

clinaciones de un hombre aislado, ó entre las voluntades de diferentes hombres. Los juicios especialmente éticos se distinguen de los juicios estéticos en general en que versan sobre algo que puede poseer una cosa de valor, pero que funda también el valor absoluto de la misma persona.

Es tan importante depurar los conceptos de estimación, y, sobre todo, los conceptos éticos, como someter los conceptos de la experiencia á una crítica de comprobación. Muchas veces enunciamos juicios sobre la estimación de los valores sin darnos cuenta, y, por esta razón, fácilmente pueden deslizarse falsas ideas accesorias; otros motivos que los motivos puramente éticos, pueden ponerse en movimiento y mezclarse á éstos. Importa, pues, desprender las relaciones fundamentales simples sobre las cuales versa la estimación, para descubrir por qué ideas prácticas estamos guiados. Una idea práctica es un modelo que se pone involuntariamente ante nosotros en el momento de nuestro juicio, cuando juzgamos claramente la relación de armonía ó de desacuerdo entre la convicción y la acción de un hombre, ó entre los esfuerzos de muchos hombres en sus relaciones recíprocas. Puede haber desacuerdo entre lo que un hombre tiene por justo, y la dirección de su voluntad real; desaprobamos tal relación como repugnante á la *idea de la libertad interior*. Ó bien la energía con la cual trata de realizar su convicción, puede ser demasiado débil y la convicción ser demasiado exigua; desaprobamos tal relación en virtud de la *idea de la perfección*. De manera análoga se manifiestan las *ideas del derecho, de la equidad y de la benevolencia* en nuestros juicios concernientes á la relación entre las distintas voluntades personales. Pero estos juicios no son seguros y universales si las relaciones no se presentan puras y claras, y si los intereses incompetentes se dejan á un lado. Es menester un desenvolvimiento individual, tanto como un progreso social, antes de que el hombre alcance el punto de vista con arreglo al cual las ideas prácticas determinan la estimación de los valores. Se trata para eso de asociar á estas ideas grupos de ideas suficiente-

mente fuertes para que puedan llegar á ser una potencia en el alma. Si Kant ha podido pronunciar su imperativo categórico, esto es un testimonio de exposición interior. Sin embargo, se equivocaba al sostener que las ideas prácticas se anuncian siempre por una coacción violenta. Quien pueda formar las ideas prácticas y conservarlas vivientes en sí, aprenderá cuán dulce puede ser su dominio.

Herbart sufrió en su ética la influencia de los moralistas ingleses del siglo XVIII, sobre todo quizás la de Adán Smith, cuyo «espectador imparcial» hace precisamente estimaciones de valores tales como Herbart las desea. Pero quiere esquivar cualquier explicación psicológica más amplia de los juicios éticos, del mismo modo que quiere abstenerse de toda intención práctica, de toda tentativa de fundamentar la apreciación. Quiere que se aprecien las relaciones de la voluntad humana como se aprecian fragmentos de música. Su ética tiene un carácter estético y, estudiándole, no se llega á comprender que los juicios éticos, cuando son exactos y primitivos, provienen de una voluntad y están fundados por el pensamiento en un fin práctico que ha de conseguirse. Sin embargo, la ética de Herbart es interesante por la clara descripción y el análisis de las relaciones más importantes de la voluntad, así como por la tendencia á poner en salvo la independencia de la ética frente á la teología. Esto es tanto más interesante, cuanto que Herbart era conservador en materia religiosa, no menos que en materia política. En su fe, permanecía fiel á la Iglesia protestante; pero á pesar de la tendencia teológica de su filosofía de la religión, enseña que el concepto de Dios se forma siempre por medio de determinaciones psicológicas y éticas que dimanen del hombre. Importa, pues, que las ideas éticas se desarrollen en su pureza y en su independencia, á fin de que el concepto de Dios sea el verdadero. La filosofía teórica de Herbart no ofrece punto de contacto con la teología (1), y su

(1) Lotze nota en su excelente exposición de la filosofía de Herbart (*Historia de la filosofía alemana después de Kant*; Leip-

filosofía de la religión tiene por este motivo un vínculo bastante flojo con el resto de sus ideas. Se observa solamente una consecuencia de su psicología cuando acentúa cuán importante es que la forma y el fondo de las ideas religiosas permitan á éstas llenar el espíritu de los hombres y formar en él grandes y compactos grupos de ideas (apercipientes).

c) — **Federico-Eduardo Beneke.**

En una carta á Herbart (22 de Mayo de 1824), Beneke escribe: «Cada uno por nuestra parte, hemos adquirido la convicción de que la psicología necesita una reforma profunda si quiere resolver el problema en frente del cual se encuentra.» Los dos sabios no estaban completamente de acuerdo sobre el problema que se presentaba á la psicología. Ambos le señalaban por objeto explicar lo que Kant (y después de él Fries) llamaba las formas, explicarlas como los resultados de los procesos psíquicos, y no como modos de actividad completos desde su origen. Beneke las concibe más enférgicamente que Herbart como productos espirituales, cuya formación debe demostrar la psicología mediante procesos de evolución determinados por leyes. Pero mientras que Herbart quiere fundar la psicología no solo en la experiencia, sino también en la «metafísica» (lo cual quiere decir un estudio de la naturaleza de la existencia que preceda á la investigación psicológica), Beneke sostiene que la psicología es la ciencia filosófica fundamental, supuesto que los conceptos de todas las otras ciencias filosóficas son productos psíquicos; en cuanto á la psicología misma, quiere limitarse á tratarla como una

zig, 1886, que lógicamente Herbart debiera concebir á Dios como una «realidad», que no podría desplegar actividad sin estar en relación con otras realidades (§ 72). Esta crítica alcanza también á Leibnitz y al mismo Lotze. En cuanto á la inmortalidad del alma, la filosofía de Herbart es, á decir verdad, lo más ambigua concebible, como Lotze nota igualmente, porque en virtud de la teoría de las realidades eternas, no llega solamente á la inmortalidad del individuo, sino también á «la hipótesis incómoda de su preexistencia eterna antes de la vida terrestre.»

ciencia experimental. En verdad, el fin de la filosofía es llevar á una concepción del mundo; pero su objeto más inmediato es en rigor la vida misma de la conciencia; en primer lugar, porque nos interesa más; y después, porque conocemos inmediatamente este aspecto de la existencia, mientras que el aspecto material solo nos es conocido por medio de la conciencia; ya, finalmente, porque, antes de tratar los problemas supremos, debemos experimentar las fuerzas del espíritu humano. Al hacer así de la psicología empírica el fundamento de toda filosofía, Beneke recuerda á la escuela inglesa, y por lo demás, confiesa ser discípulo de Locke. Solo en Alemania, dice, no se sabe que la psicología, y por consiguiente toda la filosofía, se basa sobre la experiencia; por eso están tan retrasados en filosofía en comparación con otros pueblos, que se han hecho instruir por Bacon, Locke y Hume. Kant mismo no se adhiere al método empírico; reniega de él, del mismo modo que pasa de la crítica á la construcción positiva. Sus sucesores especulativos han perjudicado sencillamente á la filosofía á despecho de toda la riqueza de su espíritu. Encontraron muchos adictos porque el entusiasmo excitado por Kant les era favorable. Pero todo este período especulativo debe considerarse como un simple episodio de la historia de la civilización; estos audaces sistemas no necesitan ser retratados; necesitan una explicación histórica.

Cuando Beneke se expresaba así sobre la filosofía, en particular sobre la filosofía de entonces (en la obra: *La filosofía en sus relaciones con la experiencia, la especulación y la vida*, 1833), había librado sus primeros combates y había publicado sus obras más importantes. Durante sus años de estudios eran, especialmente Fries (por intermedio de su amigo y discípulo De Wetel) y Schliermacher, los que habían obrado sobre él. Jacobi ejerció también gran influencia sobre él, por lo que afirmaba la importancia de la observación directa; la aversión que Jacobi tenía al análisis y á las pruebas le era, sin embargo, antipática. A los veintidós años concibió el proyecto de trabajar en una reforma de la filosofía, que se re-

sentía de las especulaciones embrolladas, y el mismo año (1820) se hizo «habilitar» en la Universidad de Berlín. En algunos breves opúsculos desarrolló sus ideas sobre el objeto y el método de la psicología, y, como *privatdozent*, abrió cursos, que fueron muy bien seguidos. Después de la aparición á su *Física de las costumbres* (1822), una contraréplica á la «metafísica de las costumbres» de Kant, su nombre fué borrado de la lista de los profesores, sin que, á pesar de las diligencias reiteradas, llegase á lograr explicaciones sobre las razones de este procedimiento. El ministro, un protector de Hegel, le declaró solamente que una filosofía que no lo deriva todo de lo absoluto, no merece ese nombre. Beneke creía que Hegel había obrado entre bastidores, porque le era desagradable la presencia de un discípulo de Fries y de Schleiermacher en la Universidad. Acaso se ha creído por el título que Beneke enseñaba el materialismo, aunque no entiende por «física» más que el intento de una justificación natural, conforme á la experiencia. El libro mismo presenta un interés notorio para la historia de la ética, porque reclama el establecimiento de una base psicológica de los conceptos morales y trata de demostrar que los juicios morales se desarrollan cuando se reflexiona sobre la manera con que el sentimiento es puesto en movimiento por las acciones humanas, así las suyas propias como las de otro. Beneke trata los juicios morales lo mismo que Schleiermacher trata los dogmas de la fe, y está fuera de duda que Beneke se ha dejado influenciar aquí por las lecciones de Schleiermacher. Además (asociándose así á Jacobi, pero oponiéndose á la moral absoluta y universal de Kant), afirma la importancia de las opiniones individuales, para limitar qué es el derecho y el deber en los casos particulares. Y mientras que sus precursores alemanes, desde Kant, habían querido llevar la estimación moral de los valores por encima de toda consideración de los efectos de las acciones (lo cual adjudica á la moral un carácter eminentemente subjetivo), Beneke insiste en decir que la manera con que las acciones influyen en el bien y en el mal

de los seres vivos, determina la estimación moral de los valores, aun cuando ésta se distinga de la estimación jurídica; en efecto, se refiere directamente á la disposición de que provienen las acciones (1). Aunque Beneke publicó una hábil defensa, se le prohibió enseñar en Berlín. Fué entonces algunos años profesor en Gotinga, y allí publicó su obra más considerable bajo el modesto título de *Apuntes de psicología* (1825-27). Se le concedió, sin embargo, un nuevo puesto en la Universidad de Berlín, y sin que el hegelianismo reinante le concediese una cátedra de profesor, desplegó con sus humildes recursos una actividad fecunda como encargado de curso y como escritor en materia de psicología, de pedagogía y de ética. Sus obras pedagógicas se propagaron en muchos círculos. Se ahogó el 1.º de Marzo de 1854; se ha suicidado probablemente en un acceso de locura, abrumado como estaba por la enfermedad y el desaliento.

Mientras Herbart concibe la vida de la conciencia en sus diferentes formas y grados como el producto mecánico de una pluralidad de elementos particulares (por sus combinaciones, complejiones y trabas recíprocas), la teoría psicológica de Beneke tiene un carácter más bien biológico. Concibe el desenvolvimiento de la vida de la conciencia como el crecimiento de gérmenes ó de disposiciones dadas, que llama las *facultades primitivas* (á saber: las facultades de la sensación y del movimiento); según Herbart, el alma es, al contrario, una *tabula rasa* hasta que otras cosas reales despiertan su conservación individual al entrar en relaciones con ella. Las facultades primitivas están ligadas á una tendencia. Involuntariamente buscan las excitaciones exteriores que pueden llevarlas á un desenvolvimiento com-

(1) Jodl (*Historia de la ética en la filosofía moderna*, II, págs. 251-266) ha caracterizado de una manera interesante el puesto ocupado por Beneke en la historia del pensamiento ético, significando que presenta un contraste con Kant y la especulación, que sufre la influencia de la escuela inglesa (especialmente de Bentham, del cual ha traducido una obra) y que es el precursor de Feuerbach.

pleto. Y bajo la influencia de las experiencias exteriores forman sin cesar facultades nuevas; las excitaciones interiores no desaparecen por completo; dejan huellas ó disposiciones que concurren á determinar las excitaciones ulteriores. Por eso se produce una acción recíproca ininterrumpida entre lo consciente y lo inconsciente. Por el concepto de «facultad», Beneke quiere expresar simplemente las condiciones internas inconscientes que obran en común con las experiencias exteriores al primer grado, en un principio, y más tarde á cada grado. Sin duda alguna, no podemos separar distintamente lo que proviene de las experiencias exteriores de lo que es debido á las condiciones internas; pero la cooperación incesante de lo interior y de lo exterior no deja lugar á duda. Beneke hace objeto de un interesante examen toda la relación entre lo consciente y lo inconsciente. Entre otros fenómenos psicológicos que se examinan en su vasta obra (de la cual expuso más tarde lo esencial bajo una forma abreviada en su *Bosquejo de psicología como ciencia de la naturaleza*, 1833), hay que citar la importancia de la relación de contraste para los sentimientos, y la inclinación que tienen los elementos psíquicos á dejar su huella en todo el estado psíquico. (Beneke llama igualización á este proceso, que sería acaso más exacto llamar expansión.) Si hay tantos elementos y leyes que determinan el desenvolvimiento de la vida de conciencia, no es extraño que los grados superiores puedan diferir de los grados inferiores, hasta el punto de que no puedan, al parecer, explicarse del todo por estos últimos. Pero del mismo modo que se puede ver en el germen del cerezo un anuncio de las cerezas, que aparecen como frutos del árbol desarrollado, igualmente se pueden encontrar preformadas las formas de la vida psíquica en las formas inferiores. Las formas de la vida psíquica superior no son innatas, y tampoco han llegado de lo exterior al alma; nacen en el curso del desenvolvimiento del alma, conforme á sus leyes particulares. La psicología de Beneke podría merecer una monografía, que examinase á la vez sus relaciones con la

antigua psicología (especialmente Hume y Tetens) y con la de los últimos tiempos.

Sin embargo, Beneke no tiene siempre en cuenta y no conserva continuamente el carácter biológico de su psicología. En el gran celo que despliega por defender la investigación psicológica contra la filosofía especulativa, ensalza la experiencia interna, no solamente á costa del pensamiento abstracto, sino de la experiencia exterior. Sostiene, en efecto, que la primera es mucho más clara y más exacta que la segunda. Lo que lo demuestra especialmente es que estamos aquí en condiciones de descubrir los elementos particulares en su acción concurrente. Pero eso parece suponer que los productos psíquicos son del todo fáciles de explicar en su formación por medio de los elementos, lo cual está en contradicción con la diferencia cualitativa de los elementos y de los productos; diferencia que Beneke acentúa ordinariamente con tanta exactitud. «No se olvide, dice (*Apuntes*, II, página 329), que la composición es también algo, y que el producto, aun cuando no encierre más que la suma de sus factores, precisamente porque es una suma y un todo orgánicamente formado, difiere, no solamente de cada uno de estos factores en particular, sino también de un simple agregado de estos mismos factores.» En toda formación orgánica (por ejemplo, en la formación de una facultad nueva) debe haber siempre algo que no se muestra claramente á la observación del *yo*; por lo demás, en toda la naturaleza la formación de nuevas cualidades ofrece los mayores conflictos, y en el dominio de la naturaleza exterior se pueden manifestar mucho más claramente que en el de la naturaleza interior las condiciones en las cuales se forman nuevas cualidades.

Si Beneke ha sido inducido así, por error, á exagerar la perfección de la psicología como ciencia (ó al menos sus probabilidades de perfección), eso proviene, ciertamente, de que le atribuye la gran importancia de ser la ciencia fundamental en filosofía. Nos orientamos en la existencia desde las alturas de la investigación psicológica. Los principios de la filo-

sofía de la naturaleza están sacados de la psicología; como tenemos ocasión, en nuestra experiencia interna, de conocer una parte de la existencia *tal como es en sí*, concebimos, naturalmente, la parte de la existencia que conocemos solamente como sér exterior, objetivo (la naturaleza material), *por analogía, con nosotros mismos*. Hé aquí por qué transportamos á la naturaleza material las formas y las leyes del mundo psíquico por medio de la analogía. La filosofía de la naturaleza, enseñada así por Beneke, se distingue de la de Schelling en que tiene conciencia de su carácter hipotético y no admite más que una simple analogía, y no, como quería Schelling, la identidad de lo mental y de lo corporal. Y mientras que Schelling creía poder sustituir, con esta interpretación idealista fundada en la analogía, la concepción mecánica de la naturaleza, que consideraba como un error, Beneke se adhiere á la legitimidad y á la necesidad de una explicación material completa de todos los fenómenos materiales de la naturaleza. Así aprueba, por ejemplo, las tentativas hechas para dar una explicación puramente fisiológica y anatómica de los fenómenos de las enfermedades cerebrales, aunque pone muy de relieve la importancia de los síntomas psíquicos. En este sentido se afilia á la concepción de Spinoza (véase, en particular, su obra: *Las relaciones del alma y del cuerpo*, páginas 219 y siguientes, 243 y siguientes, 1826), aunque otros pasajes indiquen, primeramente, una concepción que tiene afinidades con la de Herbart, en que aspira á demostrar que las dificultades de una acción recíproca entre los dos elementos diferentes desaparecen si uno se las figura como si tuviesen lugar entre el alma y la esencia análoga al alma que hay en el fondo de los elementos materiales. Beneke no ha llegado á determinar la elección que debía hacer aquí (1). Del mismo modo que el razonamiento por analogía nos lleva,

(1) Vid. las interesantes observaciones sobre la posición de Beneke enfrente del problema del alma y el cuerpo, en la obra de Ueberweg: *Bosquejo de la historia de la filosofía de los tiempos modernos*, pág. 408, nota; 7.^a edic. por Max Heinze, 1887.

en la filosofía de la naturaleza, á concebir todos los seres materiales como las formas de una serie descendente de nuestro propio punto de vista en la existencia, igualmente nos conduce, en la filosofía de la religión, á formarnos ideas de los seres superiores semejantes á nosotros. Toda religión y toda ciencia religiosa, por refinada y espiritualizada que sea esta última, no son otra cosa que antropomorfismo. Y como la distancia entre Dios y el hombre es, probablemente, mucho mayor que la que separa al hombre del gusano; como, además, carecemos en la filosofía de la religión de un punto de contacto análogo al que posee la filosofía de la naturaleza en la ciencia mecánica de la naturaleza, las ideas religiosas son objeto de creencia, y la tarea esencial de la filosofía de la religión consiste, desde luego, ya en examinar el desenvolvimiento psicológico de las ideas utilizadas por la religión, ya en profundizar, precisamente, la necesidad espiritual que encuentra su satisfacción en la religión. El concepto que se forma Beneke de la filosofía de la religión como psicología aplicada, resalta de una manera clara é interesante en el pasaje siguiente: «La filosofía de la religión no se propone dirigir y moldear los dogmas religiosos, históricamente concebidos con arreglo á una norma preconcebida y rigurosamente delimitada; al tratar de reconstruir, de derivar de las profundidades más íntimas el conocimiento del *yo*, y de explicar todas las formas bajo las cuales se revela al espíritu humano, los hace entrar, reconociéndolos y sometiéndolos á una crítica severa, en el encadenamiento orgánico en que se han desarrollado poco á poco, desde los preludios más remotos de la civilización humana hasta nuestros días. Aquí también es la psicología la que tiene por oficio desbrozar é iluminar la diversidad, á primera vista engañadora y envuelta en oscuridades.» (*La filosofía*, etc., pág. 27.)

A la vez como psicólogo y como filósofo de la naturaleza (cosmólogo), como moralista y como filósofo de la religión (1),

(1) Beneke es igualmente interesante como lógico: demostraba, en sus *Apuntes de lógica* (1832), que lo que importa en el

el investigador, tan desconocido antaño, es el precursor de ideas que encontraron en la generación siguiente un terreno más fecundo que el que el siglo del romanticismo y de la especulación le había ofrecido en Alemania.

D—TRANSICIÓN DE LA ESPECULACIÓN ROMÁNTICA AL POSITIVISMO Ó Á LA CREENCIA POSITIVA

a)—Crítica de la filosofía hegeliana y disolución de la filosofía hegeliana.

El estado de la filosofía en Alemania á la muerte de Hegel (1831) era este: una escuela especulativa, fundada por pensadores eminentes, había conquistado decididamente la supremacía, mientras que la oposición procedente de la filosofía crítica y de la investigación de los especialistas no se manifestaba mas que en pequeños grupos. Por eso fué un acontecimiento de gran importancia cuando en el seno de la filosofía especulativa se elevó una oposición contra la conclusión de que el pensamiento romántico había encontrado su ápice en el sistema de Hegel. Vinieron pensadores que no querían

pensamiento lógico es, sobre todo, el contenido y no la extensión de los conceptos (§ 21, 57); además, reducía la teoría del razonamiento al principio de substitución, por el cual el raciocinio no es más que la inclusión de un juicio en otro, estando los conceptos «divididos» ó, como se ha dicho más tarde, cuantificados (§ 170). Beneke y sus discípulos pensaban que William Hamilton se había hecho culpable de plagio hacia Beneke, por su teoría de la cuantificación del predicado. Véase á Dressler: *Característica de las obras de Beneke* (apéndice á la 3.^a edic. del *Bosquejo de psicología*, de Beneke, pág. 297). La lógica de Beneke excitó la curiosidad en Inglaterra. Stuart Mill escribe en una carta á Bain (1844): «Estoy leyendo un libro sobre lógica hecho por un profesor alemán, que me lo había enviado después de haber leído el mío, y que me había sido previamente recomendado por Herschel y Austin, porque concuerda con el espíritu de mis teorías. Esta concordancia existe hasta cierto punto, aunque su libro sea más psicológico de lo que consentía mi plan. Yo creo que muchas cosas, en su psicología, no son buenas: no ha comprendido bien el principio de asociación (de cuando en cuando se aproxima á él notablemente); sin embargo, se encuentra en él una multitud de cosas que vigorizan el pensamiento.» (Bain: *John Stuart Mill: A Criticism*, pág. 79, Londres, 1882.)

renunciar á la especulación y que no veían la perfección en Hegel. Se propusieron conservar la idea fundamental de Hegel, pero fundirla con todo su sistema en una unidad superior, y por consiguiente, tratarla como él había tratado á los filósofos anteriores. Y el suplemento de que tenía supuesta necesidad el sistema de Hegel fué hallado, ya en el dominio de la experiencia, ya en el de la creencia positiva. Así Schelling, que, mientras Hegel vivió, había guardado silencio, anunciaba ahora una filosofía nueva que debía establecer una relación armoniosa entre la especulación y la experiencia, así como la religión. Fué llamado á Berlín por Federico-Guillermo IV para minar el hegelianismo, y puso en su curso que no se puede lograr, por un método puramente racional, más que el conocimiento de las posibilidades y de las leyes generales, mientras que el conocimiento de lo real, que es siempre simple é individual, exige un acto de voluntad que proviene de la necesidad personal, que no puede contentarse con posibilidades y leyes generales. Schelling llamó á la transición de esta filosofía racional, á este conocimiento fundado en la creencia y en la voluntad, una transición de la filosofía negativa á la filosofía positiva. Sólo la filosofía positiva puede afirmar la personalidad de Dios, gran problema que preocupaba á Schelling desde 1809, y que se convirtió entonces en el problema alrededor del cual se concentró el interés durante el período que siguió á la muerte de Hegel. La filosofía de la religión de Hegel debía tender, según su autor, á una conciliación del raciocinio con la creencia. Pero poco después de su muerte se discutió para saber hasta qué punto se podía decir que la filosofía de Hegel había probado la existencia de un Dios personal y de una inmortalidad personal (1). Schelling y los pensadores de

(1) Véase sobre la controversia concerniente á la creencia en la inmortalidad, á Pablo Moller: *Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed* (De la posibilidad de probar la inmortalidad del hombre); *Efterladte Skrifter*; *Obras póstumas*, V) y mi libro *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (La filosofía en

su círculo, en particular Weisse y Fichte el joven, sostenían que el sistema de Hegel era un panteísmo, mientras que, por otra parte, intentaban construir, por medio del pensamiento, un teísmo que no debía renegar del panteísmo, sino abarcarlo en sí en una potencia superior. Trataban de demostrar que todas las ideas fundamentales acaban por agruparse en la idea de personalidad, y que esta idea debe ser la expresión de la realidad suprema, del mismo modo que al desarrollar lo que Schelling había expresado en su disertación sobre la libertad, intentaban igualmente demostrar que era posible atribuir el carácter de la personalidad a un Sér infinito. Pero, en realidad, se ven obligados á confesar que el teísmo no puede fundamentarse científicamente. El tránsito efectuado por Schelling entre la filosofía negativa y la filosofía positiva era, en realidad, un tránsito del pensamiento á la creencia. Fichte el joven, en quien la tendencia personal es más fuerte que el interés del pensador, vuelve al Dios de una pieza de la teología popular. Weisse, el más penetrante y al mismo tiempo el más profundo de estos pensadores, se remonta á Schleiermacher, cuya filosofía de la religión continúa, de una manera interesante, afirmando el estrecho encadenamiento del sentimiento religioso con los fines y las cuestiones morales. En su osado pensamiento religioso admite resueltamente esta consecuencia: que un Dios, que debe poseer la personalidad, debe, igualmente, someterse al progreso en el curso del tiempo, y acentúa que el encadena-

Alemania desde Hegel, pág. 17-29.) A la breve característica siguiente de la concepción de Weisse, hay que agregar también (lo que ya había hecho yo observar en el libro citado, página 216 y siguientes) que Weisse es partidario de la teoría de la evolución de Lamarck. Se opone así la teoría puramente lógica de la evolución de los románticos, y se comprende la importancia que concede en su filosofía de la religión á la realidad del tiempo.—Desgraciadamente no he podido abordar más en detalle la gran producción de Krause, cuyos resultados no han sido en gran parte publicados hasta después de su muerte por sus discípulos. Por lo que yo veo en la obra citada, en el texto es donde resalta con más claridad y vigor el conjunto de su concepción.

miento causal real es el substrato y el cuadro de todo contenido ideal de la existencia. Pero el programa del teísmo especulativo, que aspira á fundamentar científicamente la existencia de un Dios personal, cede el puesto realmente en él á un llamamiento al sentimiento personal, que considera como la única fuerza que puede aquí llevarnos al fin.

Carlos-Cristián-Federico Krause (1781-1832) desarrolló sus ideas sobre la filosofía de la religión en el mismo sentido que el teísmo especulativo; las expuso ya (junto con sus ideas acerca de la filosofía del derecho), bajo la forma más accesible, en *El Ideal de la humanidad* (Dresde, 1811). Pero Krause no gusta de la expresión *personalidad*, y se niega á emplearla hablando de Dios. Caracteriza su concepción con el nombre de *Panteísmo*, sosteniendo que, como sér absoluto, Dios contiene el mundo en sí sin reabsorberse en el mundo. La filosofía de Krause, que ofrece la obscuridad, pero también las nobles cualidades del misticismo, tomó una importancia particular para la filosofía del derecho; representa enérgicamente, en efecto, la idea de la humanidad como un todo orgánico y como una imagen del sér divino original, y considera el derecho como la forma bajo la cual se desarrolla la vida de este todo orgánico. Este punto de vista permite una concepción á la vez idealista y reformadora, que ofrecía un contraste característico con la teoría conservadora del derecho de Hegel, y que ha tenido bastante importancia para el desarrollo de las ideas libres y humanitarias. Gracias á los trabajos de sus discípulos, especialmente de Enrique Ahrens (1808-1874), las ideas de Krause se propagaron al gran público, aun fuera de Alemania (en Bélgica y en España). En cuanto al progreso ulterior de la filosofía de la religión, las ideas de Schelling y de Hegel y las consecuencias de estas ideas fueron las que decidieron de él.

En el seno mismo de la escuela de Hegel, la importancia extrema dada al problema de la filosofía de la religión provocó una escisión. Algunos hegelianos pensaban que la filosofía de su maestro, bien comprendida, concordaba con la

creencia ordinaria y con la enseñanza de la Iglesia. Otros hegelianos declaraban que, lógicamente, debía entrar en conflicto con ésta. Strauss mismo, perteneciente al último grupo, comparaba esta oposición á la derecha y á la izquierda de las asambleas parlamentarias; y pronto fué una costumbre general hablar de la derecha y de la izquierda hegelianas. Los miembros de esta última fueron muchas veces llamados también los jóvenes hegelianos. Los representantes más eminentes de la derecha eran Göschel, Rosenkranz y Erdmann. La izquierda, que conquistó sin duda alguna un puesto más importante para el progreso del pensamiento, está representada, en el dominio de la filosofía de la religión, por David-Federico Strauss y por Luis Feuerbach, y en el dominio de la filosofía del derecho y de la filosofía social por Arnold Ruge, y más tarde por Carlos Marx y Fernando Lassalle.

Entre todos estos pensadores, Feuerbach ocupa la primera fila. La transición del romanticismo al positivismo, del pensamiento especulativo á una concepción científica de la vida y del mundo apoyada en la experiencia, se efectúa en la evolución de este hombre enérgico de una manera en extremo característica. Esta evolución encierra toda una crítica de la filosofía romántica, y, al mismo tiempo, aparece como el tipo de la evolución de muchas vidas individuales, desde la creencia de la infancia hasta la convicción del hombre maduro fundada en la reflexión y en la experiencia. Strauss planteó de nuevo en su *Vida de Jesús* (1835) el problema religioso en toda su acuidad, pero Feuerbach suministró una de las más importantes contribuciones que hayan servido durante el período siguiente á ilustrar este problema.

No era, sin embargo, exclusivamente el problema religioso el que preocupaba á la filosofía de 1830 á 1850. Adolfo Trendelenburg dió, en sus *Investigaciones lógicas* (1840) sobre las cuestiones relativas á la teoría del conocimiento, un examen que es de gran valor para la época, en particular á causa de su crítica del método especulativo. Trendelenburg acentúa el hecho de que los problemas filosóficos nacen en el

terreno de la experiencia. La reflexión sobre lo que es dado por el conocimiento empírico lleva, según él, á la filosofía. Trata de resolver el problema del conocimiento demostrando que el movimiento es una determinación común al pensamiento y al ser: el movimiento del pensamiento en la intuición y en la construcción tiene su paralelo en el movimiento al cual se reducen todos los fenómenos materiales. Y si el movimiento de la voluntad está determinado por el pensamiento de un fin, Trendelenburg encuentra algo análogo en la naturaleza material al creer que es imposible comprender los fenómenos orgánicos sin atribuir al concepto de fin un valor en el conocimiento de la naturaleza; está íntimamente convencido de la impotencia de una concepción puramente mecánica, aunque una gran distancia le separa de la filosofía especulativa de la naturaleza. Hace resaltar el carácter finito y limitado de nuestro conocimiento, y cree, con Kant, que es imposible dar á nuestros conceptos fundamentales una extensión tal que puedan aplicarse á lo absoluto. Nuestra facultad de pensar consiste en contemplar los rayos velados y rotos en el juego de los colores; pero no reniega por eso de la luz de que provienen. Además de esta obra sobre la teoría del conocimiento, Trendelenburg ha publicado sobre la filosofía del derecho una obra de gran valor (*Derecho natural fundado en la ética*, 1860) (1). Por último, desplegó una gran actividad y se mostró sabio de primer orden en el dominio de la historia de la filosofía. En sus investigaciones se dió la mano con los discípulos de Hegel, á los cuales debemos una serie de grandes obras, algunas monumentales, sobre diferentes períodos de la historia de la filosofía. Debemos citar aquí, en particular, á Eduardo Zeller y á Erdmann, y, en época más reciente, á Kuno Fischer. Durante la lucha de los sistemas, se dejó sentir la necesidad de una orientación his-

(1) He dado ya una exposición más detallada de las ideas filosóficas de Trendelenburg en mi libro *Filosofien i Tyskland, etc.* (*La filosofía en Alemania, etc.*), págs. 222-246.

tórica y comparada, y la historia de la filosofía como ciencia especial no ha nacido, á decir verdad, hasta este período.

b) — **David-Federico Strauss y el problema religioso.**

Siendo joven estudiante, Strauss (nacido en 1808 en Ludmigsburg y que había estudiado la teología y la filosofía en Tubinga), había suscitado ya la cuestión de saber si los elementos históricos de la Biblia, especialmente de los Evangelios, formaban parte de lo que era para Hegel el fondo eterno de la religión, ó bien si se les debía clasificar en la forma representativa bajo la cual se ofrece este fondo á la conciencia popular. En su *Vida de Jesús* (1835) trató más tarde de demostrar que no hay ni historia ni ficción consciente (dilema con el cual proceden de ordinario los teólogos ortodoxos); nos encontramos en presencia de un mito, es decir, de una poesía inconsciente que proviene de las ideas religiosas que asignaban á la época y al pueblo (en particular, la idea del Mesías), ó también de la poderosa impresión que había producido el fundador del cristianismo sobre sus discípulos. Por esta razón lo que los evangelios nos dan, es (como ha dicho Strauss más tarde), no *el Jesús de la historia*, sino *el Cristo de la fe*. En cuanto persona puramente histórica, Jesús nos es en absoluto desconocido, propiamente hablando; sólo *el Cristo de la fe* es un ser que posee una fisonomía determinada. En una disertación que se encuentra al fin de la *Vida de Jesús*, demuestra que la idea del Hombre-Dios no puede aplicarse á individuo alguno; que por el contrario, sólo el género humano en su conjunto, que se presenta bajo una infinidad de individuos, puede realzar lo divino, á fuerza de sufrir, de aspirar y de trabajar continuamente. