

c)—El mundo como voluntad.

Lo que se presenta de esta manera á nuestra conciencia personal, á nuestra experiencia interna como voluntad, se presenta, según Schopenhauer, á nuestra experiencia externa como si fuese nuestro cuerpo material. Tiene eso por inmediatamente evidente. No hay relación de causalidad entre la voluntad y el cuerpo; es una sola y misma cosa que se da á nuestro conocimiento como cuerpo y á nuestra conciencia personal como voluntad. La diferencia proviene de la manera diferente con que percibimos en el exterior y en el interior. Así la actividad de los músculos no es el efecto, sino el fenómeno sensible de la voluntad. La voluntad, en efecto, no es sólo idéntica al cerebro, sino á todo cuerpo, del mismo modo que no es sólo idéntica á la fuerza motora del músculo, sino también á la que forma el músculo con la sangre. Los diversos órganos y las diversas funciones corresponden á las diversas inclinaciones. Schopenhauer da así al concepto de voluntad una nueva extensión más allá del dominio de la vida consciente. Esta es para él idéntica á todo lo que llamamos fuerza de la naturaleza. Las diferentes fuerzas de la naturaleza no son más que las formas particulares de una voluntad que obra en la naturaleza entera. La materia es la forma visible de la voluntad. La diferencia entre fuerza ciega de la naturaleza y acción reflexiva no es más que una diferencia de grado y no se refiere más que á los fenómenos, pero no á la esencia que se revela por éstos. Cuando Schopenhauer reduce de esta manera el concepto de fuerza al concepto de voluntad, en lugar de tomar el camino opuesto (como se suele hacer), es que eso concuerda con su principio; lo que se conoce indirectamente debe reducirse á lo que se conoce directamente. Concibe todas las fuerzas de la naturaleza por analogía con lo que conocemos en nosotros mismos como voluntad. No comprendemos bien lo que se produce en el choque, la atracción, la oscilación de la aguja imantada, el proceso químico, el crecimiento orgánico, si no

concebimos todo eso como las diferentes formas y los diferentes grados de la voluntad. Esto es lo que Schopenhauer trata de demostrar detalladamente en su obra *La voluntad en la naturaleza*.

La adhesión de Schopenhauer á la hipótesis de la identidad se produjo, como muchas de sus opiniones, sin más amplia justificación. No es imposible que haya tomado aquí sus motivos de Fichte, como para toda su teoría de la voluntad. En sus cursos sobre *Los hechos de la conciencia*, que Schopenhauer seguía, Fichte demostraba que el cuerpo es la forma exterior material bajo la cual debe presentarse el yo para poder derribar las barreras materiales, supuesto que la materia no puede ser expulsada del espacio que ocupa sino por otra materia. Fichte buscaba así una justificación; Schopenhauer no da más que una proclamación. Además, Schopenhauer comete una inconsecuencia gravísima al hacer, sin empacho alguno, que el cerebro cree las ideas. En eso se muestra materialista sin escrúpulo, siendo así que, por lo general, abunda en sarcasmos hacia los materialistas. Su punto de vista es el siguiente: la representación del mundo es un producto de la materia (en el cerebro), pero su materia misma (incluso el cerebro) no es más que un fenómeno en la representación sensible, una manifestación de la voluntad, que es la realidad absoluta. La escisión antipsicológica entre representación y voluntad se muestra aquí bajo la forma más constante. La concepción romántica de la existencia que, según su propia declaración, hizo á Schopenhauer formar su sistema, le hizo también pasar de ligero sobre contradicciones evidentes.

La filosofía de la naturaleza de Schopenhauer recuerda la de Schelling. Del mismo modo que este último trata de mostrar una serie ascendente de potencias en la naturaleza, por la cual la materia se eleva hasta el espíritu, Schopenhauer distingue una serie de grados por los cuales la voluntad se eleva de las formas puramente elementales hasta las formas claramente conscientes. Todo abajo es esta acción

puramente mecánica, donde la causa y el efecto no son naturalezas diferentes y donde sus relaciones pueden percibirse inmediatamente. En las fuerzas especiales de la naturaleza (calor, electricidad, etc.), las relaciones son más difíciles de comprender á causa de la heterogeneidad de la causa y del efecto. La relación de causalidad es aún más misteriosa en el dominio orgánico, donde la causa aparece como un excitante, dado que el efecto contenga mucho más que la causa. Por último, la causa se convierte en motivo en los seres conscientes; pero resulta aquí que la observación del *yo* nos revela la naturaleza interna de la relación de causalidad; descubrimos así que ésta es una volición. La voluntad tiende á la objetivación más elevada posible, es decir, á la realización fenomenal y objetiva. Esta aspiración es idéntica á la tendencia á existir. ¡De ahí la riqueza infinita de las formas y de los grados en la naturaleza! Todo grado alcanza un límite que es menester superar. La unidad y el parentesco interior de la naturaleza se comprenden por la sola idéntica voluntad que se manifiesta en todas las cosas; su diversidad y su variedad se comprenden porque la tendencia á existir no se deja detener en ningún grado por ninguna forma. Y una forma se opone á otra; de ahí el combate que se libra en la naturaleza, especialmente en los dominios del reino vegetal y animal. La actividad incesante de la voluntad se expresa también por el movimiento de los cuerpos celestes en el espacio, movimiento que no tiene pausa ni fin. Pero en el mundo de los seres vivientes es donde «la desunión inherente á la voluntad» se manifiesta más distintamente. (*El mundo como voluntad y como representación*, I, § 27.) Todo aspira á la existencia, si es posible á la existencia orgánica, y después de nuevo á la forma de vida más elevada posible, y en el curso de esta aspiración nace la lucha y [la destrucción recíproca. Los hombres y los animales se devoran entre sí y devoran á las plantas, que consumen á su vez aire, agua y otras materias. Por donde quiere es «un estruendo y una confusión»; de ahí la ruina, la

angustia y los sufrimientos. Esto es lo que Schopenhauer ilustra más detalladamente, con imágenes tomadas á la vida de la naturaleza, que su mucha lectura le suministraba.

Ahora bien; durante esta lucha por la conservación personal nace, entre otras cosas, la conciencia. Esta no es al principio más que un medio de conservación personal; ofrece, en efecto, la ventaja de que el movimiento puede ser provocado antes de la aparición de la excitación por medio del motivo que la precede. De una vez se forma entonces el mundo como representación. La voluntad de vivir permanece activa, sin embargo, por las representaciones y sus productos. Si nos representamos la vida como un bien y aspiramos por esta razón á conservarla y á desarrollarla, eso se debe á una influencia inconsciente de la voluntad universal sobre nuestras representaciones. Nos deslumbra con bienes y deseos continuamente nuevas esperanzas para poder aferrarse á la existencia por otros medios. Nosotros mismos formamos cuerpo con esta voluntad de vivir; por eso debemos vivir, y como hemos de vivir, creemos que la vida es buena. Somos empujados por detrás cuando creemos maniobrar para llegar á fines libremente escogidos. Eso es evidente, no solamente de la conservación personal del individuo, sino también de la conservación de la especie por la reproducción. El individuo siente aquí el instinto más violento, y cuando lo satisface, experimenta el placer supremo; y, sin embargo, no es en eso más que el instrumento de la voluntad que aspira á perpetuarse en la especie. Aun en la elección individual que guía sus relaciones sexuales, es impulsado, á pesar suyo, hacia el individuo que con él puede proporcionar la mejor descendencia al mundo. En el fondo de todo hay la tendencia ciega y universal á existir.

Mientras que el optimista se deja ofuscar ciegamente por este obscuro impostor, el pensador pesimista descubre la ilusión y descubre que la vida es un negocio en el cual no se gana nada. Para probarlo, Schopenhauer apela á la experiencia, que muestra el sufrimiento y la nada de la vida. Pero

una prueba empírica no puede ir hasta el fondo de las cosas. Por eso (véase *El mundo como voluntad y como representación*, I, §§ 58-79 y II, caps. XXVIII y XLVI) la reflexión *a priori*, que se apoya precisamente sobre la naturaleza del sentimiento ó de la voluntad, es el argumento perentorio. Sólo los sentimientos de dolor son positivos; en ellos se agitan la necesidad perpetua y el ardor constante, que conservan la vida y la impulsan hacia adelante. El sentimiento de placer nace cada vez que la satisfacción de esa necesidad ocasiona un amortiguamiento pasajero del fuego interior; pero su naturaleza es negativa, porque no hace más que suplir una falta. Sólo por medio de una ilusión nos aparece como estado positivo (1). Así, pues, los sentimientos de dolor son generalmente los más fuertes. Notamos el dolor, pero no notamos la ausencia de dolor; el disgusto, pero no la ausencia de cuidado; el temor, pero no la seguridad. El bienestar es un estado absolutamente negativo. No notamos la salud, la juventud y la libertad (los mayores bienes) hasta que han pasado. Y al embotarse el goce, la costumbre crea la posibilidad de nuevos sufrimientos cuando la cosa acostumbrada cesa. La multitud no observa la miseria que hay en el fondo de todo eso. Los genios la descubren más fácilmente, porque las fuerzas intelectuales se dejan sentir con más vigor en ellos y sus deseos son más vivos; la resistencia y la decepción se sienten por eso tanto más violentamente. Todo este resultado concuerda muy bien con la hipótesis propuesta más arriba: que el principio de razón no es válido para la voluntad universal. Esta última, práctica lo mismo que teóricamente, es un problema, un principio irracional, una cosa que no puede comprenderse y que tampoco debe ser comprendida.

