

LIBRO OCTAVO

LA FILOSOFÍA DEL ROMANTICISMO

A. — La filosofía del romanticismo como teoría idealista de la evolución.

El espíritu con que se constituyó en Alemania misma la filosofía de Kant, había sido ya determinado por las objeciones de sus primeros adversarios y por las tentativas de rectificación hechas por sus primeros discípulos. No se encontraba en él la totalidad, la concepción de un todo; la armonía viviente del espíritu parecía sufrir con sus análisis y con sus distinciones y se querían ideas que pudiesen abarcar el contenido entero de la vida intelectual. Se regresaba ya á la creencia religiosa, ya á la intuición y á la acción artística, como á órganos que permitían de otra manera que la filosofía crítica contener la vida en su plenitud.

Ya desde el punto de vista científico, se decía, la filosofía crítica resulta insuficiente, mientras que todos los principios no se derivan de un principio absoluto. Lo que ha impedido á Kant dar á su filosofía este complemento formal, es la idea de que el conocimiento supone siempre algo fuera de él, algo á que no podemos aproximarnos jamás y que se nos escapa siempre: la cosa en sí. Pero esta idea lleva una contradicción en la filosofía de Kant, y proviene además de su distinción insostenible de la materia y de la forma del conocimiento. ¿Por qué, pues, no renunciar á esta idea? No habría enton-

ces obstáculo para impedir desarrollar lógicamente por medio del más profundo pensamiento de presuposición de Kant, sobre la esencia del espíritu concebida como síntesis. De lo que en Kant era el último postulado (la hipótesis fundamental), se dedujo el principio inicial, y por medio de este principio se propuso emprender una gran construcción sistemática. Era una idea que llenaba á los pensadores jóvenes de entusiasmo y les impedía ver que en realidad buscaban la piedra filosofal. Toda exterioridad, todo aislamiento y toda división de la vida espiritual debía desaparecer, si se demostraba la unidad de todas las cosas, si todas las formas de la vida podían ser estudios y fases á través de los cuales se movía una sola é idéntica vida infinita. No solo la vida de conciencia del individuo, sino también la vida de la especie en la historia y (por el procedimiento de la analogía) la vida de la naturaleza, aparecerían bajo un aspecto completamente nuevo. Y eso no sería solamente explicar una fase aislada de la vida del espíritu humano; como el principio director era percibido á una profundidad suficiente, haría necesariamente traspasar el límite que separa la ciencia de la religión y del arte, y anularía todas las discordias del alma.

Semejante ideal del conocimiento puede denominarse romántico con justo título. Permanece en las nubes y en la lejanía, despertando el deseo y el entusiasmo, y obra más por esta sublimidad que por la perspectiva de encontrar una relación clara y positiva. Que el ideal del conocimiento de toda una generación haya podido formarse así, no se explica solamente por el progreso anterior de la filosofía; no puede comprenderse sino por motivos que se referían de una manera general al espíritu, á las necesidades y á la tendencia de toda la época. Habría, sin duda, un motivo exclusivamente filosófico: era la convicción suscitada por Kant de la originalidad y de la actividad de la naturaleza espiritual. Se trataba de una tentativa legítima de pensamiento, probar si esta originalidad y esta actividad no eran absolutas, sin límites y sin condiciones. Pero la temeridad con que se procedió á esta

tentativa no se comprende sino por otras corrientes de la época. El final del siglo XVIII fué un período profundamente agitado. La Revolución francesa excitó los espíritus. Derribó lo que hasta entonces se mantenía firme y trató de reedificar la sociedad humana sobre nuevas bases. Aun allí donde no se adoptó su ideal práctico con sus consecuencias, comunicó la afición á ver las cosas desde puntos de vista absolutos y á ejecutar los principios establecidos. Hay más de una analogía en la comparación hecha tantas veces del movimiento especulativo en Alemania, con el movimiento revolucionario francés contemporáneo (1). Vemos la emoción del sentimiento manifestarse de doble manera, según las condiciones interiores y exteriores.

