

conciencia, me explica que haya en la conciencia otra cosa aún que el *yo*. Hay que plantear, pues, un segundo principio que no deriva del primero. Si el primero se formula: *El yo se pone á sí mismo*; el segundo se formulara: *El yo pone un segundo no yo*. El segundo principio se encuentra como el primero cuando se reflexiona en lo que está dado en la conciencia. Ahora aparece la necesidad de unir entre sí los dos principios, de producir una síntesis por la combinación de la tesis y de la antítesis, y eso es posible cuando se plantea un tercer principio: *El yo pone un yo limitado, como opuesto á un no-yo limitado*. Por medio de esta síntesis volvemos á la conciencia inmediata, que no se explica admitiendo que el *yo* se pone absolutamente, sino solamente suponiendo una limitación recíproca, una acción mutua del *yo* y del *no-yo*.

El método aplicado por Fichte puede ser denominado método de antítesis. Se comienza por sentar un principio, que pone de relieve un punto esencial de la cosa; luego otro principio, que pone de relieve el punto opuesto (que no deriva del primero); después se aspira á unir los dos principios. La necesidad de encontrar una unión de los principios opuestos se halla precisamente en el primer principio: que todo en la conciencia es debido á una actividad intelectual indivisible, de donde se sigue que la relación de oposición no puede ser fundamental. Por limitada que sea nuestra conciencia (la conciencia finita, empírica), el *yo* puro es el origen último, no solamente de toda su actividad, sino de toda su pasividad.

No nos ocuparemos del empleo que hizo Fichte de este método, en el cual cada síntesis reaparece siempre como tesis para hacer llegar á una nueva síntesis como combinación con una nueva antítesis. Este método tiene gran valor; pero en

inmediatamente dado, determinado y limitado en el espacio... La resistencia reside en la materia, y así la fuerza debe ser comprendida en este mismo ambiente de la materia. *Los hechos de conciencia*, p. 81, 85; 1817. Vid. *Derecho natural*, § 5 — Compárese esta concepción de Fichte con la concepción de Kant, de que ya se habló en la nota de la página 88.

Fichte se hizo arbitrario en el detalle é infecundo, porque su aplicación exige un análisis más detallado de la experiencia y del caso que nos ocupa, una psicología más extensa que aquella de que disponía. Lo que se propone es hacer derivar las formas y los principios que aún se habían planteado en Kant en el estado absolutamente esquemático. Encuentra el principio de identidad contenido en el primer principio: el principio $A=A$ es verdadero en el origen del *yo*, en su actividad pura y constante, idéntica á sí misma. La forma del tiempo nace cuando diferentes actos del *yo* (posición del *yo*, posición del *no-yo*) son posibles de tal suerte, que dependan unos de otros en un orden determinado. La forma del espacio nace cuando diferentes determinaciones del *no-yo* se ponen cada una aparte, pero sin interrupción y sin depender unas de otras, por un orden determinado en el tiempo. El principio de causalidad está contenido en el tercer principio, que exige la limitación recíproca, es decir, la acción recíproca del *yo* y del *no-yo*. Si se conciben las diferentes determinaciones del *no-yo* como dependiendo, al mismo tiempo, recíprocamente unas de otras, se transporta involuntariamente al *no-yo* el concepto de la acción del *yo*, cuya esencia expresa. Fichte no puede y no quiere deducir sino las formas generales de la conciencia empírica, pero no el contenido empírico, individual y particular (1).

(1) Fichte ha declarado muchas veces que no se puede deducir de principios universales el contenido particular de la experiencia y de la vida, y lo ha hecho con más claridad y belleza acaso en sus lecciones *Sobre la esencia del sabio* (Berlín, 1806), pág. 33 y siguientes. «La vida temporal no puede ser comprendida, en general, sino según su esencia, como representación de la única vida original y divina; pero, en particular, según el contenido que le es propio, hay que vivirla y sentirla, y no puede ser reproducida en la inteligencia y en la conciencia sino á consecuencia de esta prueba...; en toda parte individual de la vida humana queda algo que no pasa completamente al concepto, y que, precisamente por esta razón, no puede ser tampoco anticipado ó reemplazado, sino que debe ser inmediatamente vivido en el momento en que debe entrar en la conciencia; es lo que se llama el dominio de la experiencia pura y simple.» Si se desdeña eso, «se perderá la vida

En el conjunto de la imagen del mundo que se presenta á la conciencia ordinaria, tenemos, pues, según Fichte, el resultado de una actividad involuntaria é inconsciente para nosotros mismos. Del mismo modo que proyectamos las cualidades sensibles, proyectamos el tiempo, el espacio, la identidad lógica, la causalidad. No se sigue de ahí que nuestra imagen del mundo sea una ilusión. El concepto «ilusión» se aplica solamente por oposición á la realidad; pero esta oposición cae aquí por su base, ó más bien: la verdadera realidad consiste en la actividad que produce en nosotros, á sabiendas, la imagen del mundo dentro de nuestra conciencia, y esta actividad es una actividad *necesaria que se ejerce conforme á ciertas leyes*. Sólo la reflexión filosófica, que debe distinguirse bien de la conciencia práctica ordinaria, descubre esta fuerza, profundamente oculta, que obra en todos los «yo» finitos, y ella es así la única que comprende cómo la misma imagen del mundo puede formarse para todos los «yo». Tal es la solución que aporta Fichte al problema del conocimiento.

