

naturaleza. La interioridad, la independencia del tiempo y del espacio, se sustituyen á la división y á la extensión material de la naturaleza. Aunque la demostración de la necesidad dialéctica flaquea un poco, la formación de la vida psíquica no ofrece á Hegel dificultad de principio, porque concibe la idea, el principio espiritual como el fondo más íntimo, como la cosa verdaderamente existente de la naturaleza. La filosofía de Hegel es, á decir verdad, desde el principio hasta el fin, una filosofía del espíritu, una tentativa de hacer de la ciencia del espíritu la ciencia absoluta, del mismo modo que el materialismo es una tentativa de hacer de la ciencia de la materia la ciencia absoluta. Uno de los discípulos de Hegel (Erdmann el mayor) designaba su sistema con el término de *panlogismo*, á causa de la tendencia constante á reducir todo el contenido de la existencia á categorías abstractas y á concebir el movimiento del pensamiento como una ley universal; era conceder demasiada importancia á la forma del sistema de Hegel. La designación de filosofía del espíritu dada al sistema por otro de sus discípulos (Rosen Kranz) es seguramente más exacta. El método dialéctico aspira, propiamente hablando, á demostrar que todo se enlaza tan estrechamente como los pensamientos del espíritu; que todo constituye, una unidad como éstos, y que la verdadera expresión de la existencia se formula así: 'Todo es espíritu, y el espíritu es todo. La «síntesis» de Kant se convierte aquí, en principio universal. La filosofía del espíritu se divide naturalmente, como la filosofía de la naturaleza, en tres partes. Se trata primero del *espíritu subjetivo* (según la progresión: alma, conciencia, razón), de la vida espiritual de los sujetos individuales; es decir, del contenido de lo que ahora se llamaría la psicología. Luego viene el *espíritu objetivo*, la vida espiritual tal como se manifiesta en las formas y en las instituciones sociales que se presentan en la historia. Aquí entran el derecho, la moralidad y las costumbres de la familia, de la sociedad civil y del Estado (la moralidad social difiere de la moralidad propiamente dicha). La unión supe-

rior del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo es el *espíritu absoluto*, la totalidad de la vida espiritual de la existencia, «el espíritu en su comunión», en que toda diferencia ha desaparecido entre el individuo y lo que llena y constituye el individuo. Las formas del espíritu absoluto son el arte, la religión y la filosofía especulativa.

Este grado supremo, el punto culminante del movimiento dialéctico, debe ser, no obstante, un grado en que se desarrolla la vida del espíritu humano, la única que conocemos. Pero Hegel se expresa aquí con cierta ambigüedad. Aunque el arte, la religión y la filosofía expresen una aspiración humana, las concibe esencialmente como formas de la vida del *espíritu universal*. Sin embargo, Hegel hace en su filosofía de la naturaleza la ingenua confesión de que estas formas no están realizadas más que en cierto lugar del universo, y, que nosotros esperamos, solamente en este sitio. Trata, en efecto, de demostrar (*Enciclopedia*, § 290; vid. 280) que los planetas son cuerpos celestes más perfectos que el sol, y que la tierra es á su vez el planeta más perfecto. Más perfecto debe significar aquí: más apropiado al desarrollo de la vida del espíritu. Pero ¿á qué viene entonces el resto del universo? Las graves dudas del antiguo Böhme (véase parte primera, págs. 175 y siguientes) podrían suscitarse de nuevo. A pesar de toda su dialéctica, Hegel no estaba en condiciones de elevarse por encima del punto de vista geocéntrico y antropocéntrico, en el cual nos vemos, en finiquito, obligados á colocarnos. Jamás dialéctica alguna nos enseñará á saltar por encima de nuestra sombra.

Un interés particular (tanto desde el punto de vista de la historia de la civilización como de la filosofía) va unido á dos partes de la filosofía del espíritu de Hegel: su teoría del derecho y del Estado, y su teoría de la religión.

d) — Filosofía del derecho.

El ideal de Hegel, en su juventud, había sido el Estado antiguo, que se imponía como una potencia divina, que com-

prende y absorbe todos los individuos, por oposición á la concepción individualista moderna, que consideraba el Estado como el resultado de un contrato efectuado entre los egoísmos individuales. En su *Filosofía del derecho* (un desarrollo más amplio de lo que se llama en el sistema al espíritu objetivo) opone, más tarde, la moralidad social tal como se presenta en la vida de la familia, de la sociedad civil y del Estado, ya al derecho, en cuanto expresión de la voluntad individual, ya á la «moralidad», en cuanto expresión de la conciencia subjetiva, que, aislada de los poderes objetivos de la sociedad, se convierte en pura arbitrariedad y en mal. Sólo en la sociedad pueden florecer el derecho y la moral; son ramas de un mismo tronco y no *todos* en sí. En la sociedad moral, el bien encuentra una existencia durable como en un mundo animado por él. Lo que importa aquí no es la conciencia individual ni lo arbitrario individual. Hay algo en el mundo moral que sobrepuja á la conciencia del individuo. El Antígono de Sófocles proclama, en este sentido, que nadie sabe de dónde vienen las leyes, y que son eternas. La vida de los individuos está regulada por poderes morales que encuentran, sin duda, puntos de consorcio en ellos, pero que no dependen de ellos. Hegel llega á declarar (§ 145): «Que el individuo exista poco importa á la moralidad objetiva, que es el único elemento durable y la fuerza que gobierna la vida de los individuos. Sin embargo, en ella encuentra al fin el individuo su legítima esfera; es libre cuando vive en ella; y las relaciones entre el individuo y la sociedad llegan á ser entonces tan íntimas, que fe y confianza son términos impropios, porque suponen aún una cierta relación de diferencia. En lugar de la voluntad natural se constituye una naturaleza nueva y superior: la moralidad real. Allí donde reinan así la substancia moral, el espíritu de la familia, de la sociedad civil y del Estado, los diversos deberes del individuo se cumplen necesariamente y sin dificultad.»

Entre las sociedades morales, el Estado es la más importante. Funde en sí la esencia de la familia y de la sociedad

civil, constituyendo una unidad superior. Es la realidad plena é íntegra de la idea moral. El espíritu se realiza aquí de una manera mucho más perfecta que en la naturaleza, donde aún dormita. La existencia del Estado señala «la marcha de Dios por el mundo»; se le debe venerar como una divinidad terrestre. Los deberes del individuo resultan directamente de la posición que ocupa en la sociedad, sin que tenga que sutlizar para encontrarlos, del mismo modo que la constitución del Estado se desprende de su esencia. Sin duda alguna, la constitución se desarrolla en el curso del tiempo, históricamente; pero no es «ficticia». Como prueba empírica de que las constituciones no pueden elaborarse, Hegel cita la constitución que se había imaginado durante la Revolución francesa, y que se trataba en vano de introducir, así como la constitución, racional en sí, que Napoleón quería imponer á los españoles. La filosofía del derecho, de Hegel, tiene el gran mérito de hacer resaltar resueltamente la relación de la vida constitucional con el carácter histórico del Estado íntegro, carácter que sobrepuja á los votos y á los pensamientos de cada individuo. Por eso está cerca de la escuela histórica y del positivismo. La primera obra independiente de Augusto Comte (*Sistema de la política positiva*, 1822) fué, por esta razón, muy bien acogida de Hegel (como se ve en una carta de Comte á un amigo de Berlín; 10 de Diciembre de 1824). Por otra parte, Augusto Comte tomaba interés en lo que llegaba á él de las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, aunque le pareciese que Hegel era «aún demasiado metafísico» é hiciese figurar con exceso «al espíritu». «No me entusiasma del todo *su espíritu*, al cual hace desempeñar un oficio tan singular.» (Véase á Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2.^a edición, pág. 157.)

Hegel no tenía, sin embargo, intención de hacer revivir la antigua doctrina del Estado, cuyo carácter incompleto y exclusivo reconocía. El Estado moderno debe organizar la libertad. La sociedad civil, la familia y los individuos deben encontrar en el Estado la satisfacción de sus particularidades

y de sus intereses. Lo que el Estado exige como un deber, debe ser el derecho propiamente dicho del individuo. El gran fin del Estado no debe y no puede ser conseguido sin la acesión de las sociedades especiales y de los individuos («sin la anuencia y sin la voluntad del elemento particular que debe conservar su derecho», § 260). Pero en su desarrollo Hegel hace, sin embargo, del elemento objetivo el elemento absolutamente preponderante. Este modesto *no sin* no es siquiera respetado, del mismo modo que hemos sabido ya que la moralidad, en cuanto substancia objetiva, es indiferente al ser ó al no-ser de los individuos. Un pensador que ve en el Estado, y no en la idea ó en el ideal del Estado, sino en el Estado históricamente dado, la Divinidad sobre la tierra, la razón substancial, debe encontrar que las formas del ideal, las críticas y los razonamientos de los individuos no son más que opiniones y deseos subjetivos, suficiencia, «pretensiones de saber más que los otros», que desconocen la profunda verdad de la realidad histórica. Según el principio: «Los sabios deben gobernar, *oi áptotai*, y no la ignorancia y la vanidad de los que pretenden saber más que otros»; Hegel encuentra la verdadera representación del Estado en la burocracia: «el Gobierno consiste en el mundo de los funcionarios». Creía ser este principio realizado en Alemania, especialmente en Prusia. Tal era la perspectiva más risueña que se le ofrecía cuando dió fin á sus lecciones sobre la filosofía de la historia, dirigiendo una mirada sobre el estado de Europa. Era el término final de «la marcha de Dios por el mundo». El especulativo reaccionario no veía que la Divinidad tenía ya el pie levantado para dar nuevos pasos gigantescos que derribaron provisionalmente todos los sistemas, sin poder, con todo, cerrar la perspectiva hacia el mundo de los *ideales*.

En el prefacio á su *Filosofía del Derecho*, Hegel lanza una declamación odiosa contra el kantiano Fries de Jena, que había tomado parte en 1817 en la fiesta de los estudiantes alemanes en la Wartburg, fiesta que tanto había escandalizado á los reaccionarios; allí había declarado: «en el pueblo

donde reina el verdadero espíritu de colectividad, cada detalle de los negocios públicos debiera consolidar su fuerza en el pueblo; sociedades vivientes, unidas por el lazo sagrado de la amistad, debieran consagrarse á la obra de la instrucción del pueblo y de los servicios populares». Así pues, exclama Hegel, el mundo moral debe ser abandonado al azar subjetivo de las opiniones y de los proyectos arbitrarios; la obra más que milenaria de la razón debe subordinarse al sentimiento personal. En su celo por reducir el ideal á sistema, Hegel es injusto hacia los que no podían reputar ideal el sistema existente. La historia no ha dado la razón á Hegel; ha demostrado que el Estado no se fortifica sino por la libre adhesión del pueblo. Para consolidar el imperio alemán fundado por las armas, Bismarck introdujo enseguida el sufragio universal.

e) — La filosofía de la religión

Para la religión, Hegel pide igualmente: profundización de las formas históricas de la evolución, nada de razonamiento subjetivo y de sentimiento individual; promete, en cambio, que el pensamiento encontrará su propia esencia en la obra de la historia, la obra propia del espíritu universal. Hace frente á la vez al racionalismo y á la teología ortodoxa. La ortodoxia se aferra á las expresiones literales de los dogmas, sin ver que la época de la religión directa, ingenua, retrocede ante la instrucción creciente, ante la reflexión y la cultura. El racionalismo, por el contrario, hace vacío y finito el concepto de Dios, pone á Dios fuera del mundo, á lo infinito fuera de lo finito, y desespera acaso de conocer jamás á Dios. Y cuando se quiere remediar esto (como Schleiermacher) invocando el sentimiento, tampoco se llega á sobreponerse á la propia personalidad. El sentimiento no puede por sí solo suministrar su justificación; su valor depende de su contenido y de su objeto. El sentimiento no puede ser decisivo: es común al animal lo mismo que al hombre; y si no

se tratase más que de eso, el perro sería el mejor de los cristianos.

La filosofía de la religión tiene, pues, por objeto ayudarnos á salir de esta antinomia entre la fe ciega, literal por una parte, y el racionalismo y el sentimiento subjetivo por otra. Sin duda alguna, la filosofía no puede crear una religión. Pero puede reconocer la religión que existe, y examinar las relaciones de la religión con el resto del concepto de la vida que forman los hombres. Y se revela al análisis exacto que, precisamente cuando la filosofía llega á su completo desenvolvimiento, es cuando tiene la misma necesidad, el mismo interés y el mismo contenido que la religión.

La filosofía especulativa quiere conocer la identidad de la existencia á través de todas las oposiciones, aspira á comprenderla como un espíritu infinito que lo encierra y lo abarca todo. Pero se proclama una cosa idéntica en los dogmas religiosos; también éstos quieren expresar (en las formas supremas de la religión) que todo emana, finalmente, de un espíritu infinito. La diferencia entre la religión y la filosofía se reduce á esto: en la religión, el contenido se concibe bajo la forma de la imaginación, de suerte que lo que para el filósofo es una relación primitiva, la expresión de una verdad eterna, válida en todas las épocas, se considera como un acontecimiento histórico y se contempla bajo forma de imagen. Lo que filosóficamente debe concebirse como los momentos de un sólo é idéntico concepto, se presenta á la imaginación religiosa como antinomias independientes que se oponen de una manera exterior. Esta forma superficial, simbólica, histórica, desaparece por sí misma cuando la filosofía convierte el contenido de la religión en pensamiento. En esta diversidad de forma estriba la diferencia de la religión y de la filosofía.

Hegel trata de demostrar que las diferentes religiones pueden clasificarse con arreglo á una escala que lleva, según la dialéctica, desde las formas más elementales hasta la religión más elevada en que el concepto de la religión ha llegado á su

completo desarrollo, es decir, aquel en que la concepción de la divinidad como espíritu se toma en serio. Esta religión es el cristianismo. La humanidad, dice Hegel, no ha esperado á la filosofía para tener conciencia de la verdad. En la religión, la verdad toma la forma de la imaginación. La filosofía no quiere destruir la religión, sino solamente convertir en pensamiento la verdad que contiene. Por algunos ejemplos se podrá apreciar cómo Hegel se lo figura. En la hipótesis de la creación, Dios y el mundo se colocan uno enfrente de otro, como contrarios; si, en efecto, lo infinito tuviese lo finito fuera de sí, estaría limitado por él; no sería, pues, infinito. Lo que hay de cierto en el dogma de la creación, es que lo infinito no existe aisladamente, independientemente, y que se supera siempre á sí mismo; la esencia de lo finito consiste en que tiene un límite, pero, precisamente en razón de la limitación, de la negación, se asocia á todo el contenido de la existencia; forma un todo con lo infinito y está determinado por este último. El dogma de la redención expresa de una manera aún más sorprendente esta relación entre lo infinito y lo finito. Dios mismo ha muerto, como se dice en un antiguo canto de iglesia; así, sin perjuicio de su carácter infinito, Dios desciende al mundo finito, se niega á sí mismo (al hacerse hombre) y anula de nuevo esta negación (por la pasión, la muerte y la resurrección). Así, por medio de las grandes imágenes del lenguaje dogmático, se establece que la naturaleza finita y el sufrimiento no rompen nuestros vínculos con el Altísimo; y que son, por el contrario, absolutamente fases divinas. La existencia se explica desde ese momento para nosotros. Lo que constituye el dolor y la angustia de la existencia finita, atestigua, precisamente, que esta vida es un eslabón en el encadenamiento infinito.

En su celo especulativo, Hegel olvidaba que, para el fiel que cree en la revelación, lo esencial es que el dogma sea más que una imagen. Toda religión positiva debe admitir que, en ciertos puntos, la diferencia entre símbolo y realidad desaparece; sólo con esta condición puede tener valor el con-

cepto de revelación. Por lo demás, en las palabras finales de sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel declara que, para el filósofo, cesa el desacuerdo entre la creencia y la reflexión, cuando profundiza la esencia de las religiones y ve allí reproducidas las más altas ideas del pensamiento; pero los filósofos no forman más que una pequeña parte de la humanidad, y se ve obligada a concluir con las palabras siguientes: «Como el presente actual, empírico, saldrá de su conflicto; cómo se formará, es una tarea que hay que abandonarle, y no es asunto inmediatamente práctico de la filosofía.» Hegel olvida, además, que una modificación de forma puede muy bien denotar una oposición de principio. Hegel ve en el dogma de la creencia y en el dogma de la gracia expresiones simbólicas del encadenamiento que enlaza los elementos de la existencia; expresiones del infinito proceso viviente que lo penetra todo, y del cual ni siquiera nos desprendemos cuando sentimos más amargamente los límites y el dolor de la naturaleza finita. Su manera enérgica y viril de mirar la vida se manifiesta aquí. Pero aun cuando esta interpretación fuese legítima; aun cuando realmente una experiencia tal de la vida hubiese adquirido por estos dogmas una expresión simbólica, se forma una expresión de la vida muy distinta de la de Hegel, si la creación denota un acto sobrenatural y la redención un hecho histórico, en el cual el Dios sobrenatural ha sufrido y ha muerto como hombre. El cambio de forma que Hegel representa como si se hubiese realizado sin consecuencia alguna, hace, en realidad, pasar de una concepción dualista á una concepción naturalista ó monista del mundo. Esto es lo que se reveló al punto en el curso de los debates sobre la filosofía de la religión, dentro de la escuela de Hegel. Aquí también, como en otros puntos, hay un romanticismo que busca las formas antiguas de la vida del espíritu y que las modifica según sus necesidades. Y esto es también lo que constituye la verdad durable de la filosofía de la religión de Hegel; las ideas religiosas de las épocas pasadas no tienen valor para nosotros si no

podemos comprobar que expresan de cualquier manera nuestras propias experiencias y nuestro propio pensamiento. No tras llega así, naturalmente, á una interpretación histórica, porque el valor nutritivo de las ideas puede depender de muchos cambios de circunstancias; pero si es absolutamente imposible reproducirlas de nuevo, las ideas del pasado no son más que curiosidades de erudito. Hegel perseguía un gran ideal intentando demostrar que no se pierden valores en la historia; pero era un ideal que su propio sistema no podía realizar perfectamente. Especialmente su psicología, que había del pensamiento el único elemento de la conciencia, estaba imposibilitada para servir de base á estas investigaciones. Desde este punto de vista su rival, cuya semblanza vamos á emprender ahora, tiene ventaja decidida sobre él.

