

dad del sujeto y del objeto que no necesita desarrollarse pasando por las potencias de la naturaleza y del espíritu, las cuales no son más que sus diferentes reflexiones en el *medium* de la experiencia. Esta idea de Schelling, que era igualmente en substancia el punto de vista de Goethe, reinaba en muchos naturalistas eminentes, que veían el parentesco de las fuerzas de la naturaleza, pero no podían hacerse á la idea de una descendencia real. El parentesco existía para ellos en el seno de la naturaleza, en la imaginación creadora de la divinidad, ó bajo todas las formas que creían encontrar, pero no entre los grupos reales, existentes, de los seres mismos de la naturaleza. Agassiz, el más célebre adversario de Darwin, profesaba ideas semejantes; estaban representadas en la literatura danesa por Schicædte. Era una teoría idealista de la evolución, no realista.

b) — **El problema de la filosofía de la religión.**

Como hemos indicado ya, se produjo en cierto punto de Schelling un conflicto interior seguido de una pausa. Desde su juventud había escrito; compuso su primera obra filosófica á los diez y nueve años. El período del romanticismo ofrece bastantes ejemplos de una producción así, precipitada y pronto paralizada. El conflicto y la pausa provenían en Schelling en parte de que el camino seguido por él no podía llevarle más lejos de donde había llegado, y además, de que se le presentaba un nuevo problema, y por último, de razones absolutamente personales.

El nuevo problema que se le planteaba era el problema religioso. Como hemos visto, el entusiasmo religioso de Novalis provocó en Schelling el sentimiento opuesto. Durante el período de Jena, la naturaleza y el arte cautivaban demasiada atención para dejar á los problemas más prácticos ocasión de plantearse. En una carta de principios de 1806, dice: «En mi aislamiento en Jena, yo pensaba menos en la vida que en la naturaleza, que ocupaba constantemente mi espíritu; á ella se limitaba casi toda mi meditación. Desde enton-

ces he aprendido á reconocer que la religión, la creencia pública, la vida en el Estado, son el eje en torno al cual todo se mueve.» (*Extractos de la vida de Schelling*, II, pág. 78). Fué uno de sus discípulos quien le determinó á ocuparse del problema religioso. Eschenmayer sostenía, en un interesante opúsculo (*La filosofía en su transición á la no-filosofía*; Erlangen, 1803), que la religión no es una esfera superior á la filosofía. Aun cuando, en efecto, la filosofía supiese vencer todas las antinomias y demostrar que lo absoluto es la unidad suprema, queda en pie la cuestión de saber cómo las antinomias, las diferentes potencias, se constituyen, y este problema no puede resolverse sino por la creencia en un Dios creador. La filosofía no es capaz de fundar la existencia de un mundo finito dividido en oposiciones, de un mundo de conflictos y de potencias que difiere de la unidad absoluta en que la especulación ve el fin supremo. Schelling había reconocido que la diferenciación encierra un gran problema; pero había persistido, hasta entonces, en creer que este problema debe poder resolverse por la filosofía. La filosofía debe ser ampliada; pero no hay razón para concebir la religión y la filosofía como dos cosas absolutamente distintas. Schelling afirma, pues, que es sin duda imposible deducir la diferencia de la identidad, la pluralidad de la unidad: por esta razón, precisamente, ha sostenido en su filosofía que la oposición (la diferencia, la pluralidad) es un principio tan primordial como la unidad. Una *viviente* unidad es la que no tiene fuerza de sí, sino en sí los contrarios, cualquiera que sea la distancia que los separa. En la obra *Filosofía y Religión* (1804), que escribió después de haber pasado de Jena á Wurgburgo, reconoce que en la naturaleza y en la historia se dejan sentir fuerzas que indican una discordia tal como no puede deducirse de la idea de la unidad absoluta, discordia que debe ser reducida á la armonía por los diferentes grados de la naturaleza y de la historia. Había llamado antes á la naturaleza la odisea del espíritu; ahora dice otro tanto de la historia. La indocilidad y la irracionalidad de la naturaleza y de la his-