Para comprender el método, así como los resultados de Fichte, hay que recordar que el segundo principio no deriva del primero. Su método antitético se distingue así de lo que se llama el método dialéctico de Hegel. Y al mismo tiempo se desprende de él una limitación de la filosofía puramente teórica, á la cual el mismo Fichte concede más importancia, y que es altamente característica de su sistema. Porque en-

á fuerza de querer explicarlo. En lo que es menester considerar así como dado, Fichte coloca en primer lugar la naturaleza individual, determinada, de cada *yo*. El punto en que nos encontramos nosotros mismos, cuando nos hacemos dueños por primera vez de la libertad, no depende de nosotros; la línea que desde este punto describiremos en toda la eternidad, y concebida en todo su desarrollo, depende absolutamente de nosotros. (*Doctrina de la ciencia*, pág. 297, 2.ª edic.) Aun cuando se pudiese dar una explicación ética de la limitación del *yo* puro á *yo*s finitos, eso no sería dar una explicación de la naturaleza individual, determinada, del *yo* particular. En sus exposiciones posteriores, Fichte llama á esta escisión en individualidades particulares, una *proyecto irrationális*.

tonces se plantea esta cuestión: ¿Por qué el *yo* (el *yo* puro) crea ó pone un *no-yo* en sí mismo? ¿Por qué la actividad pura, idéntica á sí misma, es interrumpida? ¿Por qué la línea recta de la actividad original se convierte en una línea curva? Fichte declara que esta cuestión no puede resolverse teóricamente. Para explicar este choque ó esta flexión, habría que admitir una fuerza fuera de la fuerza absoluta, lo cual sería una contradicción. Sólo por nuestra conciencia moral, que propone la aspiración y el esfuerzo, la lucha á sostener para realizar grandes fines como el ideal, podemos comprenderlo. Porque el esfuerzo supone límites; la lucha supone la resistencia. El mundo del *no-yo*, de objetos que se nos ponen, tiene así la importancia ética de que el trabajo y la lucha se hacen posibles. La naturaleza es la materia de nuestro deber. Fin significa objeto, y objeto significa resistencia. No hay ética sin un sistema de límites. Nuestro fin supremo es la libertad y la autonomía que adquirimos en combatiendo todos los obstáculos de nuestro *yo*. La filosofía práctica encierra así la clave de la filosofía teórica.

La filosofía práctica, lo mismo que la filosofía teórica, presupone el primer principio. La energía con que Fichte señala la actividad original como el primer elemento de nuestro ser, cuando estableco este principio, adquiere una importancia particular para la ética. Hay una necesidad primitiva de obrar por obrar, abstracción hecha de inclinaciones y de deberes exteriores. Esta inclinación se manifiesta tanto en la conciencia como en el instinto de naturaleza. El imperativo categórico de Kant, que no podía explicar él mismo, se hace inteligible gracias á esa necesidad primitiva de la actividad á toda costa, y no se comprende menos la indocilidad de las inclinaciones sensibles. Las diferentes cosas ú objetos de la naturaleza, nos aparecen desde un principio como simples medios ú obstáculos para la satisfacción de sus inclinaciones bajas ó elevadas. Nuestro concepto del mundo es práctico desde un principio. «El sistema íntegro de nuestras ideas, dice Fichte en la *Doctrina de la ciencia* (segunda edición), pá-

gina 208), depende de nuestra inclinación y de nuestra voluntad.»