4.—FEDERICO-ERNESTO-DANIEL SCHLEIERMACHER

a) —Característica y biografía.

La exigencia que Reinhold había impuesto á su época, á saber: que la filosofía debía derivar de un principio único, fue resueltamente aceptada por Hegel y la Escuela de Jena (como se podría llamar toda la serie Reinhold-Fichte-Schelling-Hegel, porque sus ideas se desarrollaron primeramente en la Universidad de Jena), se asemeja á un proceso dialéctico, que produce en su progresión un sistema después de otro con arreglo á una necesidad interior (acaso con arreglo á la misma necesidad que rige la historia del mundo). Demostró sin cesar este proceso de evolución, tal era la empuje favorita de los hegelianos; así describían históricamente las ideas de su maestro, con arreglo á su propio método. Hemos visto que otros motivos, completamente extraños á la dialéctica interior, entraban igualmente en juego. En todo caso, los hegelianos estaban sorprendidos ante un hombre que, por la fuerza de su espíritu, se mostró igual á su maestro durante el período de esplendor de Hegel, y que ya mucho tiempo antes había influido sobre los espíritus reflexivos

y curiosos de su época por la fuerza de su pensamiento original, sin que se le hubiese podido clasificar en esta serie, á la cual se había opuesto justamente. Lo que caracteriza la posición ocupada por Schleiermacher en la historia de la filosofía, es que conserva vivo en la esfera de la filosofía romántica el espíritu de la filosofía crítica, asociación que había hecho posible por lo que tenía de socrática su personalidad. Poseía en una rara medida la facultad de aliar el abandono completo y entusiasta del yo á la reflexión más clara. Tenía en su personalidad la que Hegel creía tener su sistema: la unión de los contrarios en una unidad viviente.

Federico Schleiermacher nació el 21 de Noviembre de 1768; pertenecía á una familia de pastores protestantes. Su abuelo había sido violentamente conmovido por la forma radical del pietismo en que el sentimiento subjetivo se declaraba contra la Iglesia reinante, y por eso había puesto en peligro su propia existencia y la de su familia. El padre era una naturaleza práctica cuyas tendencias racionalistas estaban ahogadas por la necesidad de obrar prácticamente sobre los hombres. Entusiasmado por la vida religiosa de los hermanos moravios, metió á su hijo, á la edad de quince años, en su establecimiento de educación en Niesky y más tarde en el seminario de Barby. Schleiermacher mismo ha atribuido, durante toda su vida, una importancia decisiva para su existencia intelectual á la época de juventud que pasó entre los hermanos moravios. Sin duda su naturaleza se había manifestado ya más pronto; en una obra en que defiende sus ideas (1801), dice: «Mi dirección de pensamiento no tiene, en efecto, otra razón de ser que mi carácter particular, mi misticismo innato, mi cultura venida del interior.» Un rasgo principal en él era que imprimía su sello personal á todo lo que admitía en sí del exterior. Pero la religiosidad de los hermanos moravios, con su sentimiento profundo, su afición á la soledad, su tendencia á hacer vivir el fondo religioso en el interior de cada alma, mientras que la comunidad mantenía relaciones continuas con las almas de las mis-

mas disposiciones, le dejó una huella que no perdió jamás. Más tarde, tenía el sentimiento de ser un hermano moravio de orden superior. Superior, porque esta manera fué pronto para él demasiado estrecha. Aspiraba á una vida común con los hombres más amplia de lo que permitía la reclusión claustral; y, sobre todo, sentía un ansia intelectual y un escepticismo que lo hicieron salir muy pronto de la teología escrupulosa enseñada por sus maestros moravios. Después de una colisión violenta, el padre cumplió su deseo de estudiar en Halle. Allí aprendió la teología así como la filosofía de la *Aufklärung*, y pronto tuvo también conocimiento de las obras de Kant. Para comprender la evolución de Schleiermacher, es muy importante recordar (como ha demostrado Dilthey en su excelente *Vida de Schleiermacher*, 1870; desgraciadamente sin acabar, y donde se apoyaba en notas del mismo Schleiermacher) que encontró su punto de vista definitivo antes de entrar en la esfera de influencia de los románticos y de emprender el estudio de Spinoza. En la Universidad de Halle, y más tarde durante su residencia en el campo al lado de una familia noble y como pastor en una aldea rural, fué impulsado, á fuerza de estudios y de meditaciones solitarias, hacia su punto de vista religioso particular que tendía á poner su inteligencia crítica en armonía con la vivacidad y profundidad de su sentimiento. El punto de vista era el resultado del conflicto de los hermanos moravios con la filosofía crítica. Jamás renunció á la convicción de que la vida más íntima del hombre se vive en el sentimiento, y que sólo éste pone al hombre al contacto inmediato con el Ser infinito. Pero por la filosofía crítica, aprendió á conocer las condiciones determinadas y los límites á que está sometido el conocimiento humano; con más rigor aún que Kant, sostiene que todas las ideas que se sobreponeen á la experiencia no tienen más que un valor simbólico. No sólo las ideas de la teología cristiana, sino los dogmas favoritos de la teología de la *Aufklärung*, dogmas del Dios personal y de la inmortalidad personal, tomaban así otro senti-

