvimiento científico. Maimón es uno de los discípulos de Kant que ha continuado mejor su obra (aunque tales ensayos de continuación agradaran poco al viejo maestro, lo mismo los de Maimón ó de Reinhold, que los de otros amigos *hipercríticos* (1). La agitación romántica de la época impidió, sin embargo, un desenvolvimiento continuado de la filosofía crítica, según el espíritu que había animado á Maimón. La necesidad romántica de unidad, la necesidad de enervarse en lo absoluto, de unir el pensamiento á una intuición artística, era demasiado fuerte para cautivar el interés, la reflexión crítica y escéptica de Maimón. La filosofía crítica y sus escritores asignaban á Maimón el papel de intermediario entre Kant y la especulación pura de Fichte. Pero él tiene por sí una significación durable, y representa

(1) Algunos años después de las obras de Maimón, apareció el resumen de las de Kant por Jacobo Segismundo Beck, que llega á resultados muy análogos á los de Maimón, es decir, que en el punto de vista de la teoría del conocimiento, no puede tratarse de cosa en sí, con lo que intentaba demostrar que las formas de intuición y las categorías marcan diferentes fases de la actividad del entendimiento, por medio de las que solo las cosas existen para nosotros. Sobre las relaciones de Beck con Kant, véanse las cartas que entre los dos se cruzaron (Reicke: *Extracto de la correspondencia de Kant*, Königsberg, 1885); y las publicadas por Dilthey (*Archiv. für die Geschichte der Philosophie*, II) cartas insertas en la nueva edición de Kant, hecha á expensas de la Academia de Berlín (t. XI-XII).

algo más que uno de los «puntos de vista anticuados», sobre los cuales pasaba alegremente la especulación triunfante.

c) La vida y el pensamiento de Reinhold, de Maimón y de Schiller, presentan cierta analogía. Aunque diferente por la forma, era el mismo el objeto del pensamiento de ellos. Se mantenían en el terreno de la filosofía crítica; se proponían llevar la unidad y la armonía, adonde Kant había puesto en primera línea distinciones y antinomias. Federico Schiller (1759-1805), el gran poeta—no pertenece á la historia filosófica el relato de su biografía—, tuvo toda su vida gran interés por la filosofía, aunque dedicó especialísimamente sus aptitudes al arte, según su propia declaración, y haya terminado sirviéndose de su teoría filosófica para probar que sólo el artista es el hombre verdadero, prueba que caracteriza lógicamente para él la transición de su período filosófico á la grandiosa producción poética desplegadas durante los diez últimos años de su vida. No fué el estudio de Kant quien hizo nacer en él, desde luego, su interés la filosofía. Mientras estudiaba en la escuela de Charles, en Stuttgart, la medicina y la filosofía, absorbían ya su interés por las ciencias; de esta fecha datan disertaciones y discursos que testimonian cómo entonces se afirmaron en él pensamientos cuya influencia sobre sus estudios ulteriores fué grande. Hay que conceder un interés particular al *Ensayo sobre el nexo de la naturaleza animal del hombre con su naturaleza espiritual* (1780). Mostró que el placer y el dolor, unidos á las funciones orgánicas, no sólo tienen su significación para la conservación personal, sino que también contribuyen á excitar, ó también, á poner trabas y á aflojar las facultades intelectuales, y que inversamente, el dolor y el placer intelectuales reaccionan sobre el estado orgánico. Las ideas éticas que Schiller emitió en esta época, revelan la influencia de Rousseau y de los moralistas ingleses del siglo XVIII. Después de haber huído de Stuttgart (el duque, que se había ofendido con *Los bandidos*, le prohibió publicar libros que no fueran exclusivamente de medicina), se engolfó en el estudio de los poetas de la antigüe-

dad. A partir de este momento, la humanidad griega, en el arte y en la vida, fué para él el gran ideal que se había mostrado en la historia durante un maravilloso y feliz período. Este ideal se aliaba de un modo extraño con la crítica del estado de civilización que Rousseau le había inspirado. La vaga imagen de una libre vida natural, fué entonces reemplazada por la idea del florecimiento armonioso de la vida, de la determinación interior. Desde entonces vió en el arte un poder vital que lleva sin violencia la vida humana por encima de la vida animal mediante la armonía involuntaria de los instintos y de las facultades, y que aprisiona en sus símbolos á la verdad, mucho antes de que pueda ser alcanzada por el pensador abstracto. Y el arte, no sólo marca el comienzo, sino también el apogeo de la vida superior del espíritu. Schiller dice de los artistas en el poema *Los artistas* (1788):

Por vosotros, primera planta de primavera,
La naturaleza creadora de las almas ha comenzado;
Por vosotros, deliciosa guinalda de la cosecha,
Se extingue la naturaleza agotada.

En el arte vela la verdadera característica del hombre:

El arte, ¡oh mortal!, sólo á ti pertenece.

Cuando escribió este poema, ya conocía las disertaciones de Kant sobre la filosofía de la historia, que tan bien habían puesto de relieve el problema de la civilización. Pero no pudo profundizar en las obras de Kant hasta que tuvo por compañero á Reinhold en Jena. Los grandes pensamientos cayeron sobre un terreno bien preparado. Schiller, que había tenido que vencer tantos obstáculos exteriores, tantas dudas é instintos rebeldes, sabía apreciar la lucha sostenida por el maestro para hallar el fondo íntimo de la verdad, así como su pretensión de colocar el ideal por encima de los instintos de la naturaleza. Su naturaleza de artista y su entusiasmo por los griegos, no le permitían, sin embargo, renunciar al deseo de ver realizarse el florecimiento armonioso de la naturaleza humana. Así estaba planteado el problema, cuya solu-

ción fué el elemento por el aportado á la filosofía. Es característico que, al colocarse en su punto de vista estético, tenga la misma exigencia que Hamann al colocarse desde el punto de vista religioso: «no separar lo que la naturaleza ha unido». «Aun en las más puras manifestaciones de la parte divina de su naturaleza, dice en su obra *De la gracia y de la dignidad* (1793), el hombre no debe perder de vista su sensibilidad, y elevar el triunfo de la una sobre la otra. Sólo cuando ella brota de toda su humanidad, como el producto de la unión de estos dos principios, cuando ha llegado á ser para él una segunda naturaleza, está su moralidad asegurada.»

Así Schiller pide belleza y gracia á la ley moral. Para él, la gracia es la armonía de los movimientos involuntarios que acompañan á una acción realizada libremente, y que anuncian una disposición moral del espíritu. Esta exigencia, dice Schiller, no concuerda sin duda, según la letra, con la ética de Kant; pero el gran pensador fué el dragón de su época, por que ella no podía tener un Solón. Por esto él no vió que los niños de la casa no merecían que sólo él pensara en los sentidos. ¿Debe sospecharse el más desinteresado de los sentimientos en el más generoso corazón, porque frecuentemente usurpan las inclinaciones impuras el nombre de la virtud? ¿Y no se hallaba la humanidad perfecta en el alma bella que, guiada por el sentimiento inmediato, practica con la facilidad del instinto los deberes más penosos y consume los más heroicos sacrificios? En el alma bella no son morales más que las acciones aisladas; el carácter lo es todo. El alma bella no tiene más mérito que el de serlo. Sensibilidad y razón, deber é inclinación, se armonizan, y la gracia expresa en el exterior esta armonía. Sin embargo, Schiller se contenta con exigir la gracia de las acciones situadas *en los límites* de la naturaleza humana. Puede proponerse el hombre objetos que le lleven hasta las fronteras de las facultades humanas, allí donde el deber y la inclinación no están en armonía; aquí sólo es posible la lucha encarnizada, y pide

que el hombre obre con dignidad, que, sin embargo, exprese la discordancia de tal modo, que sea visible la superioridad de la fuerza más noble. En la marcha del pensamiento de Schiller hay una cierta vacilación. Para él la armonía es el ideal, pero duda que pueda realizarse en todos los casos. No se aventura á contestar, sino vacilando, á la cuestión de saber si es superior la gracia ó la dignidad. Esta incertidumbre se debe á que Schiller, como Kant, no ha sometido en la ética el sentido de las diversidades individualidades á una crítica. El sólo habla de los límites de la naturaleza humana, no de los límites de la individualidad aislada; y parte con firmeza de las ideas de que los límites son los mismos para todas las individualidades. «Nuestro juicio moral, dice, somete cada individuo á la medida del espacio, y el hombre no tiene más límites que los límites de la humanidad.»

Schiller liga estrechamente al problema de la civilización las ideas que emite en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), desarrollando detalladamente en ellas el pensamiento que sirve de fondo al poema *Los artistas*. La marcha de la civilización ha traído la disolución de la armonía griega entre el espíritu y la naturaleza, la reflexión y la imaginación, la universalidad y la individualidad. La división de trabajo es causante del malestar que sufrimos. El conflicto de las facultades trae por consecuencia un progreso de la civilización y es una ventaja para la especie; pero los individuos, tomados aisladamente, están incompletos y mutilados. Estado é Iglesia, leyes y costumbres, trabajo y placer, todo ha sido separado, y cada individuo no es más que el fragmento de un hombre. El *summum* de civilización es lo único que puede remediarlo. Una intervención de la razón pura no podría resolver esta cuestión, porque las inclinaciones no se vencen más que por las inclinaciones. Además, es indicio de una cultura incompleta cuando el carácter moral no se afirma sino sacrificando el carácter sensible, y cuando la unidad y la armonía no pueden vencer sino dando alcance á la plenitud y á la diversidad. Sólo la

educación estética permitirá resolver el problema. Tomad á los hombres en sus horas de ocio, en sus distracciones, rodeados de delicadezas espirituales, de símbolos del bien, y dejadles la apariencia de vencer sin violencia á la realidad; el arte de triunfar de la naturaleza. Se trata de unir la profusión involuntaria de la vida natural con la autonomía y con la libertad de la vida moral, la acomodación á las circunstancias variables con la unidad de la personalidad, la inclinación á la materia con la inclinación á la forma. Este problema se resuelve en el juego. Aquí las fuerzas obran en conformidad con sus leyes naturales y sin estar unidas, sin embargo, á necesidades materiales; obran desde el interior, pero sin violentarse. Actividad y pasividad se reúnen. El hombre se siente arrebatado por la influencia de la naturaleza sensible, y, sin embargo, la naturaleza sensible obra en conformidad con su propia ley. El se determina esa libertad, obra por sí mismo, está guiado por la inclinación á la forma—y, sin embargo, no se alcanzan la sensibilidad y la materia. Exíjese como condición que haya cierto excedente de fuerza que se pueda prestar al libre juego de las funciones. Donde esto se realiza se halla el principio verdadero de la naturaleza humana. Sólo en el juego el hombre es hombre. En el libre juego de las fuerzas, la naturaleza humana se manifiesta en su integridad y en su totalidad, con la facultad de tomar direcciones particulares, facultad que no se realiza, sin embargo, mientras subsiste el estado estético. «Todos los demás ejercicios (dice Schiller en su carta 22) dan al espíritu una habilidad particular, pero le imponen un límite particular; sólo la práctica estética conduce á lo ilimitado. Cualquier otro estado conduce á uno precedente, y para destruirse tiene necesidad de un estado siguiente; sólo el estado estético es por sí mismo un todo, pues reúne en sí todas las condiciones de su origen y duración. Sólo aquí nos sentimos como arrancados al tiempo, y nuestra humanidad se manifiesta con tal pureza é integridad, que se diría de ella que no ha sufrido aún los golpes de las fuerzas exteriores.» *El estado estético* descrito por

Schiller es, por tanto, aquel en que todas las facultades humanas obran libre y armoniosamente, sin ponerse en movimiento por necesidades exteriores y sin que predomine ninguna de entre ellas. El veía en este estado la perfección de la civilización, y no sólo un medio de atenuar la ignorancia y de disimular la discordia interior.

Se ha discutido si Schiller se coloca en el mismo punto de vista en las *Cartas sobre la educación estética* y en *Gracia y dignidad*. Se ha preguntado si no propone el ideal estético como el ideal de aquella obra, mientras que en ésta reserva todavía un lugar para los límites de la dignidad al lado de la gracia. Como hemos visto, él en *Gracia y dignidad* proclama la gracia como ideal; pero en la *Educación estética* resalta aún más categórico el pensamiento de que el ideal no se alcanza donde no hay armonía (1). Era esto un eco del renacimiento. Después del estado jurídico que Kant fundaba en el principio de libertad, la respuesta más importante que se ha dado al principio de la civilización propuesto por Rousseau, está en el modo que tiene Schiller de establecer el juego libre y total de las

fuerzas como el ideal, no ya como objeto, sino como medio que puede conducir á la civilización definitiva. Sin embargo, él tiene conciencia clara de lo largo que es el camino que conduce al objeto, y, por su parte, creía que lo mejor era trabajar por el arte. «Seguid mi consejo, escribe á un amigo (carta á Erhard, 26 de Mayo de 1794), y dejad que piense en sus necesidades la pobre, indigna y demasiado joven humanidad. Permaneced en la serena y tranquila región de las ideas, y dejad que el tiempo la inicie en la vida práctica.» Al fin de su período filosófico (1789-95) trabajó en exponer sus ideas á un modo artístico. La filosofía especulativa que comenzó á desenvolverse entonces, le disgustaba; por el contrario, reuerda con entusiasmo en el último año de su vida el gran horizonte intelectual que Kant le había abierto. «La filosofía especulativa, de quien nunca fui devoto (escribe á Guillermo de Humboldt el 2 de Abril de 1805), me irrita por sus fórmulas vacías; sobre este terreno árido no he encontrado nada con que nutrirme; pero las profundas ideas fundamentales de la filosofía ideal se conservan como tesoro eterno, y, aunque sólo fuese por ellas, debería uno considerarse feliz de haber vivido en estos tiempos.»—Ningún epílogo más bello para la filosofía, de cuyos primeros destinos nos hemos ocupado aquí.

(1) Acerca de las relaciones de los dos libros, véase á Ueberweg: *Schiller historizador y filósofo*, Leipzig, 1884, págs. 242-248, y Jodt: *Historia de la ética en la filosofía moderna*, II, Stuttgart, 1889, págs. 56 y siguientes, y 507 y siguientes. No puedo asociarme á la opinión de estos dos sabios, según los que Schiller fué siempre fiel á las ideas de las relaciones entre la gracia y la dignidad, establecida en el primer libro. No sólo indica en esta misma obra que la gracia, la armonía, es lo más estimable, sino que lo hace categóricamente en las *Cartas sobre la educación estética*. Dice en la carta 26: «En medio del imperio terrible de la fuerza y del santo imperio de la ley, el instinto de cultura estético trabaja, insensiblemente en un tercer imperio lleno de gracia, el imperio del juego y de la forma, donde el hombre se ve desasido de las cadenas de la vida y libre de toda violencia en lo físico como en lo moral.» Schiller encuentra realizado este tercer reino «allí donde el hombre atraviesa por situaciones complicadas con una sencillez entusiasta y con la calma de la inocencia, allí donde no hay necesidad de atacar la libertad de los demás para defender la de uno, ni de cometer indignidades para mostrarse lleno de gracia». Esta es la fusión de la gracia y de la dignidad (anteriormente puestas en contraste) en el estado estético, en el que ha desaparecido, de igual modo, la oposición entre la física y la moral.