

toria de la filosofía. Obraba, además, sobre el gran público por medio de sermones. Era tolerado á duras penas durante el período reaccionario, á causa de su liberalismo político. Llegó á haber un momento en que no podía escribir por la posta: sus cartas se abrían. Su intervención en materia eclesiástica desagradaba igualmente al Gobierno. Schleiermacher, que pertenecía á la Iglesia reformada, pero que, con arreglo á su punto de vista, no podía conceder mucha importancia á las diferencias confesionales, se adhería al proyecto del rey de efectuar una unión de las dos confesiones protestantes; pero desaprobaba sobremanera la intención de realizar la misión por la violencia.

Era inevitable que el fondo positivo de la religión tomase un vuelo cada vez mayor en las exposiciones de Schleiermacher, á medida que se había iniciado, además, en la actividad teológica y eclesiástica. Es lo que resalta claramente de las ediciones posteriores de los *Discursos* y de su obra principal: *La fe cristiana* (1821-22). No se puede, sin embargo, demostrar una diferencia de principio entre el punto de vista de la primera edición de los *Discursos* y el punto de vista de la obra citada, que es la mayor que ha producido la teología protestante desde la época de la Reforma. Tenía el sentimiento de ser el mismo. Cuando hubo concebido el plan de su doctrina de la fé, escribió á uno de sus amigos de juventud (1818): «Una dogmática que yo he tomado á cargo el escribir, te demostrará que yo soy siempre el mismo, desde los discursos sobre la religión.» Y pocos años después (1822) repite esta declaración antes de la aparición de la tercera edición de los *Discursos*. Sentía una violenta repulsión hacia el pietismo y hacia la fé literal que se habían desarrollado en torno de él. No se había figurado que se realizaría así el pensamiento de su juventud respecto á la renovación de la vida religiosa. Tenía intención, primeramente, de hacer reconocer la religión como un aspecto esencial y fundamental de la vida del espíritu. Más tarde pensaba en renovar el protestantismo. Se alegraba de la fundación de la Universidad de

Berlín, porque esperaba poder constituir en ella (*Carta á Brinckmann*, 17 de Diciembre de 1809) «una escuela de teología, capaz de transformar y de rearmar el protestantismo como se debía.» Las ideas fundamentales sobre las cuales debía erigirse esta escuela estaban positivamente emitidas en los *Discursos sobre la religión*. Sin duda alguna no es una prueba que haya creído él mismo no haber cambiado en sus opiniones; un análisis exacto demostrará, sin embargo, que la relación entre sus obras de juventud y su gran obra final de teología es la siguiente: lo que al principio se indicaba á grandes rasgos y bajo forma de retórica, recibió más tarde una ampliación más precisa cuando la teoría del conocimiento y la ética de Schleiermacher estuvieron acabadas (como se ve en sus obras póstumas: *Dialéctica* y *Moral filosófica*) y cuando, después de hacer estudios de teología más penetrantes, hubo adquirido un conocimiento más completo de las formas históricas bajo las cuales el sentimiento religioso se había expresado en el cristianismo. Siempre estuvo convencido de que todos los dogmas se forman por la reflexión sobre experiencias inmediatas del sentimiento. Por el contrario, cuando se propuso redactar su *Dogmática*, no sabía bien dónde se encuentra el límite entre la religión propiamente dicha (que llama en una carta el dogma inmanente, término con el cual probablemente quiere significar las ideas inseparables del sentimiento religioso en su cúspide) y la mitología (que llama el dogma transcendente ó místico). (*Carta á Blanc*, 23 de Marzo de 1818.) Lo que confiere á la filosofía de la religión de Schleiermacher un grande y durable interés, es la manera clara con que concibe las relaciones entre el sentimiento y la idea en el dominio religioso. Las consecuencias de su concepción le debieran alejar, en verdad, de la concepción eclesiástica mucho más de lo que él mismo ha ido. Sin duda alguna, veía claramente que se sentía más en comunión con los otros de lo que los otros se sentían en comunión con él. En una carta que data del fin de su vida (en Reichel, 3 de Abril de 1832), después de haber dicho algu-