Como se ve, Schopenhauer llega á un resultado muy distinto del de Schelling en su filosofía de la naturaleza. A través de los diferentes grados de la naturaleza, la tensión se

(1) Véase sobre esta teoría psicológica mi *Psicología*, vol. I, edic. 6.^a—(Hay traducción en la *Biblioteca Científico-Filosófica*.)

hace cada vez más fuerte, hasta que aparece finalmente como la luz de la conciencia y reviste así su forma más aguda. Su concepto de la naturaleza tiene un carácter más realista que el de Schelling (1). Esto es lo que se manifiesta igualmente en la diferencia que establece entre la etiología de la naturaleza ó la demostración de las fuerzas activas y de las causas, y la filosofía de la naturaleza ó la explicación del ser absoluto que se manifiesta en estas fuerzas. ¡Ojalá hubiera podido atenderse á esta distinción! Pero ella no le impide declararse con salidas contra la concepción mecanicista de la naturaleza, que, sin embargo, hubiera debido lógicamente dejar lugar á su desarrollo independiente, para tentar después su explicación metafísica. Y eso proviene de que, lo mismo que los demás filósofos románticos, no admite un desenvolvimiento real de la naturaleza, progresando paso á paso en el tiempo. Sin duda alguna, indica la influencia de la necesidad y de la costumbre sobre el desarrollo de los órganos; pero juzga, no obstante, que es un error de Lamarck crear en una evolución histórica de las especies inferiores hacia las especies superiores. Schopenhauer considera las diferentes formas de la naturaleza y los grados de la voluntad universal, sin manifestaciones de las radiaciones de la voluntad universal, sin embargo, por su «voluntad de vivir» y por la gran importancia que haya, con todo, encadenamiento real entre ellas. Y, sin embargo, que concede á la renovación y á los conflictos de la naturaleza, se revela como un precursor de la teoría de la evolución bajo la forma que Darwin le dió más tarde. Ve bien la causa eficiente que alega Darwin, aun cuando no con venga en que esta causa pueda producir variedades en las especies de la naturaleza. Tales variedades son para él como

(1) En lo que concierne al concepto de la vida orgánica, Schopenhauer sufre vigorosamente en su filosofía de la naturaleza la influencia de los sabios franceses Cabanis, Bichat y Lamarck. Véase un interesante artículo de Paul Janet: *Schopenhauer y la psicología francesa*. (*Revue des Deux Mondes*, 1880.)

Las ideas de Platón, las formas eternas de las manifestaciones de la voluntad indomable: no tienen origen.

Por su interpretación pesimista, más aún que por su tendencia realista, aparece como la antítesis de Schelling. Su concepto personal de la vida se refleja claramente en su cosmología; su sutil facultad de observación y su profunda indignación dan á sus exposiciones un carácter en extremo acentuado mientras se mueven en el terreno de la vida humana. Es por su filosofía de la vida por lo que obró especialmente sobre el gran público.

d) **Liberación por la contemplación estética.**

La dificultad está planteada; se trata de saber si puede resolverse. Lo que caracteriza los procedimientos que da Schopenhauer para resolverla, es que se dirigen exclusivamente al individuo. La historia no es para él más que un juego de azar, como las flores de hielo sobre las vidrieras de las ventanas ó las figuras de un kaledoscopio, y no cree en un desarrollo progresivo por la especie que eliminase el mal. La voluntad es en todos los grados la misma por diferente que sea el conocimiento. Es un gran enigma psicológico saber cómo puede ocurrir eso. El conocimiento no es al principio más que un medio al servicio de la voluntad; pero, por bueno que pueda ser ese medio, no tiene influencia recíproca sobre la voluntad misma. Al contrario, puede ocurrir en ciertos casos que el conocimiento se liberte por completo del servicio de la voluntad; por este medio queda entonces abolida la individualidad del hombre y se absorbe por completo en una contemplación desinteresada. Así, por ejemplo, cuando uno «se pierde» en la contemplación de una obra de arte. Esta liberación en que la voluntad desaparece y en que reina la contemplación pura, no puede explicarse sino por una horadación súbita de la facultad de intuición. Se guarda entonces una actitud absolutamente contemplativa enfrente del mundo; y eso no puede ocurrir si no se olvida que se forma parte de él; con la voluntad desaparece también el su-