ÉTICA

Al adherirse á ciertos objetos variables, según el carácter particular de cada individuo, la tendencia y la actividad originales se presentan como inclinación natural y aspiran al poder. El goce nos hace depender de los objetos. Pero en razón de lo infinito de esta tendencia y esta actividad que expresa mi independencia con respecto á toda cosa dada, de todo objeto puede formarse en mí una conciencia, una reflexión que me señalan otras posibilidades fuera de las cosas inmediatamente dadas. De ahí viene mi libertad. Es una misma é idéntica libertad la que se manifiesta á la vez en la inclinación natural, así como en la reflexión y en la libertad y la que puede libertarnos de toda dependencia sensible. La inclinación natural y la inclinación á la libertad no tienen necesidad de combatirse: la satisfacción del instinto aislado de naturaleza puede, en efecto, realizarse de tal manera, que llega á ser el medio de realizar más libertad y más independencia. Así se da la ley ética: *cada acción particular debe entrar en una serie que me lleva á la libertad espiritual plena é íntegra*. Por eso, el *yo* infinito es realizado en el mundo empírico. Las barreras levantadas se derriban. El fin es infinito, pero es posible aproximarse a él constantemente, porque cada término alcanzado sirve de nuevo punto de partida. Cuando las dos formas que expresan la inclinación primitiva (inclinación natural é inclinación á la libertad) están en armonía, tenemos un sentimiento de respeto de nosotros mismos, un sentimiento de placer en extremo diferente del goce sexual, que sería preferible no llamar placer. En el caso contrario, tenemos un sentimiento de desprecio hacia nosotros mismos. La facultad de tener tales sentimientos la llamamos conciencia. Sólo es moral el acto que emana de la conciencia. Obrar conforme á una autoridad, es no tener conciencia. El primer precepto dice: *Tu obrarás según la conciencia de tu deber*. Y

yo adquiero esta convicción comparando la acción proyectada, no sólo con mi concepción actual, sino aun con toda concepción que pueda figurarme, es decir, averiguando si yo podría reconocer como mía esta acción en toda la eternidad. El mal moral emana de la pereza. Pereza en reflexionar, en elevarse por encima del presente, repugnancia á prescindir del estado actual, inclinación á quedar á la zaga. La pereza lleva después á la cobardía y á la falsedad, se prefiere la esclavitud al dolor, se sirve uno de las apariencias para ocultar lo que no se quiere mostrar con el rostro descubierto. Pero ¿cómo es posible despertar la inclinación á la libertad allí donde no existe? El hombre ¿no puede disolver su propia fuerza? La respuesta se encuentra en la doctrina de un instinto racional que Fichte desarrolló más tarde en los *Grandes rasgos de la época presente*, pero que se encuentra ya en la *Moral*. En algunos individuos, el instinto espiritual primitivo puede ser tan fuerte que los eleve, de una manera inexplicable para ellos mismos y para otro, por encima de los datos sensibles. Tienen una especie de *genio de la virtud*. Obran entonces sobre los demás hombres como modelos y estimulantes. Fichte encuentra aquí la explicación del nacimiento de las religiones positivas. Naturalmente, los individuos dotados de una fuerza de espíritu tan profunda, y los que sufren la influencia de su personalidad, considerarán como una maravilla la facultad que se desarrolla en ellos y las acciones que de ellos emanan. No puede explicarse sin duda por su *yo* empírico. La creencia en tal milagro tiene su importancia cuando es un medio de despertar la energía y la atención adormecidas. Es, pues, de una importancia capital que el hombre viva con otros hombres. Sólo entre los hombres se es hombre y, en efecto, los diversos individuos no tienen más que un solo fin: la realización de la idea del *yo*. Mi personalidad no es para mí, éticamente hablando, la cosa suprema. Pero es el único medio por el cual puedo perseguir el fin supremo. Consigo mi fin igualmente si otros hombres obran moralmente. Si cada cual sigue su propia con-

vicción, todos trabajarán en el desarrollo de la autonomía suprema é íntima y en la realización de la razón en una sociedad de seres libres. Lo que en lenguaje religioso se llama la congregación de santos no es otra cosa que la manifestación del *yo* puro en la colectividad de los seres razonables. Comparado á éste fin infinito, el individuo no es más que un medio y un instrumento de una importancia infinitesimal. Se trata para el individuo de aniquilar su individualidad, no en una meditación mística, sino trabajando activamente en el fin eterno. Fichte se expresa con más vigor aún en sus escritos posteriores sobre esta importancia insignificante de la personalidad individual, lo que ofrece una extraña contradicción con el valor que en otros pasajes concede á la individualidad (1). Finalmente, la individualidad se convierte para él en una barrera que debe ser arrasada, en una negación que se debe suprimir. El *yo* puro aniquila al *yo* empírico. Fichte llega aquí á la Némesis. Buscaba un fundamento absoluto á su ética asociándola estrechamente á su especulación, y acaba por destruir su ética. Pero mientras avanzaba por este camino, antes de precipitarse en aquel abismo especulativo, había encontrado ideas éticas de un valor permanente.

En la ética de Fichte propiamente dicha, es preciso mencionar su concepto de la Iglesia y del Estado. Concibe la Iglesia, como una asamblea de individuos reunidos con el fin de estimular y de fortificar la convicción moral. El fundamento común está constituido por símbolos, por formas alegóricas, bajo las cuales los más altos pensamientos pueden obrar sobre todos, así iletrados como doctos. Sólo por medio de tales símbolos es posible una acción espiritual general y recíproca. Porque para los pensamientos más elevados bajo su forma

(1) Véase á este propósito mi *Ética*, VIII. 4 (edición alemana, pág. 118 y siguientes)—Lowe: *La filosofía de Fichte*, Stuttgart, 1862, pág. 155 á 158, ha puesto en claro la resuelta contradicción que hay entre la teoría de la individualidad de Fichte y otros elementos de su sistema.

pura, científica, será imposible conseguir una inteligencia universal y una armonía general. El símbolo es accesible á todos por su forma imaginada, y al mismo tiempo, indeterminado en su interpretación. Esto es lo que constituye su valor. Aun cuando el profesor que enseña al pueblo la moral, no atribuya al símbolo un valor absoluto, podrá emplearlo, si lo hace con el entusiasmo y con el deseo ardiente de obrar sobre la vida espiritual de otro (1). El espíritu del protestantismo exige, sin embargo, que todos los símbolos estén desarrollados en formas lo más claras y más perfectas posibles. Todos los símbolos (aun las ideas de un Dios personal y de una inmortalidad impersonal) son meramente provisionales. La medida de los símbolos es el grado en que permiten hacer clara y viviente la idea de un orden superior del mundo, de un orden moral del mundo. Del mismo modo que todo símbolo eclesiástico es un símbolo provisional, del mismo modo todo Estado dado no es más que un símbolo provisional. El Estado no tiene jurisdicción sobre lo exterior del hombre, y, según Fichte, hay que distinguir cuidadosamente de la ética la doctrina del derecho. Esta se funda sobre el principio siguiente: todos los que (por una ú otra razón) quieren vivir con los demás deben restringir su libertad, con respecto á la libertad de otro. El derecho se funda en el conocimiento recíproco de este principio. La única tarea del Estado consiste en ejercer el derecho, y, en caso de necesidad, obligar al individuo á reconocer la libertad de otro (en lo que concierne al cuerpo, á la propiedad y á la conservación personales). Pero no solamente mientras que no está realizada esta seguridad encuentra Fichte el Estado imperfecto. Sostiene (y en

(1) En su obra de juventud *Crítica de toda revelación*, página 225 (Königsberg, 1793, Fichte declara que el vivo deseo de ejercer una influencia moral y la firme convicción de que eso no puede llevarse á cabo sino por medio de la idea de una revelación, pudieran producir una creencia momentánea al momento, gracias á la influencia de la inspiración sobre la imaginación. El deseo de que la revelación sea verdadera puede ser legítima si este mismo deseo es éticamente motivados (*Ibidem*, pág. 216.)

eso se sobrepone manifestamente al concepto de Estado jurídico ó de policía simple) que el Estado no puede exigir que se reconozca la propiedad de todos los hombres, si no se esfuerza por conseguir que todos posean una propiedad. Cada cual debiera poder vivir de su trabajo. No debiera haber en el Estado ni miserables ni ociosos. La beneficencia no es más que un expediente deplorable y equivoco. Ya en su *Derecho natural* y en su *Moral*, indica ideas que van en el sentido de lo que más tarde se ha llamado el socialismo. En *El Estado comercial cerrado* (1800), exige que el comercio universal se confíe al Estado, á fin de que el desarrollo económico de cada nación sea más independiente y más natural. No teme que las relaciones de los distintos países sufran por esto; es la ciencia, y no el comercio, el vehículo de estas relaciones, en cuanto que tienen un valor real. Como se ha dicho, con razón (véase el estudio de Gustavo Schmoller sobre Fichte en los *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1865), Fichte es el primer autor socialista en Alemania. Su política, á pesar de la distinción profunda del derecho y de la moral, se basa sobre puntos de vista éticos. En las exposiciones de la doctrina del derecho y de la política que dió en los años posteriores, hace notar que un Estado que debe elevar á los hombres á la libertad sacándolos de la violencia y por medio de la violencia, no puede conseguir este fin si no se esfuerza en precurar á todos los individuos la propiedad, el descanso y los medios de llegar á una cultura más elevada.

2.—FEDERICO-GUILLELMO-JOSÉ SCHELLING

a) —El período de la filosofía de la naturaleza.

Schelling es el filósofo clásico del romanticismo. Fichte está aún cerca de la filosofía crítica, y distingue prudentemente entre la conciencia y su contenido; es romántico por su tendencia á invocar lo ilimitado, tendencia que reemplaza en él á la idea kantiana de un progreso indefinido. Pero en Schelling encontramos la inclinación, muy romántica, á

embriagarse de un contenido que es percibido más bien por medio de la intuición y del simbolismo, que por medio del análisis. Así se embriaga, primero de naturaleza y de arte, luego de religión. Dada esta tendencia, no es sorprendente que, comenzando como discípulo y colaborador de Fichte, no haya tardado en encontrar su *yo* demasiado pobre. La tendencia de su pensamiento aspiraba á las grandes intuiciones simbólicas, donde pueden ponerse de relieve, y al mismo tiempo contemplarse en su unión, las oposiciones de las cosas. La contemplación era para él el ideal, y si insistía en sus especulaciones sobre las antinomias, era para dar amplitud y relieve á sus imágenes. Fichte, por el contrario, hacia resaltar las antinomias, porque eran para él la condición del trabajo, de la lucha y del progreso. La filosofía de Fichte era, á decir verdad, siempre y en todo una ética; Schelling no se ocupó del todo de la ética.