nas palabras sobre la resistencia y el desprecio á los cuales estaba expuesto de parte «de los exaltados de ambos partidos», pronuncia estas bellas frases: «Al menos sé armonizarme en silencio con muchos que se creen muy lejos de mí, y esa es una fuerza particular que refresca la vida.» Lo que hay de romántico en Schleiermacher es precisamente que no ve la gran diferencia entre la tésis que considera los dogmas como símbolos de los sentimientos humanos y la que los considera como proclamaciones auténticas de la eterna verdad. Ha dado un gran paso hacia la inteligencia más profunda de los fenómenos religiosos, pero al mismo tiempo ha señalado al sentimiento religioso un puesto muy distinto y una muy diversa significación de la que le atribuye la tradición eclesiástica. Era menester todo lo que había de socrático en su personalidad para poder trabajar al servicio de la Iglesia con el concepto que tenía de la religión. Ya en su juventud se debió defender de la acusación de deslealtad y de tolerancia acomodaticia algo inconveniente. Indicó entonces con altivez que sus aptitudes pudieran abrirle el camino de otra actividad, si no fuese precisamente su deseo y su vocación aplicarlas al oficio de pastor, y declara á propósito de sus relaciones entre su religión y su filosofía: «Estoy convencido de tener realmente la religión que debo proclamar, aun cuando tenga otra filosofía que la mayoría de los que me escuchan. No hay tampoco en mí política indigna, ni *reservatio mentalis*; atribuyo á las palabras absolutamente el sentido que les atribuye el hombre, cuando está en disposición de hacer una meditación religiosa, y no otra significación cualquiera.» (*Extracto de la vida de Schleiermacher*, III, p. 284.) Esta declaración es característica; transporta la diferencia que existe entre las ideas religiosas al dominio filosófico, es decir, teórico, y supone que las ideas religiosas toman positivamente otro sentido cuando el sentimiento está en su paroxismo, que en sus momentos de calma (1). En su paroxis-

(1) Véase la concepción de Fichte mencionada en la nota de la página 187.

mo, el sentimiento se crea sus formas ó percibe las formas transmitidas; se revela como la facultad de crear los dogmas, y es la que Schleiermacher ha querido considerar en este nacimiento verdadero de la religión; las líneas divergentes se cruzan aquí, y encontró igualmente el punto de contacto de su propia línea con muchas otras que iban en una dirección lejana ú opuesta. La vida de Schleiermacher en Berlín, que fué importunada por una resistencia venida del exterior y de arriba, encontraba el más bello ornamento en una vida de familia muy feliz. Después de una corta enfermedad durante la cual conservó hasta los últimos momentos una lucidez y una libertad íntegra de espíritu, murió el 12 de Febrero de 1834.

b) — Dialéctica y Ética.

Podremos formarnos una idea de la armonía que existe para Schleiermacher entre el sentimiento religioso y el pensamiento científico al examinar primeramente hasta qué punto llega por el camino del pensamiento á resultados que permiten al sentimiento religioso manifestarse libremente, y después hasta qué punto llega por el sentimiento religioso á resultados que dejan libre circulación al pensamiento.

En su teoría del conocimiento trata de ocupar un puesto intermedio entre Kant y Schelling. Vea claramente que Schelling traspasó los límites del conocimiento, y en su *Dialéctica* trató de fijar de nuevo estos límites. Por dialéctica entendía la teoría de los principios del arte de filosofar. Es la preparación á la filosofía en cuanto ciencia sistemática. El objeto de la filosofía es encontrar el encadenamiento ínterno de todo saber, y la dialéctica discute precisamente las condiciones de un saber. Son de dos clases: para que haya saber, es preciso que todo pensamiento particular se asocie á los demás pensamientos y que un sér real corresponda al pensamiento particular. Estas dos condiciones son inseparables. Para que el saber sea válido, es menester que á la relación entre nuestros conceptos inferiores y nuestros concep-

tos superiores, correspondan especies inferiores y superiores del sér, de suerte que, como los conceptos superiores contienen la razón de los conceptos inferiores, el sér superior contenga del mismo modo la razón ó la fuerza que se revela en el sér inferior como pluralidad de fenómenos. Por analogía, un encadenamiento real de las cosas existentes, una relación de causalidad, debe corresponder á la trabazón de los conceptos expresados en los juicios. Al afirmar que hay una armonía del saber con el sér, Schleiermacher se distingue de Kant y pasa ligeramente sobre sus escrúpulos críticos, impulsado por la tendencia romántica á embriagarse de la existencia. Por el contrario, recuerda á Kant por su fijación de los límites. La identidad del pensamiento y del sér es para él la presuposición de todo saber; pero es una presuposición que no puede ser por sí misma una ciencia, aunque fuese precisamente la ciencia suprema para los demás románticos. La tentativa llevada á cabo por Schelling para establecer una doctrina de la identidad absoluta no llevaba, según Schleiermacher, sino al establecimiento de esquemas más ó menos felices. Schleiermacher renueva aquí la teoría de las ideas de Kant, definiendo la idea como un concepto problemático, como un concepto que señala el límite del pensamiento, el cual, lejos de traspasarlo, no lo alcanza jamás. En todo nuestro saber hay dos elementos: uno, que es debido á la función orgánica, á la sensibilidad y á la experiencia; el otro, que es debido á la función intelectual, á la facultad de construir y de especular. No se puede prescindir por completo de uno de estos dos elementos. El empirismo tiene razón al decir que el sér de las cosas individuales no desaparece por completo en el concepto, pero no tiene razón al suponer que el sér de las cosas individuales es todo el sér. La especulación tiene razón al decir que todas las particularidades deben tener su causa suprema en el origen de todo sér y de toda ciencia; pero oscila entre el conocimiento y la poesía cuando cree poder derivar todas las cosas de este origen último por el camino de la construcción. La idea de