do á sus ojos. La particularidad de Schleiermacher (que hace de él una de las figuras más importantes de la filosofía de la religión), era esta: creía que lo que la crítica destruye y no dejar pasar por verdad objetiva, no pierde su valor religioso si puede considerarse como la expresión simbólica de una experiencia que el hombre ha hecho en lo más íntimo de su sentimiento. Y estas experiencias del sentimiento, los estados de alma interiores que no pueden jamás reproducirse completamente por palabras; he aquí lo que era para él la religión propiamente dicha. En el purgatorio de la filosofía crítica dejó consumir el carácter finito y exterior de su fe para conservar un núcleo, tanto más precioso, cuanto que había resistido á todo. Pero no adoptó la filosofía de Kant tal como era. Tomó, por el contrario, enfrente de ella una actitud crítica, tan crítica, que se le llegó á acusar de injusticia hacia el gran maestro, cuyo discípulo siguió siendo siempre, á decir verdad. La crítica versaba, especialmente, sobre la manera superficial con que Kant asociaba la religión y la moral. Schleiermacher demostró (como se ve por los *Documentos sobre el desarrollo interno de Schleiermacher*, publicados por primera vez por Dilthey en apéndice á la biografía) que por motivos de orden puramente moral no se puede deducir algo situado más allá del conocimiento. Da complemento así á la tendencia de Kant á librar la ética de las opiniones dogmáticas, destruyendo la propia teología moral de Kant. Sólo cuando sus opiniones se formaron por su propia crítica, vinieron el estudio de Jacobi y de Spinoza, y la unión con la escuela romántica. Aquí veía una concepción acabada del mundo y una tendencia á hacer introducir toda la riqueza de la vida en una forma única que pueda elevarse por encima de todo límite exterior. Enfrente de estos nuevos movimientos conservó, sin embargo, su asombrosa facultad de aliar el entusiasmo con la crítica; facultad que proviene, naturalmente, del instinto intelectual de conservación personal, cuya satisfacción exige, tanto la absorción de lo que tiene un valor nutritivo, como el rechazo de lo contrario. Schleier-

macher tenía la comprensión clara de este instinto. La afirmación de la importancia de la individualidad resalta ya de las notas de su juventud, y toda su vida fué uno de sus principales pensamientos. Esta tendencia á poner de relieve la individualidad, le llevó á criticar los sistemas de Spinoza y de Schelling, por profunda que fuese la simpatía que sintió por su aspiración hacia una concepción unitaria. Encontraba, además, que en estos sistemas se franquean los límites del conocimiento y que no se reconoce la importancia del sentimiento inmediato. Pero el gran movimiento de ideas y de imaginación, que fué el romanticismo, le procuró la amplitud y la profusión de las ideas, y le abrió esferas á las cuáles había estado cerrado su sistema. La amistad con que se ligó á Federico Schlegel, señaló para él una transformación. La extraña mezcla de individualismo y de misticismo que encerraba el romanticismo, se le reveló bajo una forma claramente acusada (1). Por diferentes que fuesen los dos amigos, sus relaciones eran fecundas, porque Schleiermacher comprendía á maravilla una individualidad extraña, y hacía encajar en las formas de su propia vida lo que tenía que aprender. Del mismo modo Schlegel, á pesar de todas sus inquietas vacilaciones, sentía deseos de polémica enfrente de los ensayos hechos para encerrar la filosofía en un sistema, sólo que lo esencial era en él más bien lo arbitrario; en Schleiermacher lo esencial, además del individualismo, era el sentido crítico. Schleiermacher reproducía aquí, en general, sus propias tendencias bajo una forma caótica y tu-

(1) Véase más arriba, nota 38. Sobre el concepto que Schleiermacher se forma de la personalidad de Federico Schlegel, á quien debió defender, no solo contra sus adversarios, sino contra los de su bando, véase *Extracto de la vida de Schleiermacher*. (En cartas, I, pág. 320, 349 y siguientes.) Esta última declaración atestigua igualmente á la vez del sentido de Schleiermacher hacia la personalidad de otro (sobre todo por lo que en ella cubre la envoltura del corazón) y sus sentimientos fieles y caballerescos. Será uno de los documentos más importantes, el día en que se escriba una ética comparada de la amistad.

multitosa. Y por Schlegel entró en contacto con el resto de los románticos, lo cual le dió abundante ocasión de hacer valer sus talentos, de separar el núcleo de la envoltura, sin olvidar el vínculo que enlaza el núcleo con la envoltura. De la cooperación de los dos amigos salieron los *Fragmentos en el Ateneo* de los hermanos Schlegel.

La primera obra en que Schlegel expresó sus ideas detalladamente tiene por título: *De la religión; discursos á las personas ilustradas entre las que la desprecian* (1799). Allí distingue claramente (de una manera que habrá que examinar más adelante) la religión del conocimiento y de la moral; le señala por órgano la intuición inmediata y el sentimiento inmediato, pero trata, por otra parte, de demostrar que la cultura intelectual, moral y estética no es acabada sino cuando se reduce á la vida inmediata en el sentimiento de lo infinito (del universo ó del espíritu universal) concebido como si abarcase y llevase en sí todas las individualidades y toda existencia finita. Alaba á Spinoza que está penetrado del sublime espíritu universal, para quien lo infinito es el comienzo y el fin del universo, el único y eterno amor. En una edición posterior agrega un elogio entusiasta de Novalis que sigue la misma tendencia en el dominio del arte que Spinoza en el del pensamiento. Estos discursos describen el sentimiento religioso como aquel por el cual el hombre, con toda su individualidad, se siente uno con lo eterno y lo infinito; la obra siguiente: *Monólogos* (1800) renueva el problema desde el punto de vista individual afirmando el oficio de la independencia y de la originalidad personales. Como hemos visto, Schleiermacher había tenido muy pronto la convicción de la importancia positiva de la individualidad. Caracteriza la posición, hostil no sólo á Spinoza y á Schelling, sino á Kant y á Fichte, que admitían una ley moral válida para todos. Era cierto para él que todo hombre debe expresar la humanidad á su manera, con la mezcla original de sus elementos, á fin de que se revele bajo todas sus formas posibles y que todas las diversidades que encierra en su seno, se desarrollen en la

amplitud del espacio y del tiempo. La humanidad no debe ser una masa homogénea. (Véase especialmente el segundo *Monólogo*.) En estas dos obras, Schleiermacher ha emitido, bajo una forma más bien indecisa y retórica, los pensamientos fundamentales que se esforzó durante toda su vida en ejecutar y sostener en la teoría y en la práctica. Era una naturaleza decididamente práctica. Si concedía importancia al desarrollo individual, no era para favorecer el aislamiento y el cuidado solícito de su propia persona. Según él, la afirmación energética de la personalidad, la exposición del yo era su única manera de ejercer influencia sobre otro. No se puede, en efecto, obrar de una manera absolutamente directa sobre la vida personal de otro. Por este lado, el individualismo se convirtió para él en un medio. Como á Sócrates, la necesidad de conocerse á sí mismo no le impidió influir sobre otros. Su actividad de predicador provenía de la necesidad de unir estas dos tendencias. Consistía para él en la aspiración á inducir á los individuos á reflexionar sobre sí mismos y sobre el fundamento último de su vida, á vivir directamente en lo eterno y en lo infinito, á librarse de todo lo que es finito y sensible. Los dogmas no eran para él más que símbolos que podían emplearse como medios provisionales en este proceso de profundización y de liberación. Una concepción tal del oficio de predicador no era posible sino en una época que se oponía libremente á los dogmas eclesiásticos, ya bajo la forma del racionalismo, ya bajo la del romanticismo. Y hasta hubo por entonces un gran escándalo y una gran cólera cuando se vió á Schleiermacher frecuentar círculos que no tenían nada de eclesiásticos. Parece que no se encontraba bien en la sociedad de pastores, y en otra época acaso no hubiese escogido el estado de pastor. En una carta del año 1802, dice que el sermón es el único medio de ejercer una influencia personal sobre el pensamiento común á la masa de los hombres. Más tarde, durante el funesto período de Prusia y durante la reacción que siguió á la guerra de la Independencia, mostró su energía y su valor como predicador, como redac-

tor, y haciéndose el campeón de la independencia nacional y de la libertad individual.