frimiento. Eso no es posible sino por el arte. La ciencia avanza siempre en la serie de razones y la voluntad aspira sin cesar á ir hacia adelante. El arte llega siempre al fin; representa las cosas en su reposo eterno «bajo el aspecto de la eternidad». Schopenhauer adora en particular el arte holandés por la calma y la negación de la voluntad que se manifiestan en él y que son necesarias para permitir una intuición tan objetiva. Pero el arte soberano es para él la música que representa la voluntad, la voluntad universal en una curva ascendente y descendente, bajo sus formas elementales y bajo sus formas complicadas, y que nos da su historia secreta, sus obstáculos, sus combates y sus torturas. ¡Somos, en efecto, nosotros mismos la cuerda tendida, rota y temblorosa! Pero nosotro mismos una aplicación intensa del espíritu para mantener el comercio estético con la existencia, y pocas personas poseen la energía suficiente. La voluntad, con su deseo y su miseria, que no se detienen jamás, impulsa á cada momento hacia adelante. Los hombres de genio están dotados, sobre todo en alto grado, de la facultad de gozar de la imagen de lo que se evita en la realidad escueta.

La oposición señalada por Kant y Schiller entre el arte y la vida es llevada al extremo por Schopenhauer. No ve la profundización simpática del sujeto que supone á su vez que atribuímos valor al objeto. El valor artístico acabaría por desaparecer si no hubiese absolutamente ningún valor de la vida. Se podría decir con una variante de la máxima de Goethe: «si quieres regocijarte del valor del arte, es menester que concedas valor á la vida». Además, es evidente que á Schopenhauer le es menester forzosamente una voluntad precisamente para librarse de la *voluntad*, porque (como dice con razón) se necesita una gran tensión del espíritu para perseverar en la contemplación artística. Schopenhauer no encuentra terminos para expresar la energía con que se mantiene un fin ideal, puesto que niega que la «voluntad» elemental «de vivir» pueda sufrir una metamorfosis. Por esta razón ne-

cesita llevar á cabo, una vez más, una de estas transiciones precipitadas en que tanto abunda su sistema.

e)—**Libерación práctica.**

Aun en los hombres de genio, la liberación estética no es más que momentánea; jamás es completa. El arte no procura apaciguamiento perfecto, reposo definitivo; no suministra más que un consuelo pasajero. La voluntad universal que se deja sentir tan poderosamente en nosotros, como si fuésemos cada uno en particular el todo, nos induce al mismo tiempo á cometer usurpaciones unos contra otros. La fuerza aterrizante del Estado atenúa, sin dudar, la injusticia. Pero no podemos decir que hemos triunfado del egoísmo, sino cuando recordamos que en cada uno de nosotros se agita un sólo é idéntico sér, de suerte que el verdugo, en su fondo más íntimo, es semejante al condenado, aunque, en su ilusión, se crea un sér muy distinto de su víctima. Los verdaderos escrupulos de conciencia y la verdadera virtud, nacen del sentimiento de que la individualidad es una ilusión. La filantropía supone, especialmente, el conocimiento de la unidad de todos los hombres. Como, según la psicología de Schopenhauer, todo placer supone la supresión de un dolor, el amor no puede aspirar más que al alivio, y por eso se manifiesta como la piedad. En la piedad, Schopenhauer ve «el fenómeno ético primordial», y es inexplicable, según él, si no se supone como razón última la identidad de todos los hombres.

Pero el estado de absoluto reposo no lo consiguen sino los que niegan, en absoluto, su voluntad de vivir en una completa resignación. Sólo los grandes ascetas y los santos llegan á aniquilar en sí toda voluntad de vivir. El ascetismo no es entonces la mortificación con la mira de lograr la felicidad en la vida futura; es la consecuencia involuntaria de la desaparición de la tendencia á conservar el yo, á perpetuar su existencia y la de la especie. Se encuentran ejemplos en el budismo y en el cristianismo primitivo. Quien ha penetrado el tormento de la existencia y la ilusión de la individualiza-

ción, no tiene ya motivos, sino solamente «quietivos» (1). Así se cae en el Nirwana; en un estado que parece ser la nada para aquellos cuya realidad suprema es el mundo sensible. El filósofo ve, en esta agonía involuntaria, la forma suprema de liberación. Pero no es necesario que el filósofo sea un santo, como tampoco es necesario que el santo sea un filósofo. El filósofo no tiene más que exponer su concepción del mundo en conceptos claros y distintos, y encuentra entonces, en el ideal del asceta, el ideal supremo, aunque personalmente siga acaso otros caminos.