toria, atestiguan, á su juicio, una caducidad de la idea, una ruptura de armonía que exige una reconciliación. Contra Eschenmayer, así como algunos años más tarde, en una obra de polémica, contra Fichte, sostiene, sin embargo, que esta antítesis y este conflicto son necesarios para que puedan nacer la vida y la armonía. Sin antítesis no hay vida. Estas ideas fueron mantenidas, sobre todo cuando se estableció en Munich, por el estudio de los místicos antiguos, principalmente de Jacobo Böhme. Por lo demás, Böhme tuvo en esta época un renacimiento: Saint-Martin y Franz Baader renovaron su pensamiento en Francia y en Alemania. En la obra más considerable y más notable que Schelling ha escrito sobre la filosofía de la religión, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que á ella se refieren* (1809), Schelling trata de demostrar que, sólo admitiendo en lo absoluto, en la esencia de la divinidad, la existencia de una oposición primordial, de un fondo oscuro é irracional que lleva á la purificación y á la armonía por la evolución misma de la vida de la esencia divina, hay derecho á concebir á Dios como un sér personal. Concede aquí una significación religiosa á su filosofía de la naturaleza, con sus potencias progresivamente ascendentes. La personalidad no se desarrolla sino por contraste con un fundamento natural y con ésta como base, por el conflicto con fuerzas opuestas. Los sérs finitos tienen este contraste, esta base, fuera de ellos. Si el sér infinito posee la personalidad, debe haber en él esta relación de oposición: debe haber en Dios algo que en sí no es Dios, pero que puede llegar á ser Dios. El teísmo, dice Schelling en una obra de polémica contra Jacobi, puede edificarse sobre el terreno del naturalismo; pero por medio de un puro teísmo del Dios ilustrado del racionalismo, ó del Dios sin naturaleza de la teología ordinaria, es imposible fundamentar la existencia de la naturaleza. Los contrarios dados pueden sobrepujarse, y en eso consiste la vida; pero contrarios dados no pueden explicarse por una pura identidad. En la diferencia original, Schelling ve—siguiendo constantemente en eso las huellas de

Böhme—el comienzo del mal. Obedeciendo al profundo instinto de egoísmo, á la conservación personal independiente, el hombre sigue una voluntad que hace remontarse al fondo primero de las cosas. Todo lo que es el mal, consiste en una tendencia á volver al caos de donde ha salido el orden de la naturaleza. Compréndese así que la naturaleza nos muestra siempre un residuo que es impenetrable al entendimiento y no se deja reducir á ciertas leyes; el antiguo caos que no ha desaparecido por completo. Pero sin caos, sin conflicto, sin disolución, no hay identidad real; el amor no se revela sin la discordia. ¡Si Dios hubiese debido prevenir el mal, le hubiera sido menester suprimir su propia personalidad: para que el mal no existiese, era preciso que no existiera Dios mismo!

La obra notable de Schelling, que es una mezcla de profundidad y de fantasía, ofrece un interés filosófico en que concede la existencia de un principio irracional, es decir, de algo impenetrable para el pensamiento, que Schelling conocía y sabía poner en práctica; en eso se fundó para sostener que la filosofía especulativa no puede conseguir su fin, que debe hacer esta concesión á la filosofía crítica, que el conocimiento tiene sus límites. Denota en eso una reacción contra la especulación y presenta cierto carácter realista. Ofrece además el interés de inaugurar una nueva explicación del concepto de Dios y de indagar las condiciones en las cuales un sér absoluto é infinito puede ser concebido como persona. Al referirse al principio de Böhme: no hay conciencia sin oposición, postula una oposición en el interior de la esencia de Dios como condición necesaria para poder concebir á Dios como personalidad. Sobre este pensamiento construyó el teísmo filosófico, tal como fué desarrollado más tarde conforme á las ideas de Böhme, que Schelling había reproducido, por eminentes pensadores tales como Weisse (1801-1866) (en la obra *El problema filosófico del presente*, 1842; y después en su *Dogmatismo filosófico*, 1855-62), y por Hermann Lotze. La dificultad del teísmo filosófico es ésta: si la oposición, cuya desaparición es la condición de la personalidad de Dios, es inherente á Dios, está

situada en la propia esencia de Dios; apenas puede tomarse en serio. La lucha no es ya entonces más que un juego, una chocarrería. La vida personal que conocemos y de la cual sólo podemos formarnos una idea, ha de tener que combatir contra barreras *exteriores* (y no creadas por ella misma;) es inconcebible para nosotros una vida personal cuyas fuerzas interiores no fueran continuamente, ya mantenidas, ya interceptadas por las condiciones exteriores. En lo que concierne especialmente á Schelling, no ha creído siquiera que se produzca en la divinidad un proceso *sucesivo*; el conflicto no *precede* á la paz; no hay en Dios conlizenzo ni fin, sino un movimiento circular eterno. Por eso todo se hace absolutamente inteligible; toda tentativa hecha para figurarse este movimiento circular eterno acaba por causar vértigo. Ya Arnauld, en su crítica de la doctrina de Descartes sobre Dios causa de sí mismo (véase el primer volumen de la obra presente), ha mostrado esta contradicción. Weisse vió bien claro, por lo demás, que esta idea no puede tener su sentido si no se admite en la esencia de Dios una evolución real, histórica, que se ha producido en el curso de los tiempos. Pero eso repugna al concepto de Dios ser absoluto, y la dificultad del teísmo filosófico no se disminuye (1).

Hemos visto la transformación que se ha operado en la producción filosófica de Schelling. Poco después se paralizó. A finés de la disertación de 1809, promete una exposición de la filosofía del espíritu, establecida sobre el fundamento adquirido ahora. Schelling tuvo en muchas ocasiones veleidades de escribir; hasta anunció la obra en términos bastante ruidosos; pero en vano se esperó la realización de esta pro-

(1) He dado á su tiempo una exposición detallada del sistema de la filosofía de la religión de Weisse, en mi libro *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (*La filosofía en Alemania después de Hegel*, pág. 181-219; Copenhague, 1842). He tenido ocasión no en general, al final de mi disertación: *Lotze og den Grebiske Filosofi* (*Lotze y la filosofía sueca*); *Nordisk Tidsskrift udg. den of Letterstedtske Forening*, 1890. (Traducido en los *Philosophische Monatsheften*, XXIV).

mesa. Su facultad de producir estaba tullida; perdió á su mujer, de mucho talento, y acaso hay que buscar en el dolor que le causó este luto la razón de la hipocondria que se apoderó de él. Pero si Schelling se abstuvo de escribir, el advenimiento de Hegel y su marcha triunfante en el dominio filosófico contribuyeron seguramente á ello mucho. En Erlangen y en Munich, sólo desarrolló su filosofía de la religión en sus lecciones, y todo lo que llegaba de él á la publicidad se reducía á acerbos salidas contra su victorioso rival de Berlín. Cuando, después de la muerte de Hegel, la izquierda de su escuela, dirigida por Strauss y Feuerbach, sacó de su doctrina consecuencias radicales desde el punto de vista religioso, Schelling aceptó la invitación del romántico rey Federico-Guillermo IV (1841), para presentarse como una especie de salvador filosófico. Se esperaba entonces la publicación de los pensamientos que lo habían ocupado durante mucho tiempo. Pero su entrada en escena en Berlín fué un fiasco. Su doctrina no fué entregada á la prensa hasta después de su muerte, que ocurrió en 1854. Consiste en una *filosofía de la mitología* y en una *filosofía de la revelación*, y trata de demostrar cómo se realiza la odisea del espíritu, esta conciliación y esta armonía progresiva de las fuerzas perturbadoras y contrarias durante el desarrollo de la conciencia religiosa. Un solo é idéntico proceso se extiende de las mitologías al cristianismo y del desarrollo del cristianismo á la libre religión. Esta exposición no ofrece ningún interés en el detalle (1); Schelling maneja los hechos de la historia de la religión con no menor arbitrariedad que trataba en su juventud los hechos de la ciencia de la naturaleza, y sus ideas carecen, en sus años de vejez, de la audacia titanésca y del sentimiento romántico que tanto distinguían sus pensamientos de juventud.

(1) En la obra *Filosofien i Tyskland efter Hegel*, pág. 121-149 he dado un extracto de la doctrina posterior de Schelling.

## 3.—JORGE-GUILLERMO-FEDERICO HEGEL

## a) — Característica y biografía.

En una conversación con Eckermann (17 de Febrero de 1831), Goethe caracterizaba la relación entre la primera y la segunda parte del *Fausto* en los términos siguientes: «La primera parte es casi toda subjetiva; todo ha salido de un individuo más prevenido, más apasionado. En la segunda parte no hay casi nada subjetivo; aquí aparece un mundo más elevado, más vasto, más claro, más despojado de la pasión.» La filosofía alemana, que se desarrolla desde Kant á través de los diferentes sistemas, ofrece un paralelo con la diferencia que Goethe encontraba entre las dos partes de su gran obra. La investigación y el esfuerzo personal, reforzados por la separación determinada entre el ideal y la realidad, constituyen los principios con Kant y Fichte; Schelling los continúa en parte. La conclusión se efectúa en el sistema de Hegel por una reconciliación con la realidad por medio de la profundización de las diferentes regiones del mundo real; lo que se cernía ante los ojos escrutadores como un lejano ideal, debe ser ahora el fondo de las cosas. Lo que Goethe ha querido expresar en la segunda parte del *Fausto*, la reconciliación con la realidad adquirida por la experiencia histórica y por un trabajo constante, era también lo que Hegel quería expresar en su sistema, por oposición á la filosofía crítica y al romanticismo. El paralelo conviene igualmente desde otro punto de vista: las transiciones y los detalles del sistema de Hegel, no presentan menos dificultades de interpretación que los de la segunda parte del *Fausto*.

Lo que á primera vista sorprende cuando se leen las obras de Hegel, á más del carácter abstracto de sus desarrollos, es el gran número de expresiones técnicas que emplea. Estas, sobre todo, aterrorizan al lector moderno. Pero cuando se penetra más allá de esta envoltura puramente exterior, descúbrese otro signo distintivo que es de primer orden, y

que debe ocupar este puesto, si se quiere reproducir con una exactitud histórica el carácter de pensador que fué Hegel. Es el gran interés que concedía al contenido de la vida del espíritu bajo todas sus formas y en todos los grados. A pesar de su método especulativo y de su estilo abstracto, Hegel tenía una naturaleza de realista. Sentía la viva necesidad de ahondar en las potencias objetivas de la vida. Su espíritu quería repensar la plenitud de la existencia, convertirla bajo la forma del pensamiento. Para que este rico fondo llegase á ser la propiedad del pensamiento, era menester que estuviese moldeado en un grupo de ideas en que los términos particulares estuviesen tan íntimamente enlazados como los puntos particulares de la existencia; ninguno de ellos puede tocarse sin hacer vibrar el círculo entero. Por medio de su método dialéctico, Hegel creía poder exponer un sistema semejante de ideas. Pero tuvo la suerte trágica de que este método mismo, que era para él el medio de llegar al punto supremo en el dominio del pensamiento, impidió á sus ideas adquirir una forma y una justificación susceptibles de darles el valor durable que merecen.

Hegel nació el 27 de Agosto de 1770 en Stuttgart, y estudió teología en Tubinga, al mismo tiempo que Schelling, siendo cinco años más joven. Además de la teología, ocupóse de la naturaleza y de filosofía; sentíase atraído sobre todo por Rousseau y por Kant. Muy pronto sintió gran interés por la política, y concibió una admiración hacia la antigüedad clásica, que compartía con su amigo el poeta Hölderlin. Continuó sus estudios durante la época que pasó en Berna como preceptor. Algunos ensayos sobre la filosofía de la religión, que datan de esta época, indican una tendencia categóricamente racionalista. El interés constante que sentía hacia la política, manifestóse por el estudio detallado de la administración financiera del cantón de Berna. Las producciones de su amigo Schelling le inspiraban admiración: se declaraba él mismo un aprendiz aún. En Frankfurt se hizo pensador independiente; residió también en esta

ciudad, como preceptor, de 1796 á 1800, pero en condiciones más libres y más favorables. Allí se formó su filosofía. En una carta á Schelling (2 de Noviembre de 1800), escribió que el *ideal* de la adolescencia debe cambiarse en él en un *sistema*; expresión característica de su persona y de su filosofía. Lo que era su *ideal* puede verse en notas que datan de este período, que han sido publicadas primero por Rosenkranz (*Vida de Hegel*, Berlín, 1844), y más tarde por Haym (*Hegel y su tiempo*, Berlín, 1857). Sus estudios de historia, sobre todo acerca de la historia del Estado y de la religión, le habían llevado á ensalzar los pueblos y las épocas en que los hombres vivían íntegra y completamente absorbidos en grandes ideas comunes que les revelaban el fondo de la existencia. En el helenismo y en el cristianismo encontraba formas de civilización que ofrecían cada una de por sí esta señal distintiva. El individuo no se sentía separado, cercenado de la colectividad; no se declaraba contra la colectividad en nombre de su crítica personal, sino que, animado de este sentimiento de colectividad, se fundía en ella. Estos tiempos de armonía han acabado. A pesar de la íntima concordancia en que Hegel se encontraba con Hölderlín para admirar la antigüedad (ha explayado este sentimiento en una poesía intitulada *Eleusis*), y á pesar de todos los profundos estudios que había hecho del misticismo medioeval, tenía conciencia clara de que estas épocas no se renovarían ya. El ideal que buscaba era la aparición de una nueva forma semejante de la vida del espíritu. Sentía por la tendencia subjetiva, crítica, racionalista y revolucionaria de la época, el mismo disgusto que Fichte manifestó en los *Grandes rasgos de la época actual*, y este disgusto latía, á decir verdad, en el fondo de todo el movimiento romántico. Pero proclamar que el ideal debe ser reducido á sistema, eso significa para Hegel que un sistema bien determinado de pensamientos debe reemplazar á la simple investigación de la filosofía crítica y á las relaciones caprichosas del romanticismo con la realidad. Esta transición presenta un peligro

y una dificultad: el ideal es lo lejano, la falta de conclusión, el horizonte abierto; el sistema debe dar una inteligencia coherente y definitiva. Ocurre fácilmente al ponerlo en obra, que el ideal se conforma demasiado á la realidad, ó que la realidad se interpreta conforme al ideal. Y el sistema de Hegel se resentirá de estas dos tendencias. Ha operado con demasiada frecuencia una transformación idealista de esta realidad, que demuestra ser la revelación de su contenido ideal. He aquí por qué su sistema íntegro se basa sobre el terreno del romanticismo.

Desde 1801, Hegel era profesor en Jena. La universidad de Jena era el hogar del movimiento filosófico desde el momento en que Reinhold se había hecho el campeón de la filosofía kantiana. Estaban allí Schiller, Fichte y Schelling; Herbart y Fries estudiaban durante estos mismos años. Hegel y Schelling trabajaron juntos durante algún tiempo. Editaban una revista en que Hegel lanzaba polémicas contra la *filosofía de reflexión*, la cual es incapaz de elevarse á la idea de la identidad absoluta del sujeto y del objeto, y de contemplarlo todo á la luz de esta idea. Esta crítica se refería sobre todo á Kant, Fichte y Jacobi. Pero las distintas rutas que siguieron, separaron á Hegel y á Schelling, en razón de la tendencia diferente de sus espíritus. La fuerza de Schelling era la intuición, el toque vigoroso, los grandes rasgos; no era tarea idónea para él la tranquila ejecución de los detalles. Y durante toda su juventud, abandonaba un nuevo punto de vista tan pronto como lo tomaba. Hegel se desarrolló lentamente; pero, á partir del momento en que se formó su sistema en sus grandes rasgos (1800), no cambió nada en él, y desde entonces consagró toda su vida á desarrollarlo con arreglo al método exacto. Había roto con la «filosofía de reflexión», porque sentaba la teoría dualista del sujeto de la realidad; del mismo modo rompió con Schelling porque su pensamiento quedaba informe y su método carecía de firmeza. La ruptura fué proclamada en el prefacio á la *Fenomenología del espíritu* (1807). En la filosofía de Sche-

ling, se dice allí, lo absoluto aparece como una noche en que todas las vacas son negras; está representado como la unidad ó la identidad de todas las diferencias. Schelling reconoce sin duda las oposiciones, puesto que procede con el esquema de la polaridad; pero es, en realidad, un simple esquema, que no reconoce los derechos de la evolución real. Schelling es como un pintor que no tiene más que dos colores en su paleta y que cree reproducir todas las cosas con estos dos colores. Se trata de demostrar cómo los diferentes elementos de la existencia pasan de uno á otro según una necesidad interna. Este encadenamiento íntimo de todas las cosas que existen en el mundo es lo único que permite ver claramente que lo absoluto no es un sér muerto, ni una identidad inmóvil, sino un proceso, la vida, el espíritu. Hegel requiere aquí el método dialéctico; éste encierra, como se probará más adelante, á decir verdad, todo su sistema. En la *Fenomenología del espíritu*, quiere dar una introducción á su sistema, demostrando cómo la conciencia ordinaria se desarrolla en conciencia especulativa, pasa por diferentes grados ó formas para elevarse al conocimiento de que la verdad no es ni un sér (una substancia) sin vida ni simple subjetividad, sino que es la unión viviente de ambas cosas;—conocimiento al cual la conciencia individual puede llegar tanto más fácilmente, cuanto que «el espíritu universal ha tenido la paciencia de pasar por estas formas en la larga serie de los tiempos y emprender el enorme trabajo de la historia universal, donde moldeó en cada una todo el contenido que tolera.» (*Fenomenología*; Prefacio.) La evolución que describe esta obra, única en su género, es, pues, la del individuo y también la de la especie; da al mismo tiempo una psicología y una historia de la civilización; y en la exposición están ambas tan confundidas que no sabe cuál de las dos se tiene á la vista.

La batalla de Jena y sus consecuencias obligaron á Hegel á emigrar á la Alemania del Sur. Vivía tan absorto en sus pensamientos especulativos que esta catástrofe no pudo exci-

tar su patriotismo. La víspera de la batalla había tomado interés y sentido una curiosidad especulativa en ver marchar al emperador, «ese espíritu universal á caballo». Comprendió simplemente que era testigo de un acontecimiento histórico y no pensaba más que en encontrar un rincón tranquilo. Durante algún tiempo fué redactor en Bamberg. Luego fué director del gimnasio de Nuremberg (1808-16). Allí publicó su obra capital *La ciencia de la lógica* (1812-16), exposición de todos los conceptos científicos fundamentales, desarrollada con arreglo al método dialéctico. Naturalmente debía sentir el deseo de ser nombrado para una universidad. De 1816 á 1818, fué profesor en Heidelberg, donde editó la *Enciclopedia abreviada de las ciencias filosóficas* (1817), y durante sus últimos años profesó en la Universidad de Berlín donde se publicaron sus *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (1821). Durante su residencia en Berlín, estaba en el apogeo de su influencia, á causa de su método grandioso, que parecía ofrecer un vasto y viviente cuadro á todo el contenido espiritual de la época, y que por esta razón agrupó muy pronto á su alrededor una numerosa escuela, y también á causa de su espíritu conservador en la filosofía del derecho y de la religión, que era bien visto por los hombres que estaban en el poder. Era entonces la época de las promesas políticas no cumplidas y de la reacción de la Iglesia en Alemania, lo cual no impedía á Hegel enseñar la verdad ideal de las instituciones existentes y de la religión reinante. Esta tendencia de Hegel se manifestaba de una manera poco amable, especialmente en sus salidas contra pensadores de la oposición que debían sufrir el carácter de los gobernantes; sin embargo, está fuera de duda que su espíritu conservador procedía de su concepción idealista. Tenía la convicción de que la idea no es demasiado importante para penetrar la realidad, no sólo la naturaleza, sino hasta el Estado. «Se reconoce que la filosofía debe conocer la naturaleza tal como es; que la piedra filosofal está oculta en alguna parte en la naturaleza misma; que en sí ella es racional, y que la

ciencia debe percibir esta razón real que se presenta en ella. El mundo moral, por el contrario, el Estado, no tiene, se dice, la felicidad de ver á la razón llegar, en realidad, en este elemento á la fuerza y á la potencia, afirmarse y estar allí presente. El universo moral debe más bien ser entregado al azar y á lo arbitrario, ser *dejado de la mano de Dios* (*Filosofía del derecho*, Prefacio). Esta convicción explica su indignación contra los que creían poseer más razón que la que se ha desarrollado históricamente en el Estado. En este punto Hegel se aproxima á la escuela histórica, que considera la organización jurídica como una obra histórica que sobrepuja á toda voluntad y á toda reflexión individual. Declaraba que la filosofía siempre llega tarde á enseñarnos cómo debiera ser el mundo. El pensamiento es el último producto del proceso universal. Cuando la reflexión se despierta, es indicio de que ha vivido una forma vital. «El buho de Minerva no comienza á volar hasta la caída del crepúsculo.» El espíritu conservador de Hegel hubiera debido conducirle, á decir verdad, á atribuir al método empírico una importancia mayor de la que se le atribuyó. Si, en efecto, el pensamiento viene siempre después y no tiene más poder de anticipación y de innovación, ¿cómo puede encontrarse la verdad por medio del pensamiento puro del método dialéctico? Hegel murió del cólera el 14 de Noviembre de 1831. Pocos años después, sus discípulos editaron sus obras completas, en parte con arreglo á notas de curso (*Filosofía de la religión, Estética, Historia de la filosofía, etc.*)

b)—El método dialéctico.

Lo que Hegel llama dialéctica, es, según él: 1.º) una propiedad de todos nuestros pensamientos, que hace que el pensamiento aislado lleve necesariamente á otros; y también, 2.º) una propiedad de las cosas, que hace que la cosa aislada vaya necesariamente con otras. Por eso, según él, el camino por el cual el pensamiento llega á la verdad, puede expresarse

directamente la vida más íntima de la existencia. Cuando pensamos la existencia, la existencia piensa en nosotros.

1.º Todo concepto, siendo limitado, llega por la refeción consecuente á su contrario, a su negación. Llevarlo hasta el fin, es suprimirlo. Pero la negación da origen á un nuevo elemento positivo; lo que, en efecto, se niega, no es más que el contenido determinado, limitado, pero no todo contenido en general. La negación significa, pues, que entra en vigor un nuevo concepto. Pero, estando determinado por la relación con el anterior y por el recuerdo de este mismo concepto, el nuevo concepto llega á ser más rico que este último. El concepto formado encierra el precedente incorporado á un sistema mayor. La negación es una *supresión* en el sentido de que el concepto negado se eleva á una unidad superior. Se produce una unidad de las oposiciones, que comprende tanto el concepto propuesto como su contrario. «El sistema de los conceptos, dice Hegel en la introducción á la lógica, debe formarse igualmente de esta manera, debe acabar en una marcha irresistible, purificada de todo elemento extraño.» El sistema de Hegel se desarrolla, por esta razón, por triadas; todo concepto propuesto se niega, luego se establece la unidad de las antinomias, la unidad superior, que comprende á la vez la posición y la negación, para ser sometida de nuevo al mismo proceso. Si comenzamos por el más abstracto de todos los pensamientos, el concepto del ser, este concepto se convierte en el pensamiento de la nada, porque el ser puro, indistinto, sin contenido y sin determinación, es la misma cosa que el no-ser. Al combinar los dos pensamientos, se obtiene el concepto de *llegar á ser* (DEVENIR), porque el último es tanto el ser como el no-ser, puesto que es la transición de un estado á otro. Pero el concepto del último se reduce al concepto de las propiedades que nacen ó desaparecen, etc.

2.º Ahora bien; esta dialéctica progresiva es la expresión del desenvolvimiento autónomo de la existencia. El pulso de la existencia misma palpita en nuestro pensamiento con la

misma cadencia que en todas las cosas. Todo fenómeno finito, en razón de su limitación, se sobrepuja a sí mismo; no es más que un momento del gran encadenamiento integral. Al afirmar esta dialéctica objetiva, Hegel considera sobre todo dos experiencias, como se puede ver en la aplicación al detalle. En primer lugar, el tránsito de las oposiciones una a otra, en virtud de esta relación misma de oposición, como, por ejemplo, el efecto psicológico de contraste, la sucesión de la vida y de la muerte, de la luz y de las tinieblas (la luz demasiado viva suprime el sentido de la vista lo mismo que las tinieblas) en el dominio social, la transición del derecho estricto a la justicia irritante (*summum jus, summa injuria*), etcétera. En la cima del desenvolvimiento comienza la disolución; tal era la ley, según la cual, Hegel quería construir la naturaleza y la historia. Pero en segundo lugar (y ese es el punto de vista más esencial) se pregunta qué consecuencias tienen para el desarrollo de los estudios siguientes los resultados de los estudios precedentes. La inocencia del niño cede el puesto a las inquietudes de la duda, de la reflexión y de la pasión; pero gracias a este purgatorio se desarrolla un carácter firme, armonioso, que hace aparecer bajo una forma superior la miseria de la infancia. El grano de semilla debe disolverse para que la planta pueda brotar; pero la planta conserva después lo esencial del grano de simiente. Lo que Hegel quería expresar por su doctrina de la dialéctica concebida como proceso universal, es su convicción de la conservación de las fuerzas y de los valores en la existencia. En su lenguaje místico, el recuerdo del espíritu universal lo conserva todo; la muerte no significa más que el fin de la existencia exterior, pero no el aniquilamiento de la esencia. Nunca se ha llevado a cabo tentativa tan grandiosa para sostener hasta el fin en el dominio moral la conservación de la energía y de los valores. Cuando Hegel estuvo a punto de reducir el ideal a sistema, quería significar que no dudaba de la conservación de los valores en la existencia. Mientras se establezca una diferencia profunda entre el ideal y la reali-

dad, permanecerá indecisa la cuestión de saber si el ideal no desaparece de la existencia (habrían acabado «los tiempos felices»), aunque las fuerzas elementales no se pierdan y subsistan bajo otras formas.

Ocúltanse, pues, ideas considerables detrás del método dialéctico. Pero hay que considerar, ante todo, que la filosofía especulativa establece por primera vez un método independiente y particular, según el cual, la razón pura podía desarrollarse conforme a su propia ley interna. La lógica de Hegel es la primera respuesta decidida a la *Crítica de la razón pura*, de Kant. Si Hegel tuviese razón, estaría resuelto el problema que Kant consideraba insoluble: fundar el conocimiento de la existencia por el camino del pensamiento. Siendo la negación una operación puramente lógica, que está siempre en nuestro poder, podríamos siempre, si Hegel tuviese razón, tejer el hilo del pensamiento con nuestra propia mano, desde el momento en que de cualquier concepto se pueden hacer brotar nuevos conceptos positivos. Pero desgraciadamente no es así. Sin duda tenemos siempre la facultad de negar, y de negar a su vez la negación; pero la negación de la negación nos reduce siempre a la afirmación primera, lo mismo que  $\div (-2) = 2$  no es un nuevo número. Sólo si yo pudiese obtener, por negación de no — A, no A de nuevo, sino B, se podría tejer *a priori* el hilo del pensamiento hasta lo infinito. Así, pues, únicamente en apariencia continúa Hegel el sistema de nuestros conceptos fundamentales de las ciencias por la vía dialéctica. En realidad, la triada (posición —negación—unidad superior) no es más que un esquema, en el cual introduce más ó menos arbitrariamente el contenido empírico.

El método dialéctico de Hegel es una ampliación del método de antítesis de Fichte. Pero Fichte veía claramente que la antítesis (en cuanto proposición positiva) no puede deducirse de la tesis. Las proposiciones diferentes, opuestas unas a otras, no eran para él más que diversas tentativas para expresar lo que se ha dado; cada proposición designa una nue-

va incisión del pensamiento, y la síntesis enlaza después lo que cada una de las proposiciones ha ejecutado aparte. La nueva proposición positiva es siempre un resultado de la experiencia. Pero, según Hegel, la antítesis debiera poder deducirse continuamente de la tesis sin el auxilio de la experiencia. Como el método antitético de Fichte, el método de crecimiento y decrecimiento de Schelling era el precursor del método dialéctico. Hegel señala aquí el término de la tendencia del romanticismo á obtener una construcción puramente idealista del mundo. Le acaeció históricamente lo que debía ocurrirle según su propia ley dialéctica: después de haber reflexionado bien sobre lo que encerraba este idealismo especulativo reducido á sistema, el pensamiento buscó otros puntos de partida y métodos muy diferentes.

e) — **El sistema.**

El sistema de Hegel — de acuerdo en eso con la ley fundamental de la dialéctica — se divide en tres partes. El comienzo consiste en la *lógica*, que para Hegel no es solamente una doctrina de las formas de nuestro pensamiento, sino también una exposición de los pensamientos eternos que laten en el fondo de la existencia. Recuerda él mismo la idea del Logos, principio creador y ordenador del mundo. En el mundo de la naturaleza como en el mundo del espíritu, reinan pensamientos y leyes universales que la *lógica* expone bajo su forma pura y abstracta, mostrando cómo un concepto se forma de otro. La segunda parte del sistema es la *filosofía de la naturaleza*, que representa el fondo de pensamientos de la existencia, no en una abstracción lógica, sino bajo la forma de la «exterioridad» en el espacio y en el tiempo. La transición de la *lógica* á la *filosofía de la naturaleza* debe realizarse conforme á una necesidad dialéctica. Ese es uno de los puntos más difíciles del método de Hegel. En realidad, la transición se verifica naturalmente porque la abstracción sobre la cual construye la *lógica* se suprime: el pensador vuelve á las experiencias de donde ha deducido los con-

ceptos abstractos con los cuales procedía en *lógica*. La *filosofía de la naturaleza* ha sido llamada con razón la «parte vergonzosa» del sistema de Hegel. Hegel procede de una manera aún más arbitraria que Schelling con los conceptos de la *filosofía de la naturaleza*. Ya Schelling había puesto á Keplero (en su *Mysterium Cosmographicum*) y á Goethe (en su *Teoría de los colores*) por encima de Newton. Hegel sigue el mismo camino. Era una tentativa romántica para rechazar la concepción mecanicista de la naturaleza (tentativa en la cual no se tenía en cuenta el cambio capital sobrevenido en las opiniones de Keplero). Hegel tiende, como Schelling, á ordenar los conceptos de las fuerzas y de las formas de la naturaleza de tal manera, que se pueda apreciar cómo la naturaleza se eleva de grado en grado desde la simple exterioridad hasta la interioridad del espíritu. Los grados más importantes son: mecánico, físico y orgánico. Sin embargo, estos grados no significan una evolución real, como tampoco la significan en Schelling. Hegel declara en términos expresos (*Enciclopedia*, § 249): «La naturaleza debe ser considerada como un sistema de grados, uno de los cuales resulta necesariamente del otro; no porque el uno sea producido naturalmente por el otro, sino en la idea interior que constituye el fondo de la naturaleza. La *metamorfosis* no conviene sino al concepto en cuanto tal, porque su modificación es por sí sola evolución...; la observación reflexiva debe abstenerse de estas ideas nebulosas, sensibles en el fondo, tales como la *formación* de plantas y de animales en el agua, y la *formación* de las organizaciones de los animales superiores con ayuda de los animales inferiores, etc.» Esta declaración es característica de la doctrina *idealista* de la evolución para la cual la derivación rigurosamente mecánica de una forma de la naturaleza por proceso externo es un crimen cometido contra el puro movimiento espontáneo de la «idea».

La tercera parte del sistema es la *filosofía del espíritu*. La transición está constituida por la nueva supresión de la forma de exterioridad bajo la cual se presente la idea en la