Durante su residencia en Berlín como predicador (1796-1802), Schleiermacher aprendió á conocer la vida de círculos más amplios y de caracteres más diversos; entró en la atmósfera de la escuela romántica y publicó sus primeras obras. Después de haber sido algunos años pastor en Stolpe, fué en 1804 como profesor de teología á Halle, donde dió cursos, no sólo de teología, sino también de filosofía. Los estudios de filosofía griega, en particular, de Platón (tradujo sus diálogos) habían ensanchado su horizonte y le habían afianzado en su punto de vista. Había saludado con júbilo la filosofía de Schelling. Pensaba que si el idealismo reconoce la originalidad de la vida de la naturaleza, le será menester también reconocer que la vida religiosa difiere de la simple vida de pensamiento y de voluntad, hasta el punto de que podrá formarse un «realismo más elevado». En el sistema de Schelling no veía más que formalismo; la identidad del sujeto y del objeto del pensamiento y del ser no era para él más que una abstracción; sólo el sentimiento viviente puede anular sus propias antinomias. Además, juzgaba que la existencia individual no era suficientemente puesta de relieve. En Halle profesaba entonces al lado de Enrique Steffens, y encontró sus propias opiniones expresadas por el cambio que éste realizó en la doctrina de Schelling. Las obras de Steffens sobre la filosofía de la naturaleza, que se apoyaban más que las de Schelling en estudios independientes de la ciencia de la naturaleza, hacen resaltar esta idea fundamental: que en la naturaleza, desde los grados más ínfimos hasta los más elevados, y pasando por el desenvolvimiento progresivo del globo terrestre y de la vida orgánica, aparece una *tendencia individual* siempre y en todo; cuanto más se individualiza una forma, más lleva la huella de lo infinito, es decir, que comprende un contenido más rico y contrastes más grandes. Un principio tal como este: el grado que encierra más en sí lo infinito de la naturaleza es el más individual (Steffens: *Con-*

tribuciones á la historia natural interna de la tierra, pág. 273, Friburgo, 1801); debía atraer al autor de los *Monólogos* y de los *Discursos sobre la religión* (1). Una obra escrita más tarde, donde Steffens desarrollaba estos pensamientos asociándolos á sus ideas generales sobre el conocimiento (*Rasgos fundamentales de la ciencia filosófica de la naturaleza*, Berlín, 1806), constituye la exposición filosófica á la cual debe haberse adherido más Schleiermacher, y sobre la cual tiene, acaso, alguna influencia (según una declaración de Steffens, p. xxii) (2). La batalla de Jena puso fin á la actividad de Schleiermacher en Halle. Fué entonces á Berlín, donde trató de exaltar el valor y el patriotismo por medio de sermones y de otras formas. Ocupa un puesto eminente entre los hombres á los cuales Alemania debe su renacimiento nacional. Después de la creación de la Universidad de Berlín, fué nombrado profesor de teología; pero igualmente dió cátedras de filosofía y de his-

(1) Las lecciones dadas por Steffens en Copenhague, en 1802, y que fueron de gran importancia para el espíritu danés á causa de la influencia estimuladora que ejercieron sobre Oehleenschläger y Grundtvig, son, en gran parte, una exposición de las ideas fundamentales de las *Contribuciones*, á la cual se unen, sin embargo, consideraciones estéticas é históricas, lo cual extiende la marcha de la filosofía de la naturaleza á la filosofía del espíritu. Vid. *Indledning til filosofiske Forelæsninger (Introducción á las lecciones de filosofía*, p. 91, 107 y sig., Copenhague, 1803), donde se subraya la tendencia individualizadora y todo conjunto universalizador de la naturaleza. Véase, además, sobre estas lecciones mi artículo en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 2.*

(2) Dilthey (*Vida de Schleiermacher*, p. 351) observa que, especialmente el primer borrador de la ética de Schleiermacher, que data del año 1804, hace pensar, por su contenido, en las obras citadas aquí de Steffens. En el momento en que iba á inaugurarse la Universidad de Berlín, Schleiermacher declaró que convenía guardar un puesto á Steffens para evitar las tendencias exclusivas, tanto en filosofía como en ciencias naturales. Dice que, por su parte, deseaba este nombramiento tanto más cuanto que sus lecciones sobre la ética encontrarían así un fundamento en la filosofía general; para conseguir este nombramiento, estaba dispuesto á renunciar, durante los primeros años, á una buena parte de su sueldo. (*Extracto de la vida de Schleiermacher*, IV, pág. 375). Sin embargo, eso no dió resultado alguno. Steffens fué á Breslau, y sólo muchos años después de la muerte de Schleiermacher vino á Berlín.