Aquí también (como para la liberación estética), Schopenhauer omite explicar de dónde viene la energía, la *voluntad* que puede despojarnos de la «voluntad de vivir». Este acto implícito, necesariamente, una voluntad que estorba, y en el asceta más decididamente aún que en el hombre de genio. Además, esta ruptura con la voluntad no puede producirse sin una ruptura con las formas de expresión de la voluntad, que debieran ser, sin embargo, sometidas á la ley de la causalidad. Peca ya contra su propia teoría del conocimiento, presentando la piedad como un fenómeno psicológicamente incomprensible. En muchos puntos (además de los puntos nombrados, lo mismo que en su explicación de los fenómenos espiritistas, que le ocuparon mucho durante sus últimos años) hace romper la trama de los fenómenos por «la cosa en sí», lo cual contradice por completo al espíritu de la filosofía crítica. Hecha abstracción total de eso, Schopenhauer choca con la grave dificultad con que tropieza cada vez que intenta derivar todas las cosas de un principio único, y que consiste en

(1) Aunque el neologismo choque á los que consideraran el lenguaje como un organismo nombrando y antievolutivo, no puede ser más legítimo y correspondiente á todas las reglas etimológicas. Como de *motus*, *us* (movimiento) se forma *motus* (ó mejor de *mones*, *es*, *ere*) así de *quies*, *etis* (reposo) ó mejor de *quies*, *es*, *ere* se forma *quietus*. Lo que pasa es que en estas cuestiones de idioma lo que no nos suena, nos parece ilógico.—(Nota del traductor.)

saber cómo la oposición y la discordia (la desunión inherente á la voluntad) pueden producirse en la sola y única voluntad universal, y además cómo es posible explicar las diversidades del mundo fenomenal por el principio único, activo en todas las cosas. Tal era el problema de que Böhme se ocupaba sin cesar en sus meditaciones religiosas; el problema que Tschirnhausen sometía á Spinoza y Eschenmayer á Schelling. Frauenstädt, uno de los discípulos de Schopenhauer, hizo una objeción semejante á su maestro. Las respuestas de Schopenhauer (en las cartas del otoño de 1853) se limitan á sostener que las diversidades *deben* tener su razón en la cosa en sí, pero no dicen de qué manera (1).

El pesimismo radical de Schopenhauer es un fenómeno que tiene gran importancia para la historia de la civilización. Poco importa de qué manera trata de fundamentarlo. Ni sus pruebas empíricas, ni sus tentativas de deducción psicológica, tienen la solidez necesaria para fundar el pesimismo absoluto. Mas, por otra parte, sería injusto no ver en él más que el simple producto de su temperamento particular. Cada individualidad considerable es para la especie humana un punto de vista desde donde se distinguen posibilidades y aspectos de la existencia que sin eso no se hubieran formado. Y la energía y la libertad de espíritu con las cuales Schopenhauer pone en claro las antinomias y los malos lados de la naturaleza y de la civilización, han hecho que el problema de la estimación de los valores haya entrado en una fase completamente nueva. Será más difícil ahora tergiversar los hechos y embotar los problemas en este punto. Esto tiene una gran importancia teórica y práctica. Y este resul-

(1) Vid. Lindner y Frauenstädt: *Arturo Schopenhauer; de él, sobre él*, págs. 592 y siguientes; Berlín, 1863. Frauenstädt seguramente tiene razón cuando sostiene (*Obra citada*, pág. 434 y siguientes) que en la 1.^a edición de su obra capital, Schopenhauer exhibía una concepción más subjetiva que en lo sucesivo. Schopenhauer se inclinaba primeramente á no considerar las diversidades más que como fenomenales, pero más tarde admite (especialmente en los *Parerga und Paralipomena*) que las diversidades individuales tienen su razón en la cosa en sí.

tado adquirido no está quebrantado por la tentativa muy romántica de Schopenhauer, para extender su propio sentimiento de la vida á toda la existencia. Mientras sus antagonistas en la teoría romántica de la evolución se esforzaban por retirar su personalidad al segundo término, á fin de permitir al contenido de sus pensamientos desarrollarse conforme á sus propias leyes, la filosofía de Schopenhauer tiene un carácter más individualista. Así pasa bruscamente de una salida ó otra allí donde importaría hacer una transición entre las ideas que tienen cada una de por sí un valor en su filosofía individual de la vida, aunque no pueda demostrar su encadenamiento objetivo realmente fundado. Afortunadamente, ha suministrado él mismo correctivos por su propia teoría del conocimiento, que renueva las investigaciones de Kant. Ofrece, como Schleiermacher, un interesante ejemplo de la manera con que la filosofía crítica puede aliarse á una concepción claramente individual de la vida. Por sus mismas personalidades, estos hombres ilustran el gran problema de las relaciones del pensamiento y de la vida, aun cuando su solución no deba ser definitiva.

A) — **Corriente subterránea de la filosofía crítica durante el período romántico.**

Schleiermacher y Schopenhauer atestiguan en alto grado que las construcciones de Fichte, de Schelling y de Hegel no habían observado todos los aspectos del pensamiento de Kant. La concepción de Kant no estaba pasada de moda, y todo el que no confunde la historia del pensamiento filosófico real con la historia de corrientes de ideas superficiales, verá que Kant ha tenido siempre, en medio de la soberanía aparente de la especulación romántica, un círculo de sucesores fieles é inteligentes. Hubo una corriente subterránea perpetua que, sin duda alguna, antes de recibir los auxilios de la ciencia de la naturaleza y de la crítica histórica, no podía luchar con la corriente especulativa superior, pero que no por eso deja de tener su importancia para la historia de la

filosofía á causa de sus resultados para la misma investigación filosófica. Además, atestigua que la continuidad de la historia del pensamiento no fué interrumpida por las aventureras construcciones de los filósofos especulativos. Debe citarse aquí en primer lugar, toda una serie de hombres que no tuvieron la pretensión de ser filósofos de profesión, pero cuyo concepto de la vida había sido determinada por la filosofía de Kant y que conservaron fielmente este concepto en el curso de su actividad en esferas más ó menos extensas. Formáronse en muchos países de Alemania asociaciones de hombres de edades y de condiciones muy diferentes para estudiar en común á Kant, y había muchos individuos, algunos de los cuales eran los hombres más excelentes de la época, que estaban en condiciones de conservar lo esencial de las ideas del maestro aun desdeñando las formas accesorias de que las había revestido. Es de notar que en el grupo de hombres á los cuales debe Alemania su renacimiento intelectual y político después de las derrotas de principios del siglo XIX, se encontraba cierto número de antiguos discípulos de Kant. Además de Schleiermacher y Fichte, debemos citar aquí á Guillermo de Humboldt, que organizó la enseñanza en Prusia, y á Teodoro de Schön, que llevó á efecto la supresión de la esclavitud. En Dinamarca se puede nombrar á Ersted, el gran juriscónsulto, que fué un ardiente kantiano en su juventud, y que declaraba en su vejez avanzada que la influencia ejercida sobre él por la ética de Kant no había desaparecido jamás. Ersted dice á este propósito: «Con ocasión de su jubileo, cuando sus conciudadanos le ofrecieron un magnífico y apasionado homenaje, como al hombre de Estado que había tomado una parte preponderante en el renacimiento de Prusia y que había permanecido constantemente fiel al espíritu de que había surgido, el ministro de Estado, Schön, protestó de que si había hecho algo útil por su patria, lo debía á la manera de pensar que su gran maestro Kant le había inculcado, y que debía, por esta razón, remitir las alabanzas que se le habían dirigido al ma-

nantial del cual no era el mismo más que un pequeño arroyuelo. Sin hacer, por lo demás, comparación alguna, yo me siento sobrecogido de un sentimiento análogo cuando reflexiono en lo que Kant ha sido para mí y para muchos otros hombres de mi país.» No fué solamente la influencia de Kant como moralista la que se conservó á pesar del predominio de la corriente romántica. El riguroso método de justificación que había propuesto y la inteligencia crítica de los límites del conocimiento que había adquirido, hicieron que muchos de sus discípulos considerasen con cólera y con desprecio el giro especulativo que tomó la filosofía en sus más eminentes sucesores. Esto se advierte de una manera en extremo clara é interesante en el ardiente kantiano Juan Benjamín Erhard, un médico cuya autobiografía y correspondencia ha publicado Varnhogen de Ense. Declara en una carta del 19 de Mayo de 1794 (sobre Fichte): «La filosofía que parte de un solo principio y tiene la pretensión de derivarlo todo de él, no será jamás más que un alarde de fuerza sofística; solo es verdadera la filosofía que se eleva hasta el principio supremo, y representa todo lo demás en perfecta armonía con él... La filosofía de Kant no es aún del todo dominante entre sus discípulos, porque quieren presentar la razón como *constitutiva*... Ya he escrito en otro tiempo á Reinhold á este propósito, y le he probado que no puede haber teoría, sino solamente un análisis de la facultad de representación.» Erhard demuestra además que todos nuestros juicios se forman por medio del análisis. Eso es cierto de las ciencias empíricas é igualmente de la filosofía; «porque en ella obtenemos todo nuestro conocimiento *mediante el análisis de los conceptos formados por nosotros sin reflexión*; cuando no se tiene en cuenta nada de eso, se construye un sistema de los conceptos primitivos, en lugar de conocer la realidad.» De los escrúpulos que aquí manifiesta Erhard participaban muchos de sus amigos, así como también Schiller, según se ha indicado. Anselmo Feuerbach, el célebre juriscónsulto, declara igualmente en una carta: quien se ha nutrido del espí-