En la misma época, Alemania tenía su edad de oro de la poesía. En los versos de Goethe y de Schiller, la potencia artística había creado inmortales imágenes, expresando el deseo y la aspiración de la vida. El espíritu humano ¿había de ser, pues, más débil en el mundo del pensamiento que en el del arte? El pensamiento, ¿no podía alcanzar en su dominio una unidad y una armonía análogas á las que ofrece el arte en su esfera? Y más aún: la poesía y la ciencia, ¿no serían, en su naturaleza más íntima, una sola é idéntica cosa, es decir, las expresiones de una sola é idéntica facultad creadora? Novalis (Hardenberg), el representante más característico de la poesía romántica, en su obra inacabada *Enrique de Ofterdingen*, trató de demostrar que la poesía es la esencia más íntima de todas las cosas. Lamentaba que la poesía tuviese un nombre particular, y que los poetas no formasen una corporación propia. Según él, la poesía no es más que el modo de acción esencial al espíritu humano; ¿no es todo

(1) Esta comparación toma un aspecto interesante en uno de los fragmentos de Federico Schlegel (*Athenäum*. 1-3-56): «La Revolución francesa, la doctrina de la ciencia de Fichte y el Wilhelm Mnentes de Goethe son las tres grandes tendencias del siglo.» Baggesen (en una carta á Erhard del 17 de Mayo de 1797) indica una comparación idéntica.

hombre poeta en cada instante de su vida? La distinción de la poesía y de la filosofía es, según Novalis, perjudicial y nociva; la filosofía no es más que la teoría de la poesía, y debe demostrarnos que la poesía está en todo y en cada cosa. Se trata de encontrar «la palabra secreta» que resolverá todos los enigmas del mundo interior y exterior. (*Obras de Novalis*, 4.^a edición, I, págs. 201, 286 y sigs.; II, págs. 240 y sigs.) La diferencia entre el filósofo y el poeta romántico es ésta: mientras que el poeta considera la filosofía como reveladora de la poesía de la vida que se encuentra en todas las cosas, el filósofo concibe más bien la poesía como una forma intuitiva y figurada del pensamiento activo en todas las cosas. La religión entró á ocupar el tercer lugar en la alianza. Como lo atestigua la aparición de Hamann, de Jacobi y de Herder, se hacía sentir una necesidad de religiosidad más profunda que el racionalismo superficial y seco. La religión del sentimiento no podía satisfacer ya. Ahora bien: si el pensamiento tiene por objeto mostrarnos la unidad de todas las cosas, ¿puede la investigación religiosa diferir esencialmente de la necesidad religiosa, que trata igualmente de anular las oposiciones de la vida y de salir de la inquietud que producen? ¿Y no se debe llegar á conciliar la religión con la ciencia, concibiendo la esencia de la razón con una profundidad y una lógica suficientes? No es poniendo trabas á la razón, sino remontándose á la naturaleza íntima del espíritu, que lo mismo existe en el fondo de la religión que de la ciencia, cómo la filosofía romántica quiere resolver el problema religioso. Así, en su obra *De la religión, discursos á las personas cultas entre los que la desdeñan* (1799), Schleiermacher trata de demostrar que la religión es necesaria á la profundidad y á la armonía de la vida moral. El progreso de la ciencia de la naturaleza hacia fines de siglo, dió origen á descubrimientos y á ideas que adjudicaban mucha mayor importancia á la unidad de la naturaleza de lo que se había hecho en el anterior período. El descubrimiento del galvanismo, la fundación de la nueva química (desde

Lavoisier) y de la anatomía comparada, debían procurar muchas maneras nuevas de ver la naturaleza. Y Goethe, cuyas obras poéticas ejercían tal influencia sobre los espíritus cultivados de la época, precisamente había llegado por sus estudios de historia natural á sospechar la íntima unidad de todas las cosas, presentimiento alimentado por su spinozismo, y que ya había influido sobre Herder. La concepción de la naturaleza común á Goethe y á Herder, dió á la especulación del romanticismo su fundamento y su tendencia. Por último, el sistema de Spinoza, que había salido hacia poco de las tinieblas, sistema en el cual amigos y enemigos confesaban encontrar el ideal de la filosofía, ejercía precisamente un poder invencible, no sólo por sus pensamientos, sino aun por su forma, rigurosamente una. No faltaban, pues, motivos para intentar construir audaces sistemas.

El método fué principalmente deductivo y constructivo. Los materiales que se utilizaron para la construcción del sistema habían sido preparados por los trabajos de la época anterior. Lo que la filosofía romántica se propone, á decir verdad, es crear una forma sistemática de todo lo que había en la teoría del conocimiento y en la ética de Kant, en las ideas estéticas de Schiller, en las poesías de Goethe, en las ideas históricas de Herder y en la fiebre del espíritu religioso de Hamann. Los sistemas en cuanto sistemas son improductivos, pero suponen facultades creadoras. Ahora bien: si examinamos los sistemas románticos de filosofía, comprobamos esto: del mismo modo que la poesía romántica no consiguió eclipsar las grandes figuras de Goethe y de Schiller, que brillan, por el contrario, después del período romántico con un brillo nuevo y en todo su esplendor, de igual modo la filosofía romántica no fué más afortunada en su pretensión de dar al contenido espiritual creado por los grandes héroes del pensamiento una forma tan original que estos héroes no tuvieran ya ahora más que la importancia de predecesores. Quien busca un fondo sólido, debe muchas veces remontarse de preferencia á estas fuentes originales más allá de los constructores

de sistemas. Además, el período especulativo en Alemania al comienzo de nuestro siglo no admite comparación con el período de los grandes sistemas del siglo xvii por la originalidad y la fuerza productora, por el rigor y la importancia de la solución de los problemas. Sin embargo, por los arduos esfuerzos que realizaron para hacer del contenido de la vida espiritual un todo armonioso, los hombres eminentes que representan la filosofía romántica esclarecieron una multitud de problemas y enunciaron ideas considerables que no desaparecerán con los sistemas. Desde el punto de vista literario, la mayoría de estos pensadores han comprometido la duración de su influencia por el empleo de una terminología escolástica, de una especie de jerga que hace difícil el acceso á sus obras á los que no aprendieron á pensar en este lenguaje.

1.—JUAN FICHTE

a) — *Biografía y característica.*

Una de las principales particularidades del pensamiento alemán desde el misticismo de la Edad Media, es afirmar la autonomía, la intimidad y la legitimidad de la vida espiritual, y haber hecho de esta afirmación el fundamento de la concepción del mundo. Lo que en nosotros es interno y original, es la luz bajo la cual (inconscientemente ó no) vemos las cosas en el cielo y sobre la tierra. Lo mejor que hizo el pueblo alemán, la Reforma, fué una lucha á favor de la libre é íntima convicción contra la autoridad eclesiástica. La filosofía crítica fundada por Kant, era una continuación de la Reforma: un regreso, que hacía remontarse á uno aún más lejos, hacia las fuentes ocultas del conocimiento y de la estimación de los valores. Juan Fichte, el que entendió mejor á Kant, no poseía solamente la facultad de profundizar en sí mismo la vena mística que hace descender á las profundidades de la vida interior; estaba dotado de la fuerza inflexible de voluntad y del intenso sentimiento de

dignidad, sin los cuales no se puede defender y llevar á buen término la convicción de que la opinión personal tiene derechos eternos, y que lo interior tiene primacía sobre lo exterior. Era hijo de un campesino de Sajonia, y había nacido el 19 de Mayo de 1762 en Rammenau, en la Alta-Lusacia. Como ocurre muchas veces con los hombres eminentes, había heredado de su madre su temperamento enérgico, cuyos malos aspectos eran la obstinación y el orgullo. Siendo niño, trabajaba en un telar, cuando no guardaba los patos. Se distinguía por la atención con que escuchaba los sermones y por la memoria segura, que le permitía reproducirlos. Su afición á las cosas del espíritu encontró así su primer alimento, y ese fué el comienzo de su instrucción. Como un propietario de las cercanías hubiese llegado tarde cierto domingo al sermón, indicósele al pequeño guardián de patos, que le indicaría lo que había dicho el predicador. Asombrado de las aptitudes del niño, resolvió encargarse de él y ayudarle en sus estudios. Los últimos años que Fichte pasó en la escuela fueron un período de violentos trastornos: Lessing sostenía entonces su lucha teológica, y sus obras de polémica produjeron una impresión inolvidable sobre el joven estudiante. A partir de 1780, Fichte estudió en Jena y en Leipzig la teología, la filología y la filosofía. Su situación era miserable. Su bienhechor había muerto, y sus padres no podían subvenir más que muy precariamente á sus necesidades. Tuvo entonces que sostener una lucha violenta con su madre, que deseaba que se hiciese predicador, cuando él se proponía dar á sus facultades una extensión libre y universal. Casi desesperaba de miseria, cuando logró, en 1788, un empleo de preceptor en Zurich. Maduró sus planes durante la época que residió en esta ciudad; tenía conciencia de la necesidad de obrar sobre sus contemporáneos por el pensamiento y por la palabra. Pero el sentido de esta acción y los medios de obrar, eran aún oscuros en su espíritu. Es característico de su personalidad que la voluntad preceda así al pensamiento. Toda su vida estuvo como impulsado por un