Schelling nació el 27 de Enero de 1775 en Leonberg, en Wurtemberg. Desde la edad de dieciséis años fué á estudiar á Tubinga. Como los otros estudiantes, fué vigorosamente influido por la Revolución francesa; se creyó encontrar en él al autor de una traducción alemana de *La Marsellesa*, lo cual provocó contra el joven estudiante una ruda represión del duque Carlos. Estudió primero la teología, se interesaba por la mitología y en la explicación histórica de la Biblia. Desarrolló la *Doctrina de la ciencia*, de Fichte, en diferentes disertaciones que datan de los años 1794 y 1795. Una temporada que pasó en Leipzig como preceptor de dos jóvenes aristócratas, le permitió hacer estudios sobre las ciencias de la naturaleza, y allí escribió su primera obra sobre la filosofía de la naturaleza: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797). Al principio, concebía su filosofía de la naturaleza como un suplemento á la *Doctrina de la ciencia*; más tarde le determinó á llevar violentamente la contraria á esta doctrina, y se suscitó una polémica acerba entre los antiguos amigos. Desde 1798 era profesor en Jena, donde había sido llamado gracias á la influencia de Goethe, de Schiller y de Fichte; en

Jena se constituyó, propiamente, la Escuela romántica. Los hermanos Schlegel con sus mujeres de talento, Novalis, Tieck, Steffens y otros más se encontraron allí con Schelling, y en esta «república de déspotas» las ideas poéticas, religiosas, filosóficas y físicas, fluían á torrentes tan pronto en conflicto como en armonía. Federico Schlegel escribe á Schleiermacher: «Todo va aquí cabeza arriba, á troche y moche: religión y Holberg, galvanismo y poesía.» Dorotea Schlegel da una pintura análoga: «Todo anda revuelto; conversaciones sobre arte y grandes orgías (1).» En aquella época, el entusiasmo por la naturaleza y por el arte era el más fuerte en Schelling; el entusiasmo religioso de Novalis y de Tieck llegó á excitar en él, por oposición, un entusiasmo antirreligioso, que encontró su expresión poética en una *Profesión de fe epicúrea*, que debía ser impresa en el ATENEON de ambos Schlegel, pero que fué retirada por consejo de Goethe. Schelling hizo imprimir más tarde una parte de ella en su *Revista de física especulativa*; se encuentra íntegra en la obra: *Extractos de la vida de Schelling* (Leipzig, 1869), I, pág. 282 y siguientes.

(1) Las cartas de Federico Schlegel y de su mujer á Schleiermacher, se encuentran en la obra *Extractos de la vida de Schleiermacher*, en cartas, tomo III, págs. 129, 132 y 134, Berlín, 1831.—Sobre la manera extravagante con que Federico Schlegel convirtió la doctrina de la ciencia de Fichte en «ironía» romántica, remitimos á Kierkegaard: *Om Begrebet Ironie (Sobre el concepto de la ironía)*, págs. 287-320, Copenhague, 1841. En lo que atañe á la descripción que hace Kierkegaard de Schlegel, hay que considerar, sin embargo, que sólo tiene en cuenta la novela *Lucinda*, que indica un punto de oscilación extrema en la evolución de Schlegel. En los fragmentos contenidos en la revista *Athenäum* y en otros pasajes, Schlegel ha desarrollado el concepto bajo un aspecto mucho más considerable, como la expresión de la facultad de profundizar ciertos dominios ó individuos como si fuesen todo, y de penetrarlos así en toda su originalidad, facultad que supone un infinito interior en el que posee esta misma facultad: hay que ser uno mismo un universo para poder comprender á otros hombres como partes particulares del universo. (Vid. *Athenäum*, I, 2, pág. 31 y siguientes); Este concepto expresa el método histórico bajo un aspecto esencial; pero pueden dársele tantas vueltas que se convierte en arbitrariedad y en sensibilidad pura. La escuela romántica estaba en una vibración perpetua. Este romanticismo flota en

Las líneas siguientes caracterizan la filosofía de la naturaleza de Schelling, en el sentido de que tendría más carácter en verso que en prosa: «La verdadera religión, como un hábito, como un rayo, debiera taladrar la piedra, y el enredo de los musgos, las flores, los metales y otras cosas; revelarse en jeroglíficos sobre todas las cimas, en todos los valles.....; remontarse al manantial juvenil del pensamiento que recrea la naturaleza rejuvenecida; es una fuerza, una pulsación, una vida, una alternativa de expectativas y de aspiraciones.»