Dios, unidad del pensamiento y del sér, es la suposición que, consciente ó no, existe en el fondo de todo saber; pero no puede construirse sino como esquema formal. Con ella se combina la idea del mundo, concebido como totalidad del múltiplo. Del mismo modo que la idea de la divinidad es el punto de partida formal (*terminus a quo*); de igual manera la idea del mundo es el término real (*terminus ad quem*), al cual tiende nuestro conocimiento sin alcanzarlo jamás. Porque el punto final no puede convertirse en saber real, de igual modo que el punto de partida. Así todo como saber que poseemos encierra en mutuas relaciones diferentes la construcción y la experiencia de igual naturaleza, todo saber que poseemos está situado en cierto punto intermedio entre el punto de partida y el punto final. Y en eso todo nuestro saber es provisional. El objeto de la crítica científica es aproximar nuestro saber positivo al ideal del saber; es en el terreno teórico lo que es la conciencia en el dominio práctico. Una conclusión absolutamente sistemática es imposible, y especialmente dada la relación indicada entre la especulación y la experiencia, los sistemas de filosofía se proponen un objeto imposible cuando quieren hacer derivar lo finito de lo infinito, y quieren explicar la naturaleza interna del sér infinito. Sólo en el sentimiento religioso se realiza la unidad de los contrarios; la ciencia es incapaz de percibirla, ni en el sentido de principio, ni en el sentido de totalidad. Pero las imágenes por las cuales se expresa este sentimiento se reducen á la imagen científica. Sólo son admisibles las imágenes que expresan á la vez la diferencia entre la idea de Dios y la idea del mundo y la inseparabilidad de estas dos ideas. Las dos ideas son correlativas; no hay Dios sin mundo y no hay mundo sin Dios. El arte filosófico puede tolerar todas las imágenes que no contradicen esta regla. Pero del mismo modo que insinúa que la filosofía especulativa no llega más que á establecer esquemas, así también sostiene que la idea religiosa no llega más que á establecer imágenes. La expresión «persona», por ejemplo, no puede ser, aplicada

á Dios, más que una imagen; lo mismo ocurre con la expresión «fuerza» y así sucesivamente. El ateísmo consiste casi siempre en rechazar el valor de las imágenes y de los antropomorfismos.

La unidad del pensamiento y del sér es la condición de toda ciencia; del mismo modo la unidad de la voluntad y del sér es la condición de toda actividad. El saber sería imposible si el pensamiento y el sér no tuviesen un punto de reunión; de igual modo la actividad sería imposible si la voluntad permaneciese absolutamente extraña y aislada en el mundo. El mundo exterior debe poder aceptar nuestra intervención y tomar la huella ideal de nuestra voluntad. En el fondo de toda conciencia, hay la idea de la unidad y de la voluntad, del sér; idea que no puede diferir de la idea del pensamiento y del sér; pero lo mismo aquélla que ésta no pueden transformarse en conceptos científicos.

Por medio de esta consideración, la dialéctica conduce á la ética. Schleiermacher indica como sigue el puesto que ocupa en el sistema entero de la ciencia. La unidad del pensamiento (ó de la voluntad) y del sér era la condición previa y el fin de todo saber (ó de toda actividad). Uno de estos dos elementos ocupa el puesto principal en cada grado de la existencia que conocemos. La ciencia de la parte de la existencia en que el sér tiene supremacía sobre el pensamiento y la voluntad y la naturaleza sobre la razón, se llama física, la cual se divide, á su vez, en historia de la naturaleza (física empírica) y ciencia de la naturaleza (física racional). La ciencia de la parte de la existencia en que el pensamiento y la voluntad obtienen supremacía sobre el sér y la razón sobre la naturaleza, ó se esfuerzan en obtenerla, se llama ética, que se divide, á su vez, en dos partes: la historia (ética empírica) y la moral (ética racional). Pero todas estas opiniones son relativas. ¡No hay naturaleza sin razón y sin voluntad! La naturaleza es una ética aminorada; nos muestra la voluntad en una serie de grados, bajo una forma inorgánica, en la vida de las plantas y de los animales y en su desarrollo supremo