poder interior á caminar por el dominio de las ideas; pero no llegó jamás, sino imperfectamente, á reproducir esta necesidad interior bajo forma de pensamiento, aunque hasta su muerte haya trabajado con un celo incesante en dar á su sistema una forma nueva acabada. Y en su filosofía misma se apoya precisamente sobre esta idea fundamental, que desarrolló é inculcó más que ningún otro pensador: que nuestra esencia más íntima es una volición, un acto, y que todas nuestras representaciones y todos nuestros pensamientos tienen por condición esta facultad práctica, que es la raíz más íntima de nuestro yo. Fué para él una gran fortuna, tanto para desarrollar los fines de su actividad, como para anular la dureza indomable de su carácter, conocer en Zurich á la mujer distinguida, que fué más tarde su esposa, Juana Rahn, sobrina de Klopstock. Por su correspondencia se advierte cómo comprendía bien todos los aspectos de su naturaleza. Le asistió fielmente en los días buenos y en los malos. No estuvo mucho tiempo como preceptor en Zurich. Juzgaba que los padres de sus discípulos tenían no menos necesidad de ser educados que sus hijos; había hecho para las familias un boletín semanal, en que Fichte hacía notar las faltas de pedagogía que habían cometido en el curso de la semana. Se dedicó á viajar para adquirir mayor cultura y para encontrar un campo de acción. Durante el tiempo que residió en Leipzig (1790), estudió por primera vez las obras de Kant, y entonces se produjo el cambio orientador de su vida. Encontraba ahora problemas claramente planteados en su pensamiento y principios determinados para obrar prácticamente sobre el siglo, que era á lo que aspiraba. Trabajó conocimiento con Kant el año siguiente en Königsberg. Para llamar la atención del veterano maestro, escribió una obra (*Ensayo de una crítica de toda revelación*), que le sometió. Era una aplicación de la doctrina kantiana á la filosofía de la religión; materia que el mismo Kant no había tratado. No fué, sin embargo, estimado de Kant, porque la obra se publicó sin nombre de autor (á causa de una equivocación), y

muchos la tomaron por una obra de Kant. Así se había producido en Fichte un brusco trastorno; para lo sucesivo el camino de la actividad literaria y científica estaba abierto. Aceptó entonces el ofrecimiento que le hacía su prometida de establecer un hogar con su fortuna. Durante los años siguientes, editó obras sobre la Revolución francesa y sobre la libertad de la Prensa, donde defendía el derecho de la libertad contra la reacción, que el terrorismo revolucionario había despertado ya. Fichte trata los problemas prácticos antes de profundizar los problemas exclusivamente especulativos. Fue atraído, naturalmente, hacia estos últimos, cuando fué llamado á Jena, en 1794, para sustituir como profesor á Reinhold. Allí desplegó una actividad energética y brillante, y desarrolló su sistema particular, que expuso primero en el *Fundamento de la doctrina de la ciencia* (1794); pero lo rehizo y reformó sin cesar, en lo sucesivo, para dejarlo más perfecto y de un acceso más fácil. En estos dos puntos de vista, jamás estuvo Fichte contento de sí mismo. La obra que mejor permite conocer sus ideas filosóficas es la *Primera introducción á la doctrina de la ciencia* (1797), con ayuda de la cual intentaremos aquí caracterizar provisionalmente el punto de vista de Fichte.

Según Fichte, puede haber dos sistemas filosóficos lógicos en sí. Llama al uno idealismo y al otro dogmatismo. Lo que la filosofía tiene que explicar es la experiencia. Nuestra experiencia contiene representaciones de las cosas. Tenemos que se puede, ó bien (con el dogmatismo) hacer derivar la representación de la cosa, ó (con el idealismo) la cosa de la representación. La elección que se hace entre estas dos posibilidades, depende de lo que uno es como hombre. Un sistema de filosofía no es un instrumento inanimado que se puede poseer ó alienar á capricho; brota del fondo del alma humana. La elección diferirá, según que el sentimiento de independencia y de actividad, ó el sentimiento de dependencia y de pasividad, tenga la supremacía en nosotros. Sin embargo, se revelará al análisis exacto (Fichte lo indica ya) que, desde el

punto de vista de la teoría pura, el idealismo está más favorablemente colocado que el dogmatismo. Porque de la cosa pura, de la existencia simple, no se podrá jamás hacer derivar una representación, una conciencia de la cosa y de la existencia. Es una inconsecuencia del dogmatismo que sea una doctrina, un sistema de pensamiento, y que, sin embargo, no pueda mostrar la posibilidad de que haya ideas. El dogmatismo (que comprende el materialismo, el espiritualismo y el espinosismo) es por esta razón una filosofía imposible. El idealismo, por el contrario, parte del pensamiento como del elemento original, y de éste procura hacer derivar, no las cosas mismas, que jamás se dan, sino la experiencia, nuestras ideas determinadas de las cosas. El oficio de la doctrina de la ciencia es entonces demostrar cómo nuestras ideas de las cosas provienen de la actividad del pensamiento, en tanto que ésta se impone límites determinados conforme á su naturaleza. La doctrina de la ciencia parte de la hipótesis de que no puede haber nada en el yo que no sea el resultado de la propia actividad del yo. Kant remontábase desde la pluralidad dada en el contenido de la conciencia á la unidad la abarcaba; Fichte quiere partir á la inversa de la actividad original del yo, y hacer derivar de ella las formas particulares. Si esta obra la lleva á cabo, habrá construido la conciencia empírica real. Tiene por falsa la filosofía que no concuerda con la experiencia. Del método empleado por Fichte en esta investigación, hablaremos en la exposición especial de la doctrina de la ciencia. Se ha querido solamente indicar aquí el espíritu y la tendencia de la enseñanza dada por Fichte.

Fichte expuso su ética y sus teorías jurídicas en el *De-recho natural* (1796) y en la *Moral* (1798), siendo sin duda esta obra lo más fundamental que ha hecho. El carácter enérgico y violento de Fichte, así como las circunstancias, hicieron que su actividad no se desplegara en Jena sin tirantes y sin serias disputas, que provocaron finalmente una catástrofe. Además de las diferencias con sus colegas de filo-

sofía, que no podían seguirle en su reforma de la filosofía de Kant, se produjo igualmente un conflicto con los teólogos. Estos estaban escandalizados de verle dar cátedra el domingo á los estudiantes sobre la ética práctica, y se enemistó con éstos por haber intentado vanamente reformar la vida brutal que hacía mucho tiempo reinaba en sus asociaciones. Este último conflicto fue tan violento, que Fichte, atacado en su casa, tuvo que abandonar Jena durante algún tiempo. Pero la lucha más seria y más considerable fue la *querrela del ateísmo* (1799). Para comprenderla, es preciso caracterizar previamente el punto de vista de Fichte en la filosofía de la religión. No se comprende sino por la oposición del idealismo y del dogmatismo. Podría parecer que no quedaba absolutamente ningún lugar para otro principio que el pensamiento humano, que el *yo* humano; porque Fichte quería hacerlo derivar todo del pensamiento, del *yo*. Sin embargo, Fichte había ya rechazado esta frecuente equivocación en la primera exposición de la doctrina de la ciencia. Sin duda, Fichte plantea como principio que todo lo que se encuentra en la conciencia debe ser un producto del *yo*; pero demuestra, al mismo tiempo, que hay muchas cosas en nuestra conciencia que no tenemos conciencia de haber producido. El *yo* que conocemos en la experiencia está siempre limitado, incluso en un sistema de límites; tiene objetos (no-yos) fuera de él, que no ha creado él mismo. Debe, pues, haber en la conciencia un principio más extenso que el *yo* finito (empírico); en éste sólo, que Fichte llama el *yo* puro ó el *yo* infinito, debe buscarse la razón del mundo de los objetos ó de los límites, en los cuales nuestro *yo* infinito está incluido. La razón última de la limitación que da nacimiento á los «yo» finitos y á sus límites, no puede, pues, encontrarse por el camino teológico; porque ¿qué es lo que puede limitar una actividad infinita? Si nuestra conciencia tiene, por el contrario, razón de ver el ideal en el esfuerzo y en la aspiración, comprendemos por qué hay un mundo finito: sin resistencia no hay esfuerzo, sin medio no hay fin. El mundo real es la materia de nuestro deber. Y

la certidumbre de que la resistencia debe ser dominada por los progresos, de que podemos siempre cumplir nuestro deber y trabajar por la libertad espiritual completa, como por nuestro fin supremo; esta certidumbre, decimos, se funda sobre la idea de un orden de cosas que hace posible una conducta concienzuda y permite llegar al efecto completo, orden de cosas que no se manifiesta, verdad es, en la experiencia sensible, pero de la cual yo me siento parte integrante cada vez que obro por razones puramente ideales. La esencia de la religión consiste en que el hombre construye sobre este orden moral del mundo, sobre este algo divino superior á toda fragilidad terrestre, y considera cada uno de sus deberes como oriundo de este orden y como contribuyendo á su desarrollo. Porque no es un orden que ha acabado una vez para siempre; se encuentra en un progreso continuo. Del mismo modo, no es un orden accidental que supone á su vez un ser ordenador fuera de nosotros. No hay inconveniente en que el hombre persiga sus experiencias de este orden del mundo en un ser particular, si eso sirve tan sólo para hacer más viviente la idea de este orden en la conciencia. Pero si se figura á Dios con los rasgos de un potentado de cuyo favor dependen placeres futuros, adora á un ídolo, y merece el nombre de ateo. Es inútil querer percibir el principio infinito (el puro *yo*, el orden moral del mundo) bajo forma de concepto: comprender quiere decir limitar. Desde el momento que algo es comprendido cesa de ser Dios, y todo lo que se llama idea de Dios es, necesariamente, la idea de un ídolo.

Fichte desarrolló sus concepciones en su disertación *Sobre el principio de nuestra creencia en una providencia divina* (1798), y habiéndosele lanzado una acusación gratuita, las publicó en parte bajo una forma más sentada en las obras magistrales de polémica: *Llamamiento al público y Defensa judicial* (1799). El conflicto se desarrolló de este modo. Como alguien en un opúsculo anónimo hubiese protestado violenta y acerbamente de la disertación de Fichte, el gobierno del Elector de Sajonia se quejó ante el gobierno de Weimar de

que se enseñasen doctrinas ateas en la Universidad de Jena, donde seguían igualmente los cursos algunos súbditos de aquel país. Fichte respondió con las obras de polémica citadas. En Weimar deseaban enterrar el negocio. No se quería violentar al gobierno del Elector, ni tampoco interrumpir la carrera de Fichte. Se deseaba solamente que Fichte se mantuviese tranquilo. Pero esto era contrario á su naturaleza, y dirigió una carta provocativa á un miembro del gobierno de Weimar. Todos los consejeros secretos, hasta el mismo Goethe, se indignaron, y Fichte fué expulsado duramente. Era un ataque flagrante á la libertad de la enseñanza, pues el gobierno se permitía en su misiva enunciar un juicio sobre la doctrina de Fichte. A pesar de las repetidas instancias de parte de los estudiantes, el gobierno persistió en su decisión y Fichte tuvo que marcharse de Jena.

Vivió entonces muchos años como particular en Berlín, ocupado en nuevas exposiciones de su sistema y en cátedras populares. Se ha creído encontrar una diferencia esencial de punto de vista entre las obras publicadas durante estos años y las publicadas en Jena. Hay, sin duda, una diferencia, pero no se puede hablar de ella como de algo esencial sino concibiendo la *Doctrina de la ciencia* en su primera forma como una tentativa llevada á cabo para hacer derivar todo del yo aislado, finito, empírico. Pero, como hemos visto, esta concepción es inexacta. Ya en sus primeros escritos, Fichte no enseña, realmente, el puro idealismo tal como lo define; porque admite algo que obra en nosotros sin que tengamos conciencia de ello. Cuando llama á este algo un yo, habla por analogía con la actividad consciente. Solo por medio de la extensión del yo, del yo empírico al yo infinito, extensión que se hace posible por esta analogía, puede sostener Fichte su idealismo y concebir toda realidad como fenómeno ó símbolo del pensamiento. En sus escritos posteriores enseña que este pensamiento (el yo infinito), cuyo fenómeno es todo, no es en sí mismo más que el fenómeno de una realidad absoluta, de una fuerza infinita, de una luz, de una vida que

no llega á nuestra conciencia sino por rayos fragmentarios. Subraya así más vigorosamente que antes el elemento místico (ó dogmático), situado más allá de todo pensamiento consciente, que ya había sido señalado en su primer exposición de la doctrina de la ciencia. Esto tuvo por consecuencia un cambio de sentimiento, á menos de que no sea, al contrario, el cambio de sentimiento el que haya traído el cambio de concepción. Fichte, en sus primeros escritos, insiste más bien sobre la aspiración y la acción de todos los instantes, sobre la actividad incesante, tanto que su religión, que consiste en la creencia de un orden moral del mundo, es esencialmente «la religión del gozoso hacer bien». Más tarde concede, por el contrario, mayor importancia á la vida que se hace sentir en nosotros y brota sin que nuestra voluntad y nuestra razón puedan producirla. Característica desde este punto de vista es la obra intitulada: *Método para llegar á la vida bienaventurada* (1806). En su obra póstuma *Los hechos de la conciencia*, son más fácilmente accesibles las ideas generales de Fichte sobre la filosofía y la psicología, que se formaron en sus últimos años. Las modificaciones indicadas van, naturalmente, acompañadas de un cambio de posición en la polémica de Fichte. Hasta entonces había atacado la ortodoxia y el dogmatismo. Ahora acomete contra la ilustración «vacía de ideas», la tendencia racional, estéril y negativa, que se complace en sus nociones secas y carece de todo sentido espiritual profundo. Esta polémica ofrece un interés particular en que le suministra la ocasión de exponer su concepto del desenvolvimiento histórico de la vida espiritual. Es lo que hace en la notable obra *Los grandes rasgos del siglo presente* (1806). Distingue aquí cinco períodos de desarrollo. Al comienzo reina el *instinto de razón*, se forma un grupo de individuos (el pueblo normal) en los cuales la vida está ordenada conforme á formas nobles y perfectas sin el socorro de la ciencia ó del arte. Cuando el pueblo normal, á consecuencia de acontecimientos sobrevenidos en la naturaleza, se dispersa entre los pueblos naturales de costumbres animales,

comienza la lucha entre la civilización y la barbarie. El segundo período comienza desde el día en que el resultado al cual llega la razón es presentado por individuos eminentes como ley y como norma para los demás. Es el período de la *autoridad*. Contra la autoridad se elevan la sed de libertad y la necesidad de comprender. Estas derriban la autoridad, pero con ella también la razón, que había conferido involuntariamente á la autoridad su contenido y su valor. No queda más que lo arbitrario individual y la sensibilidad en el período de la *libertad vacía*. Se vuelven las espaldas con desdén á las tinieblas del pasado, engreído con los conceptos adquiridos, de los cuales se hace la medida de todas las cosas, sin tener idea alguna de lo que se necesita para comprender algo. El carácter de esta época es «progreso y luces». Es evidente que Fichte quiere caracterizar así su propio siglo. Como señal distintiva del cuarto período, indica la *ciencia racional*, la inteligencia verdadera y universal, dotada de la ciencia plena é íntegra de la magnitud del objeto. Pero el conocimiento solo no basta; no se conseguirá el fin sino formando un *arte racional*, un arte que se propone ordenar todas las relaciones humanas conforme á la ciencia racional. Fichte llama la atención consignando que el tercer período ofrece un contraste categórico con todos los demás. Tiene un carácter negativo, mientras que en todos los demás reinan fuerzas positivas (instinto y autoridad ó ciencia y arte). Es un período de transición; y Fichte admite con Kant y con Schiller á decir verdad, tres estadios: un estadio positivo, un estadio negativo y un nuevo estadio positivo, de suerte que las nuevas fuerzas positivas se agranden por la disolución. No satisfecho de la época moderna y, en particular, de la tendencia crítica y racionalista del siglo XVIII, espera un período nuevo animado de una necesidad más profunda y que posea mejores medios para comprender y dirigir la vida.

Los grandes acontecimientos de la época suministraron pronto á Fichte ocasión de dirigir palabras aún más terminantes á sus contemporáneos y á su país. Después de la ba-

talla de Jena, Berlín fué ocupado por los franceses, y Fichte marchó á Königsberg, donde enseñó algún tiempo. Habiendo caído esta ciudad en poder del enemigo, residió durante cierto tiempo en Copenhague. Después de la celebración de la paz regresó á Berlin, que tuvo aún durante muchos años una guarnición francesa. Volvió entonces para Prusia la época del renacimiento, y Fichte pertenecía al grupo de hombres distinguidos que contribuyeron por el pensamiento, la palabra y los actos, al despertar de su nación. Durante el invierno de 1807 á 1808, pronunció en Berlin sus célebres *Discursos á la nación alemana*. El combate por las armas ha terminado provisionalmente; se trata ahora de luchar en el dominio de los caracteres y de las ideas. La nación no puede dirigir ya su vida exterior. Pero dispone aún de la educación de la juventud. Hay que aprovecharse de esto para crear una generación que tenga la fuerza de proponerse grandes cosas y sacrificarse por ellas. No es una clase particular; es todo el pueblo el que debe ser sacudido, y se trata ante todo de permitir al carácter desarrollarse libremente. Hay que buscar el punto de partida en una necesidad original y en un instinto común á todos los hombres, porque la educación no puede dar á un hombre nada que no tenga ya, al menos en el estado de disposición. Cada hombre tiene necesidad de respeto, al menos del respeto de otro, si no siente la necesidad de respetarse á sí mismo. En su punto culminante, este sentimiento engendra la facultad de formarse modelos de acción de una manera libre é independiente. Solo estos modelos formados con un espíritu libre é independiente, pueden excitar un vivo sentimiento: lo que se toma del exterior no obra de esta manera; el pueblo alemán, en razón de la afición y del celo que muestra por la libertad espiritual y por la independencia interior de la creencia y del pensamiento, será susceptible de adquirir tal educación. Es el pueblo de donde han salido la reforma de Lutero, la filosofía de Kant y la pedagogía de Pestalozzi. Los pensamientos fundamentales de Pestalozzi son desarrollados en un magnífico estilo por Fichte. Durante

su estancia en Suiza, había tenido conocimiento de las ideas del gran pedagogo (1).