Además de las *Ideas*, hay que citar aún las obras siguientes, en que expone su *Filosofía de la naturaleza*: *Primer boceto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1790) é *Introducción al boceto de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, ó: *Del concepto de la filosofía especulativa* (1799). En el *Sistema del idealismo transcendental* (1800), expone «la filosofía de la naturaleza» en su alianza con «la doctrina de la ciencia», y proclama que la intuición artística es el único órgano que permite concebir la unidad interior del espíritu y de la naturaleza, del sujeto y del objeto, el único punto de vista en el cual desaparecen las antinomias de la existencia; sobre todo la de la teoría y de la práctica. En 1801 comenzó una exposición sistemática y abstracta de su doctrina (*Exposición de mi sistema*, en el segundo volumen de la *Revista de fi-*

tre un *en cuanto á mí* indomable (identificando el *yo* puro con el *yo* empírico) y el abandono místico de la propia personalidad (haciendo desaparecer el *yo* empírico, en el *yo* puro, infinito). El espacio intermediario entre los dos polos está colmado por el vivo anhelo de embriagarse de todas las formas de la vida moral (poesía, filosofía, religión) y con preferencia de todas juntas. En suma, ni la poesía, ni la ciencia podía satisfacer este anhelo. No es, pues, extraño que se haya arrojado finalmente en los brazos de la Iglesia católica, cuya doctrina y culto han sido respetados por la división moderna de los diferentes dominios del espíritu. Así, Dorotea Schlegel escribe más tarde (1806 ó 1807) á Schleiermacher: «Consuelos, confidencias, amor, música, pintura y lágrimas bienhechoras: he aquí lo que yo encuentro en la Iglesia.» (*Extracto de la vida de Schleiermacher*, III, pág. 416.) Esta transición corresponde en Schelling al paso al período de su especulación en que predomina la filosofía de la religión.

sica especulativa), que dejó, no obstante, sin acabar. El *Método de los estudios académicos* (1803) nos ofrece, al contrario, una exposición enciclopédica de las ideas filosóficas de Schelling bajo una forma más libre, tales como se formaron hacia el fin de su primer período. Una nueva fase, y poco después una notable interrupción, se producen en su producción después de su partida de Jena (1803). Pero antes de considerarlo en el segundo gran período de su pensamiento, el de la filosofía de la religión, hay que bosquejar y caracterizar la «filosofía de la naturaleza».

Al principio, Schelling exigía, precisamente en nombre del idealismo, un reconocimiento más positivo de la naturaleza de lo que consentía el sistema de Fichte, para quien la naturaleza no era más que límite ó medio. Los misterios del mundo espiritual, dice, no pueden resolverse si no aprendemos á conocer la naturaleza de tal suerte, que no sea ya para nosotros un poder extraño. En Fichte, la naturaleza es solamente objeto; pero el objeto no se hace inteligible si no es de la misma substancia que el sujeto. La naturaleza no puede comprenderse si no lleva la huella del espíritu. Y si las fuerzas que obran en el espíritu se encuentran ya en la naturaleza, podemos comprender cómo el espíritu se desarrolla en la naturaleza. La naturaleza es entonces como una odisea del espíritu, como la tendencia á remontar de la forma y de exterioridad que lo envuelve en la naturaleza, y á volver á sí mismo y á su interioridad.

Las modernas ciencias naturales habían tratado de reducirlo todo al movimiento en la naturaleza, á explicarlo todo por la acción recíproca de las partículas materiales. Si esta explicación penetra en la esencia de la naturaleza, todo elemento ideal debe negarse, ó bien es preciso admitir que este elemento ideal se introduce de fuera en la naturaleza. Pero explicar la finalidad de la naturaleza por la intervención de un entendimiento divino, según Schelling (*Ideas*, segunda edición, pág. 63) no es filosofar, sino hacer piadosas meditaciones. Por lo demás, el gran problema filosófico persiste:

¿cómo conocemos el sistema entero de causas y de efectos que forma el mundo? ¿cómo este sistema *nace* para nosotros? El naturalista vive en la naturaleza como en una realidad inmediatamente dada; pero la filosofía de la naturaleza pregunta cómo puede dársenos. (Vid. *Ideas*, segunda edición, páginas 4, 27 y sigs.) El mismo problema se plantea para el origen de la sensibilidad en la naturaleza. ¿Cómo el organismo puede llegar á ser su propio objeto? (*Primer boceto*, página 174) (1).

Nadie dudará de que hay en eso un problema real y de que, desde el punto de vista de la filosofía idealista, tanto como desde el de la ciencia real, está realmente planteado. Para que el aspecto espiritual de la existencia sea inteligible, es menester que otras fuerzas obren en la naturaleza, y que se encuentren otras propiedades que las que la ciencia mecánica de la naturaleza conoce y ha expresado por sus leyes. Schelling resuelve este problema de la manera siguiente: el dualismo de una fuerza que llega hasta lo infinito y de una fuerza limitante, que Fichte había demostrado residir en la conciencia, debe encontrarse en la naturaleza entera. La vida de la conciencia que se basa sobre una contradicción (duplicidad), la naturaleza íntegra, de donde sale la vida de la conciencia, debe presentar fuerzas opuestas, en grados de potencias inferiores solamente ó, para recordar á Leibnitz (Vid. *Sistema del idealismo transcendental*, pág. 190), todas las fuerzas de la naturaleza son fuerzas representativas en grados diferentes. La materia es espíritu que dormita, el espíritu en equilibrio, y el espíritu es la materia en formación.

(1) Cuando Schelling dice: «La sensibilidad en cuanto fenómeno está en el límite de los fenómenos empíricos, y todo en la naturaleza está ligado á su causa, que es la causa suprema» (*Primer boceto*; pág. 174); esta expresión recuerda la de Hobbes: de todos los fenómenos de la naturaleza el más extraño es que algo pueda ser fenómeno, de suerte que si los fenómenos son los principios del conocimiento de cualquier otra cosa, la sensibilidad es á su vez el principio de los principios: *De corpore*, xxv, 1. (Veáse la exposición de la filosofía de Hobbes en el volumen 1.º de esta obra).

Pero Schelling no se atiene á un principio ó postulado general. Cree poder mostrar el detalle, las fases á través de las cuales la naturaleza se eleva hasta el espíritu. Parte de las fuerzas espirituales, que se figuran activas en la naturaleza, en el estado de «potencias» inferiores. Ha explicado claramente su método en una disertación: *Del verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* (*Obras completas*, I, 4, página 85 y sigts.) «No se puede ver lo objetivo en su formación primaria sino *destituyendo de su poder* el objeto de todo pensamiento filosófico, que en su más alto poder es el *yo*, sino comenzando de nuevo á construir con este objeto reducido á la primera potencia.» Se debe, pues, avanzar de los grados superiores á los grados inferiores. Schelling no examina hasta qué punto es posible eso (un solo é idéntico objeto puede tener en sus grados inferiores otras formas de estado que en los grados superiores). Su «construcción» es, en realidad, por lo demás, una interpretación poético-simbólica, en que las fuerzas y las formas de la naturaleza son concebidas como aproximaciones progresivas de la vida de conciencia. Como todo idealista metafísico, Schelling se apoya en la analogía, pero tiene tal confianza en ella que, al tomarla por base, cree poder construir una «física especulativa», la cual debe no solamente mostrarnos los resultados de la ciencia de la naturaleza á una nueva luz, sino que debe acabar por sustituir á la ciencia de la naturaleza. La naturaleza sólo puede ser inteligible «desde el interior», si no es contemplada como el espíritu visible. Al aplicar un punto de vista puramente exterior y empírico, Boyle y Newton habían echado á perder la física, y Bacon la filosofía. La astronomía matemática no nos enseña la esencia verdadera de los movimientos de los planetas. La esencia íntima de los fenómenos de la naturaleza no se comprende, según Schelling, cuando se los explica uno por otro, sino cuando se demuestra que nacen todos de un fondo común: en eso consiste la unidad de la naturaleza. El naturalista empírico no ve la importancia simbólica de los fenómenos de la naturaleza, ve el símbolo exterior, y cree,

haberlo explicado todo con él. (*Método de los estudios académicos*, lección XI: *De la ciencia de la naturaleza en general*.)

Lo que hay de romántico en la filosofía de la naturaleza de Schelling, no es el problema tal como se plantea al principio, sino la osadía con que trata de reemplazar, por su interpretación simbólica de la naturaleza, las penosas tentativas hechas por la ciencia para explicar la naturaleza por el encadenamiento recíproco de los fenómenos particulares. Olvida que, científicamente, la unidad de la naturaleza no puede comprobarse sino por medio de este encadenamiento que él desprecia. En eso consiste la diferencia capital entre la filosofía de la naturaleza de Schelling y las tentativas, tales como las de Spinoza y de Leibnitz, que partían absolutamente del encadenamiento real. Schelling no cree tener necesidad de la experiencia como última comprobación: porque la construcción especulativa representa el tipo interior de todas las cosas, que, dado el origen común, debe ser idéntico; se basta á sí misma y puede penetrar hasta en regiones que están cerradas á la experiencia por barreras infranqueables.

Examinemos un poco, en detalle, la tentativa hecha por Schelling para mostrar un espíritu en la naturaleza. Los diferentes fenómenos y las diferentes formas son concebidas como potencias ascendentes. Al mismo tiempo, á cada etapa, á cada potencia, muestra una relación de contradicción (ó de duplicidad, ó de polaridad), como grado inferior de la relación de contradicción que se presenta en la conciencia entre el sujeto y el objeto (*yo* y *no-yo*). Los conceptos de *potencia* y de *polaridad* son los conceptos fundamentales de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Gracias á ellos, construye el esquema en que los diferentes fenómenos de la naturaleza vienen á ocupar un puesto. Es interesante ver que la tentativa romántica hecha por Schelling para dar una teoría especulativa de la naturaleza, reduce, como la ciencia exacta de la naturaleza, todas las diferencias cualitativas á diferencias cuantitativas. Schelling mismo ha llamado la atención

sobre esta analogía de la «filosofía de la naturaleza» con el atomismo, y por esta razón quiere llamar a su teoría atomismo dinámico. La diferencia está en que el atomismo mecánico lo explica todo por una conexión de partes materiales, mientras que la «filosofía de la naturaleza» lo explica todo por una conexión entre las fuerzas. Pero, para la claridad y el rigor en la explicación de la idea general, Schelling es muy inferior al atomismo. El esquema general que ha construido por medio de los conceptos de potencia y de polaridad, lo llena muchas veces con la palabrería más arbitraria; y además, el término de «filosofía de la naturaleza» suena mal en oídos científicos. Sin embargo, es históricamente interesante formarse una idea general del simbolismo de la naturaleza de Schelling.

El principio absoluto (*el fondo primitivo*) que existe en el fondo de todas las cosas, encierra la unidad absoluta del sujeto y del objeto. Esta unidad no se destruye en ningún punto de la existencia; pero tan pronto puede tener la preponderancia un polo como otro; de estas diferentes relaciones cuantitativas entre los polos, depende la diferencia de las diversas potencias. En la *naturaleza*, es el polo objetivo el que predomina; pero en el *espíritu*, es el polo subjetivo. Si lo absoluto puede expresarse por $A = B$ (significando A el sujeto, y B el objeto), la naturaleza puede expresarse por $A = + B$ (el espíritu por $+ A = B$ (indicando el signo + el polo predominante). Se distinguen tres potencias en la naturaleza. La primera se presenta en las fuerzas elementales de atracción y de repulsión, que sostienen el edificio del mundo: la *gravedad* es la expresión característica de esta primera potencia. En la luz, así como en el magnetismo, la electricidad y el proceso químico—la segunda potencia—, se manifiesta una combinación de lo que está aislado por las fuerzas de disociación, combinación que da ya, por decirlo así, una indicación de lo que es el proceso del conocimiento en el dominio del espíritu. En la *vida orgánica*—la tercera potencia—se presenta un microcosmos, un sistema de procesos que son re-

cíprocamente, tanto fines como medios, y en cuya sensibilidad el espíritu de la naturaleza derriba finalmente sus barreras. Las potencias del *espíritu* aparecen como las tres actividades del *conocimiento*, de la *acción* y del *arte*. Schelling contraba en la intuición artística la forma suprema de la vida del espíritu, cuando escribió su *Sistema del idealismo transcendental*. «El arte es el único y eterno órgano; es el único procedimiento iniciador de la filosofía que atestigua y no se cansa de atestiguar lo que la filosofía no puede exponer exteriormente, es decir, lo inconsciente en la acción y en la producción, y su identidad original con la conciencia. Por eso el arte es el ideal para el filósofo; le abre en cierto modo el santuario en que arde, por decirlo así, con una sola llama, en una unión eterna y primordial, lo que está separado en la naturaleza y en la historia, y lo que en la vida y en la acción, como en el pensamiento, debe eternamente perseguirse y huir. La idea que el filósofo se forma estéticamente de la naturaleza, es para el arte la idea primordial y natural» (*Sistema*, pág. 45). Es ilógico que un filósofo que construye su sistema por medio del simbolismo poético, acabase por reclamar que el arte es el ideal. Para él, como para Novalis, todo es, propiamente hablando, poesía; el proceso de la naturaleza es una poesía inconsciente, que sale a la conciencia en el hombre y para el hombre.

Schelling no creía que la naturaleza fuese al pie de la letra la prehistoria del espíritu. La filosofía de la naturaleza se distingue de la teoría evolucionista moderna, no sólo por el desdén del encadenamiento mecánico, sino también (lo cual consiste en esta razón sin duda), porque niega la transición real de una potencia a otra. Un grado no se forma de otro; la actividad creadora de la naturaleza ó de lo absoluto, que no aparece por sí misma en la experiencia, pero que sólo se manifiesta por sus productos, no llega a su completa expansión sino pasando por una serie de formas. Cada una de estas formas proviene de la misma fuerza infinita de creación, pero no de otras formas. Hay en lo absoluto una eterna uni-