ritu de Kant y sabe que no es hacer filosofía jugar con conceptos vacíos, no puede participar del entusiasmo con que la mayoría acogen la filosofía nueva (*Obras póstumas, concernientes á su biografía*, 2.^a edición, I, pág. 51). Y Guillermo de Humboldt sentía, precisamente en el momento en que Hegel estaba en el apogeo de su gloria, la necesidad de dar una semblanza de Kant, impregnada de una profunda admiración. Le ensalza por haber dado en su obra crítica la verdadera base del análisis filosófico; por haber aliado una dialéctica acaso sin rival al sentido de la verdad, que sólo se obtiene por este medio; por haber enseñado más bien á filosofar que la filosofía y por haber estimulado las investigaciones más bien que comunicado los resultados. (*Schiller y la evolución de su espíritu; Introducción á la Correspondencia entre Schiller y Guillermo de Humboldt*, páginas 45-49; Stuttgart y Tubinga, 1830.)

Mientras que Erhard manifestaba sus escrúpulos sobre el carácter constructivo de la filosofía, dos oyentes de Fichte redactaban en Jena críticas sobre la *Doctrina de la ciencia*, que llegaron á ser para ellos la introducción á un largo trabajo de pensamiento. Fries y Herbart se propusieron ambos continuar trabajando con el espíritu de Kant, no pudiendo ver el buen camino por el cual Fichte pretendía continuar la filosofía kantiana. Cada uno á su manera trata de desenvolver el principio psicológico sobre el cual se basaba en realidad la filosofía de Kant, aunque no haya querido confesarlo sino á duras penas. Así que tienen una gran importancia para la historia de la psicología. Afirman el derecho y la significación de la psicología empírica contra las construcciones especulativas. La tendencia imparcial de su espíritu y su vigorosa penetración de la ciencia de la naturaleza hacen de ellos en muchos sentidos los representantes de un orden de pensamientos que no se data por lo general del período del romanticismo. Más tarde vino á asociarse á ellos Beneke, cuyos méritos se manifiestan igualmente en el dominio de la psicología. Si estos tres espíritus no pudieron hacer

más que mantener y continuar una corriente inferior, sin romper con la corriente superior, débese á la modestia y á la reserva de su naturaleza. Su dominio era la experiencia y la crítica, y no el mundo de las ideas deslumbradoras y de las perspectivas brillantes. Sin embargo, su obra modesta ha dado sus frutos.

a) — **Jacobo-Federico Fries.**

Fries, como Schleiermacher, ha salido de la comunidad de los hermanos moravios, que también ha impreso á su vida moral su sello distintivo; atribuye una gran importancia al sentimiento como fundamento de la creencia y al sentimiento, y además (por un efecto natural de contraste) hace la crítica de la influencia que puede tener el sentimiento para hacer dogmático el conocimiento y para paralizar la voluntad. Igual que Schleiermacher, salió por su pensamiento independiente de la coacción confesional que reinaba en el establecimiento de Niesky, donde entró en 1792, á la edad de diez y nueve años. Así como él mismo ha declarado (en notas que Beneke ha utilizado en *Jacobo-Federico Fries; Exposición conforme á sus manuscritos póstumos*, Leipzig, 1867), su experiencia personal y el estudio de la psicología le apartaron de la fe positiva. En vano se había esforzado y había luchado por hacer brotar de su seno el estado de recogimiento indispensable durante las numerosas horas de silencio pasadas entre los hermanos moravios; reconoció entonces que había querido elevar su propio sentimiento natural á una altura afectada. Al mismo tiempo, el dogma de la gracia hacia nacer en él escrúpulos morales. Pero la vida religiosa no perdió por eso su importancia. Como Schleiermacher, encontraba un valor simbólico á las ideas religiosas, y, á pesar de toda su negación dogmática, él sentía afinidades de espíritu con la comunidad de los hermanos, y mantuvo toda su vida íntimas relaciones de amistad con muchos de sus miembros. Lo que decidió de su evolución filosófica, es que, ya en el colegio de los hermanos moravios, fué inicia-