Fichte fué nombrado profesor en la Universidad establecida en Berlín (1810). Cuando estalló la guerra de la Independencia, tenía intención (como ya en 1806) de lanzarse á la vida pública como orador. No lo hizo. Fué, sin embargo, víctima de la guerra: atacado de una fiebre contagiosa, que su mujer había contraído cuidando heridos, murió de esta enfermedad el 27 de Enero de 1814.

b) — **Doctrina de la ciencia.**

Es la «doctrina de la ciencia», en su forma original, lo que constituye la contribución más considerable que Fichte ha aportado á la discusión filosófica, y ésta es la que consideraremos aquí. Se trata de encontrar el primer principio de todo saber. Al fijar mi atención sobre mi conciencia ordinaria, encuentro que puedo pensar tanto en mí mismo (en el yo), como en algo que no soy yo mismo (en el no-yo). Pero, aun cuando yo piense en el no-yo, no se puede realizar esto sino por una actividad espiritual, una actividad del yo. El no-yo no existe sino por una función del yo; únicamente porque está planteado. Acaso nos sentimos obligados ó constreñidos á representarnos ciertas cosas, á las cuales atribuímos la realidad. La limitación supone algo que es limitado. La condición de todo saber es la actividad libre, infinita, del espíritu, que aparece determinada ó ligada con toda representación particular, pero que no está encadenada absolutamente á alguna. Esta actividad original no se produce en nuestra conciencia inmediata; no encontramos más que sus diversos resultados. No tenemos jamás inmediatamente conciencia de nuestra voluntad y de nuestra actividad. Percibimos

(1) Sobre la influencia que las obras posteriores de Fichte ejercieron sobre el progreso de Dinamarca, gracias al ascendiente que tomaron sobre la juventud de Grundtvig, he hecho algunas observaciones en una exposición de la filosofía danesa en el siglo XIX. (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. II.)

los obstáculos y los resultados; pero no lo que es limitado y lo que produce los resultados. El primer principio se enuncia, á decir verdad, no sobre un «hecho», sino sobre una acción, como lo indica Descartes por su: *Cogito, ergo sum*; y Kant por su síntesis. Para descubrir esta actividad original (el yo puro), es menester la reflexión y la abstracción, la facultad de adherirse á la idea de una actividad indivisible é ilimitada, para la cual la oposición del sujeto y del objeto, de la acción y del resultado, no es válida. Una especie de intuición superior, una intuición intelectual, es necesaria para comprender lo que no se presenta á la concepción inmediata y no se deja formular en concepto, supuesto que todo concepto supone una oposición. Es menester energía espiritual é independencia para descubrir ese fondo activo de nuestro sér. La mayoría de los hombres podrían más fácilmente considerarse como un resto de lava en la luna, que como una pura actividad espiritual. Así la «doctrina de la ciencia» rechaza absolutamente la hipótesis de un alma distinta separada del cuerpo, que fuese una «esencia» ó una «substancia» aparte, como enseñaba la metafísica espiritualista. (Esto es lo que Fichte expresa muy claramente en una obra posterior: «La existencia de un alma se niega pura y simplemente, y todo este concepto es rechazado como una mala ficción. Y eso es, no una cosa accesoria, sino un criterio muy esencial de nuestro sistema. Con la hipótesis del alma no es posible avanzar ó mantenerse en este sistema.» *Los hechos de la conciencia*, pag. 105 y siguientes; Stuttgart y Tubinga, 1817) (1)

Pero este primer principio de una actividad espiritual, concebida como el origen de todas las cosas que existen en la

(1) Véase cómo Fichte se representa las relaciones del yo y del cuerpo: el cuerpo es la forma exterior, material, bajo la cual el yo debe presentarse para poder traspasar los límites materiales. El no yo reviste la forma del espacio; el yo también debo hacerlo. «La materia no puede ser expulsada de su espacio sino por otra materia; y así el yo debiera ser, pues, materia como fuerza activa en un mundo material, es decir, un cuerpo