en el hombre. Sin esta unidad de la naturaleza y de la razón, la ética, propiamente dicha, no sería posible. Es el desarrollo más amplio y más elevado de lo que se manifiesta ya en la naturaleza. (Vid. *Dialéctica*, § 213-214). En este punto, Schleiermacher encontró un suplemento necesario á su doctrina en la filosofía de la naturaleza de Steffens. No podía, como Kant y Fichte, oponer violentamente la ética á la naturaleza. Exigía ya (en su *Crítica de la moral tal como ha sido comprendida hasta ahora*; 1803), que la ética fuese asociada á la ciencia integral, y proponía por modelos á Spinoza y á Platón. Acentúa con vigor por esta razón que no se puede admitir comienzo absoluto en el progreso ético. (*Moral filosófica*, § 103, 124, 325). Se dan siempre un fundamento y una armonía relativa que pueden servir de punto de partida y de punto de enlace. Y de esta manera, la ética entra en relaciones, no sólo con la naturaleza, sino con la historia; todo progreso moral comienza en cierto punto del progreso de la especie. El individuo posee en sus órganos innatos los resultados de las generaciones precedentes. (*Moral filosófica*, § 147-148). Aunque la doctrina evolucionista de Schleiermacher se haya constituido por la vía de la construcción y se haya detenido en los linderos del idealismo, no deja de indicar aquí un punto de vista que ha sido discutido con gran frecuencia en la biología moderna. Sólo que cree que no puede tratarse de una tal organización de la naturaleza de la especie sino en el hombre; las especies animales permanecen estacionarias. La evolución se produce, pues, en la naturaleza, pero no en el sentido real de un tránsito de forma á forma.

La relación que existe entre el progreso moral y la naturaleza es la de una acción recíproca. El proceso ético consiste, ya en una actividad que organiza, inculca y forma, ya en una actividad que simboliza, expresa y caracteriza. En la primera clase de actividad entra la tendencia del hombre á hacerse dueño de la naturaleza. El individuo se apodera de una parte de la naturaleza que trabaja, y de la cual hace así su propiedad, y, colectivamente, los hombres forman una

asociación jurídica que asegura las relaciones. En la actividad de simbolización entran todas las maneras con que el hombre expresa y moldea su vida intelectual, y, por consiguiente, pone en el mundo algo que no tiene valor sino como signo de vida interior. Semejante tendencia se manifiesta bajo una forma individual por la necesidad que siente la religión de encontrar formas poéticas del sentimiento, siendo éste imposible de figurarse. El arte supone la posibilidad de exteriorizar la originalidad del individuo y de producir así un comercio intelectual con otro. El arte es para la religión lo que el lenguaje es para la ciencia (1). He aquí por qué todo individuo debe ser artista en cierto sentido. La forma universal de simbolización es la ciencia que expresa lo que hay de común, de idéntico y, por consiguiente, de metafórico en la vida de la conciencia. Por lo tanto, el progreso íntegro de la civilización entra en el progreso ético, y éste se libra de una manera radical del modo de considerar subjetivo y formal que predominaba en tan alto grado en Kant y en Fichte. En sus *Monólogos*, Schleiermacher estaba aún impaciente por ver que la civilización material (que llamó más tarde la actividad organizadora) desempeñaba un papel tan importante en la vida, y estaba dispuesto á no ver la ética más que en la tendencia á expresar (por simbolización) su personalidad particular. En su concepción posterior trata, sin embargo, de unir las ambas. La tendencia á la simbolización que no reconoce la importancia de puntos de vista naturales la llama ahora parcialidad cínica (*Moral filosófica*, § 209); la

(1) Se ha dicho que para Schleiermacher la religión era una variedad del sentido estético (véase á Alberto Ritschl: *Los discursos de Schleiermacher sobre la religión y sus efectos ulteriores sobre la Iglesia evangélica de Alemania*, pág. 53, compárese 91 y siguientes; Bonn, 1874); debe ser más bien lo contrario; el sentido estético es para Schleiermacher una especie ó una variedad de la tendencia religiosa á expresar las relaciones del sentimiento con la unidad de la vida. Vid. Bender; *La teología de Schleiermacher en sus fundamentos filosóficos*, I, página 163, Nördlingen, 1876-78. Se advierte que la concepción de Bender es la buena, especialmente por la *Moral filosófica*, § 290.

actividad de organización sin el sentido de la simbolización la llama parcialidad económica.