do en la filosofía de Kant, que se exponía á los discípulos, especialmente bajo la forma que Reinhold le había dado. Sólo á hurtadillas pudo leer Fries las propias obras de Kant, y se interesaba, en particular, en ver por qué camino había llegado Kant á sus resultados. El análisis psicológico, al cual concedía Kant tal importancia en sus obras de juventud, y que en su *Crítica de la razón pura* lleva por nombre la deducción subjetiva, pero que desterró cada vez más, llegó á ser á los ojos de Fries la cosa capital. Pero ya Fries encontraba que Kant no establecía bien el fundamento psicológico de la teoría del conocimiento, y resolvió consagrar su vida al establecimiento de esta base. Al salir del colegio de los hermanos moravios estudió en Leipzig, donde Plattner, el psicólogo, ejerció una influencia muy sensible y muy durable sobre sus ideas; luego en Jena, donde Fichte estaba precisamente en el apogeo de su vigor y de su renombre. La doctrina de la ciencia de Fichte no le satisfacía del todo. Encontraba que sus primeras exigencias de método científico no quedaban satisfechas con esta tentativa llevada á cabo para establecer un único principio supremo y para partir de este principio. En primer lugar, la descripción psicológica; luego el análisis y la abstracción (y entonces solamente, si es posible, una construcción que no pueda jamás ser, sin embargo, más que hipotética); tales eran los principios que Fries había adquirido ya, en parte por su propio pensamiento, en parte por su estudio aplicado de las matemáticas y de la ciencia de la naturaleza, que había comenzado en Niesky y continuado en Jena. Ya, antes de venir á Jena, había escrito una serie de disertaciones, donde demostraba la importancia de la psicología empírica para los problemas filosóficos. Las objeciones, que se debían elevar, según él, contra la filosofía especulativa, y que fueron suscitadas en él por las lecciones de Fichte, las notó y sirvieron más tarde de base á la redacción de la obra polémica: *Reinhold, Fichte y Schelling* (1803, reeditada en 1824 bajo el título: *Escritos polémicos*, I). Este libro hizo al principio célebre su

nombre, y ofrece aún un gran interés á causa de la característica que da del verdadero método filosófico. Pasó algunos años como preceptor en Suiza, donde continuó sus estudios de filosofía y de historia de la naturaleza. Luego enseñó en Jena, haciendo oposición á la filosofía especulativa que reinaba en este hogar del romanticismo. Profesor en Heidelberg, publicó: *Ciencia, creencia y presentimiento* (1805), exposición popular á sus ideas sobre la teoría del conocimiento y la filosofía de la religión; luego su obra principal: *Nueva crítica de la razón* (1806-7), donde reproducía el pensamiento de Kant, tratando de corregirlo y de llevarlo más lejos. Además de Kant, Jacobi tuvo también influencia sobre él; el relieve que daba á la conciencia inmediata y al sentimiento, concordaban con su convicción de la importancia fundamental de la experiencia psicológica. Pero mientras que Kant quería, según Fries, probar demasiado, y era inducido por esta razón á un nuevo dogmatismo, Jacobi quería probar demasiado poco, y quedaba por esa razón fuera de la filosofía. En una obra de polémica (contra Schelling): *De la filosofía, del género y del arte alemanes* (1812), Fries ha desarrollado más ampliamente sus relaciones con Kant, Jacobi y la filosofía romántica. Durante toda la última parte de su vida (1816-1843), Fries fué profesor en Jena. En razón de sus opiniones liberales en política, que había desarrollado en novelas y en libelos, tenía un agrado particular en volver al ducado de Carlos-Augusto, porque este país era el único en que se habían cumplido las promesas, dadas por los príncipes después de la guerra de la independencia, de introducir una constitución representativa. Como discípulo de Kant, Fries concedía en su ética una gran importancia al sentimiento de la dignidad personal, demostrando que una energía tan impersonal no puede florecer más que en una vida pública penetrada de las ideas de honor y de justicia; dice en su *Ética*, publicada en 1818 (pág. 377): «Trabajar así en los intereses privados de los individuos ó de ciertas clases, es la vergüenza de los pueblos; la verdadera libertad de los ciudadanos