Se comprueba en la ética de Schleiermacher cuán poco penetra en las antinomias y en los conflictos subjetivos. Describe el proceso ético sin detenerse en las crisis. Y, sin embargo, su ética tiene por mérito principal pintar también claramente la significación de la individualidad. Sin duda alguna, hace á Kant y á Fichte esta concesión: la razón es idéntica en todos los hombres; pero agrega que la naturaleza del individuo no está toda en esta parte común. Si la especie se escinde positivamente en una diversidad de individuos, cada individuo no puede adquirir valor moral sino expresando la común naturaleza humana de una manera absolutamente decidida y original. Desde el punto de vista moral, habrá, por esta razón, en la conducta del individuo algo que no puede transferirse á la conducta de los demás ó no puede ser válida para ésta. Si en su acción el individuo no ha hecho concurrir su originalidad plena é íntegra, su acción es imperfecta, no ha sido absolutamente activo. A causa de esta manera individual de obrar, hay puntos sobre los cuales todo el mundo debe ser su propio juez. Pero por ser su propio juez, no se es su propio preceptor (1). El concepto de personalidad no implica solamente que el individuo se separa de otro, sino también que tiene otro á su lado. Ya en los *Monólogos*, Schleiermacher había sentado este principio: «No hay educación sin amor.» A medida que el individuo tiene sentido más claro de su propia originalidad, lo tiene también de la originalidad de otro. El órgano es aquí la imaginación.

(1) *Moral filosófica*, § 343: «Allí donde lo individual es el elemento propiamente creador, moral en las acciones, sólo el sujeto agente puede ser por sí mismo su juez.» Vid. *La moral cristiana*, pág. 65. «Cuando un acto tiene su razón en la individualidad del hombre, ningún otro más que él mismo puede juzgarle. Pero cada cual no es su propio juez sino en este sentido, y no su propio maestro.» Acaso es característico que esta última observación se coloque en la ética «cristiana» y no en la ética «filosófica» de Schleiermacher; pero es exacta aun desde el punto de vista filosófico, y está fundada en toda su doctrina.

Pero á la inversa no se tiene conciencia de su propia originalidad sino en la especie. Más tarde, Schleiermacher insiste igualmente en la división del trabajo, que señala al individuo una profesión determinada conforme á su naturaleza. Hay en eso una advertencia á no considerar su individualidad como completamente acabada, mientras se ha desarrollado en el aislamiento ó en un horizonte estrecho. Schleiermacher había aprendido, por su experiencia personal, á conocer el valor de la individualidad. Era un virtuoso para el descubrimiento y el manejo de las diversas personalidades. Como escribe en una carta (á Enriqueta Hertz, 17 de Diciembre de 1803), no encontró hombre insignificante que no poseyese alguna originalidad y que no representase á la naturaleza humana por alguno de sus aspectos. Y era en su ética un mandato dictado por el deber, que cada cual debía ser original y obrar de una manera original. De este modo se continúa la tendencia individualizadora de la naturaleza.

En una serie de disertaciones académicas (que eran con la *Crítica de la moral tal como ha sido comprendida hasta ahora* todo lo que Schleiermacher ha publicado sobre la ética) ha tratado los conceptos fundamentales éticos del deber, de la virtud y del bien, y ha demostrado que no designan diferentes partes del contenido de la ética, sino diversos aspectos, bajo los cuales se puede considerar un sólo é idéntico contenido. El concepto del bien, que para él es absolutamente lo mismo que el concepto de la íntegra realización del espíritu ó de la razón en la naturaleza (por organización y por simbolización), debe colocarse en la base de los demás, porque sólo de él reciben el deber y la virtud su fundamento real.

c) — Creencia y Ciencia.

La dialéctica y la ética deben demostrar qué alcance pueden tener el pensamiento y la voluntad cuando se desarrollan conforme á sus propias leyes. Como tercer forma capital de la vida del espíritu humano, Schleiermacher presen-

ta la religión, cuyo origen y asiento se encuentran en el sentimiento; y aspira ahora á demostrar que puede desarrollarse con arreglo á sus propias leyes, independientemente de las otras formas y sin intervenir en su desenvolvimiento autónomo; y de tal suerte, no obstante, que sólo en el sentimiento religioso se realizan la armonía y la conciliación plena é íntegra.

En sus *Discursos sobre religión á las personas cultas entre los que la desdeñan*, Schleiermacher se opone, sobre todo, á dos concepciones religiosas: á la que concibe la religión como una doctrina (revelada ó fundada en la razón sola), y á la que concibe la religión como un simple remedio moral. La religión consiste en la conciencia *inmediata* de que toda cosa finita está en lo infinito, y por él, y toda cosa temporal en lo eterno, y por él. Cuando el conocimiento procede de pensamiento en pensamiento, y la voluntad se fija sobre objetos determinados, el sentimiento descansa directamente en sí mismo, superior á toda antinomia. El conocimiento y la acción dependen de talentos particulares; el hombre obra por este lado de una manera unilateral y sobre objetos diferentes de sí mismo. Pero en el sentimiento hay el movimiento delicado, infinito, en que la íntegra individualidad de cada uno puede expansionarse, y la individualidad irradia del infinito mismo. Al describir el sentimiento religioso, importa aprovechar el momento en que la vida interior se hace sentir en su integridad antes de traducirse en pensamiento y en imagen, ó en voluntad y en acción. Ese es el punto en que lo universal y lo individual coinciden, sin que haya entrado ya en vigor la diferencia entre sujeto y objeto. En este sentimiento inmediato, el individuo es dependiente, no dependiente de algo finito contra lo cual sería imposible reaccionar, sino dependiente pura y simplemente. Y este sentimiento puro y simple de dependencia se convierte en conciencia de Dios desde el momento en que la reflexión se despierta y busca una expresión de aquello de que dependemos con todo nuestro sér pasivo y activo, porque «la expresión

Dios debe precisamente especificar el origen de nuestra existencia sensible y espontánea» (*La fe cristiana*, § 4).

Se ha creído encontrar una oposición de principio entre los *Discursos* y la *Dogmática*, en que, en los primeros, la religión se pinta más bien como un sentimiento inmediato de unidad que como el sentimiento de dependencia expresado primeramente en la *Dogmática*; y en que la religión se describe, sobre todo en la primera edición de los *Discursos*, como la consecuencia de la contemplación del universo, mientras que la *Dogmática* establece una diferencia precisa entre Dios y el mundo. Se ha llamado el primer punto de vista, monista, y el segundo, dualista (1). Pero ya los *Dis-*

(1) Erdmann: *Bosquejos de la historia de la filosofía*, II, página 465, 477; Berlín, 1806. Vid. igualmente Ritschl: *Discursos de Schleiermacher sobre la religión*, etc., pág. 59. Bender: *Teología de Schleiermacher*, I, págs. 173-175, ha sostenido una concepción más exacta. Delbrück encontraba la *Dogmática* panteísta é irreconciliable con la 2.^a edición de los *Discursos*: (*Extracto de la vida de Schleiermacher*, II, pág. 366 y siguientes), teniendo así un concepto opuesto al de Erdmann y al de Ritschl. Schleiermacher, en lugar de la expresión «sentimiento», emplea también en la *Dogmática* la expresión «de conciencia inmediata del yo», y la explica él mismo como sigue: «Esta última expresión tiene ventajas porque muchas personas no señalan al sentimiento más que un dominio inferior; pero no se puede emplear conciencia del yo sin esta adición (*inmediata*) á causa de la conciencia reflexiva del yo; por eso es preferible la primera.» (*Moral filosófica*, § 253). Hay una diferencia entre la concepción de la religión en los *Discursos* y la que se encuentra en las obras posteriores, diferencia á la cual se ha concedido muchas veces una gran importancia. En los *Discursos* describe la religión como un sentimiento puramente pasivo, mientras que posteriormente (como Dilthey lo ha hecho ver ya en sermones que datan de la misma época que los *Discursos*) señala con más vigor el carácter práctico de la religión. Creo, sin embargo, que se caracteriza muchas veces algo estrechamente, aún en esto, el punto de vista de los *Discursos*; así puede decirse, por ejemplo, de la exposición, por lo demás excelente, que hace Jodl de la concepción de Schleiermacher en su *Historia de la ética*. Es, en efecto, una doctrina expresa de los *Discursos* que, «para introducir en sí la vida del espíritu universal y para tener religión, el hombre debe previamente haber encontrado la humanidad y no la encuentra más que en el amor y por el amor»; y el progreso de la humanidad no está aún terminado; se comienza continuamente partiendo de puntos individuales múltiples (Segundo Discurso).

discursos describen la relación religiosa como una relación de dependencia, cuando uno se remonta hasta el punto en que la conciencia se forma por primera vez, al momento singular en que no se hace sentir aún diferencia. Lo universal y lo individual coinciden aquí, en la raíz de la conciencia; pero lo individual, que está todavía en formación, debe manifiestamente ser dependiente. Y cuando en los *Discursos* (especialmente en la primera edición) Schleiermacher emplea comúnmente expresiones como universo, él mismo ha declarado en diferentes ocasiones que hace del mundo un todo (*Moral filosófica*, § 287 y nota segunda al segundo *Discurso* en la tercera edición). Cuando en la *Dialéctica* y en la *Dogmática* distingue entre Dios y el mundo, entiende por mundo la totalidad y por Dios la unidad, y establece, como hemos visto, una relación estricta entre estos dos conceptos. Las ideas han evolucionado; pero su sentimiento de haber permanecido el mismo no le ha engañado.

Ahora bien: siendo concebida la religión como lo que suministra el punto de vista más elevado, ó más bien como la disposición fundamental en la participación á la vida humana y á su desarrollo, el sentimiento religioso no es, en manera alguna, un sentimiento pasivo. Cuando Schleiermacher llama á este sentimiento la música de la vida, es porque esta música no debe servir sólo para divertir el alma; debe hacer más viva la afición al trabajo, aun cuando no se propongan directamente deberes, como tampoco exige creencias teóricas definidas. Aquí hay también una diferencia únicamente cuantitativa entre los *Discursos* (1.^a edición) y las obras posteriores. En la *Dogmática* (§ 9) Schleiermacher distingue claramente entre la religiosidad estética cuyo ideal es la belleza del alma y la religiosidad teleológica cuyo estado supremo no es la inmovilidad, sino que trabaja por hacer progresar «el reino de Dios». Esta distinción (así como la distinción de la *Dialéctica* entre Dios y el mundo) es desconocida en los *Discursos* donde el conjunto de las relaciones queda sumido en la vaguedad. Del mismo modo, en la *Dialéctica* da una definición más exacta de las relaciones del sentimiento con los otros aspectos de la vida psíquica que en los *Discursos*. Véase, en particular, el suplemento C., § 51: «El sentimiento parece algunas veces presentarse solo, mientras que el pensamiento y la acción se disipan; pero esa no es más que una apariencia; hay siempre vestigios de voluntad y gérmenes de pensamiento, ó ambos á la vez, aunque en cantidad infinitesimal en apariencia.»

Los *Discursos*, lo mismo que la *Dogmática*, sostienen categóricamente que ningún concepto y ningún principio pertenecen á la esencia verdadera de la religión; son todos derivados; nacen de la reflexión sobre los estados inmediatos de sentimiento. Como hemos visto ya, la palabra Dios designa el origen del sentimiento particular de dependencia. En virtud de la tendencia á expresarse y á comunicarse, se buscan palabras é imágenes para el sentimiento, que es inefable en sí. Si se ve en estas imágenes una verdad literal, se obtiene la mitología. La dogmática tiene por objeto convertir la expresión simbólica del sentimiento en expresiones propiasmente dichas, ó al menos dar á las expresiones simbólicas una limitación determinada. Ningún principio de la dogmática debe derivarse de otro principio; cada principio debe brotar directamente de la experiencia religiosa, después de lo cual solamente puede ponerse en parangón con otros principios. La única prueba de semejantes principios es esta: es menester que los lectores hagan las mismas experiencias que el narrador. Todos los dogmas que no se reducan de esta manera á experiencias inmediatas de sentimiento, Schleiermacher los rechaza por eso mismo, ó á lo sumo declara que son símbolos y no expresiones necesarias de la religiosidad. Así, por ejemplo, las ideas de la personalidad de Dios, de la inmortalidad personal, de la creación de los primeros hombres, del nacimiento del pecado, etc. Niega que la experiencia religiosa pueda llevar á la idea de una interrupción en el encadenamiento de la naturaleza. En todo caso, habría entonces una relación de oposición entre la conciencia de Dios y la conciencia del encadenamiento de la naturaleza; pero, según sostiene Schleiermacher, jamás puede formarse por interés religioso una necesidad de concebir un hecho de tal manera que cesaría, por su dependencia á Dios, de estar sometido al encadenamiento de la naturaleza, supuesto que estas dos relaciones coinciden una con otra. *Mitagro* no es, por esta razón, más que el nombre religioso de un acontecimiento, de una cosa que ha excitado la atención religiosa, y

al cual se concede por eso mismo un valor particular. La revelación no significa una doctrina, sino un acontecimiento de importancia religiosa que no se explica por el encadenamiento histórico. Los cristianos admiten que una revelación semejante se ha producido en Cristo, porque sólo admitiendo que es el modelo sin pecado históricamente aparecido, están en disposición de explicar la conciencia de su liberación, es decir, la experiencia de que lo que intercepta su conciencia de Dios y lo que es la causa de sus sufrimientos, está en lo sucesivo destruido. El sentimiento religioso es en sí un sentimiento de felicidad; pero como se presenta constantemente en la conciencia junto con otros sentimientos que están determinados por la naturaleza del hombre, ser finito y sensible, y como estos sentimientos pueden, ya armonizarse con el sentimiento religioso, ya serle obstáculo, se forma una oposición entre el placer religioso y el sufrimiento religioso. Y el cristiano no puede, en justicia, explicarse la supresión del sufrimiento religioso, que ha aparecido como prototipo en Cristo, cuya pura conciencia de Dios comunica su poder redentor y conciliador al individuo por medio de la comunidad que se coloca frente á la imagen de su personalidad. Hay la misma relación entre la conciencia de la redención y la creencia de que Cristo es el puro modelo, que entre el sentimiento de dependencia y la idea de Dios. En ambos casos, se concluye del efecto á la causa.

Plántese ahora la gran cuestión de saber si se puede probar que hay derecho á sostener semejante razonamiento. No se puede concluir de un puro estado de sentimiento á la causa que lo ha producido sin ayuda de otras experiencias, y Schleiermacher debe desterrar lógicamente otras experiencias semejantes. Que el sentimiento, en razón de su tendencia (en otro tiempo descrita tan excelentemente por Hamel) á expansionarse y á fortificarse, lleva á la formación de ideas de éres ideales, es un hecho psicológico; pero este proceso no lleva más que á símbolos, como Schleiermacher lo reconoce en otros pasajes. Schleiermacher confunde la tenden-

cia del sentimiento al simbolismo con su importancia como hecho que indica la existencia de una causa bien determinada. Como filósofo se adhiere á la simbolización; no podía llegar á ser teólogo eclesiástico sino porque confundía la simbolización con una explicación causal. Y esta confusión le puso en conflicto con su propia filosofía. Su teoría del conocimiento declaraba irrealizable el concepto del ser puro y simple; su teología le obligó, sin embargo, á establecer semejante concepto. Su filosofía de la naturaleza explicaba que es imposible figurarse un comienzo; pero su cristología le obligó á hacer un punto inicial absoluto del advenimiento de Cristo; con Cristo ha aparecido en la historia algo que no puede explicarse por el progreso histórico anterior.

La filosofía de la religión de Schleiermacher es (como la de Hegel) una tentativa de restauración. Lo que le caracteriza bien es que defiende la religión demostrando la importancia que tiene para la vida del espíritu como fuerza capaz de producir la interioridad, lo infinito y la armonía, pero no juzga inversamente la vida del espíritu con arreglo á sus relaciones con la religión concebida como norma suprema. Supone así una medida que difiere de la de la religión. Schleiermacher concluyó su exposición de la dogmática cristiana por una declaración que recuerda las palabras finales de la *Ética* de Spinoza: ninguno de los principios establecidos en su obra pierde su valor, afirma, aun cuando la personalidad no continúe después de la muerte (§ 158). La vida que conocemos y vivimos en el mundo de las experiencias debe, pues, profundizarse y desarrollarse, y á sus exigencias se debe acomodar la pauta suprema. Mientras que las religiones positivas no querían solamente dar al alma la paz y la armonía, sino que representaban el conocimiento y la moral, Schleiermacher sostiene que la religión no tiene para qué penetrar en estos dominios.

Tenía conciencia clara de haber hecho sufrir una modificación esencial al concepto de religión. Ni el protestantismo, ni el cristianismo en general, habían alcanzado, según

él, la forma definitiva. Debe producirse también un progreso continuo en el terreno religioso y el objeto de la libre teología es dirigir esta evolución. Ni la dogmática ni la ética cristianas se datan de una vez, á su juicio. Las obras del Nuevo Testamento no contenían, á su modo de ver, más que la concepción propia de la primera generación. Por lo que se refiere en particular á la ética, es menester que se transforme y desarrolle constantemente, tanto para los motivos como para los resultados. «No hay exposición de la moral que pueda ser idéntica para todas las épocas de la Iglesia Cristiana; cada una de ellas no tiene valor pleno é íntegro más que para cierto periodo.» (*Moral cristiana*, pág. 69; vid. pág. 94 y siguientes.) La Iglesia no ha admitido esta grandiosa concepción. Si Schleiermacher hubiera vivido en nuestros días le hubiera sido mucho más difícil «sentirse en comunión con muchos que se creían muy lejos de él».

La filosofía de la religión de Schleiermacher se distingue de la de Hegel por su psicología más exacta. Es un punto capital que la religión se reduzca al sentimiento, y no al simple pensamiento. Aun cuando los dogmas se resuelvan en simbolismo, subsiste algo: las experiencias de sentimiento que inducen á crear y á admitir los dogmas. El problema es saber si desaparecen ó si subsisten ó si se convierten en otras formas en cuanto se rechaza la verdad objetiva del dogma. Schleiermacher mismo admitía una subsistencia continua: ni la desaparición ni la conversión. En eso estaba equivocado. Pero su concepción era acabada y armoniosa. Conocía una oscilación entre el sentimiento y el conocimiento, pero no comprendía á Jacobi que se quejaba de ser un cristiano por el corazón y un pagano por la razón. Y su inteligencia delicada de la naturaleza y de las condiciones de la vida personal hace de él uno de los espíritus más eminentes del Romanticismo.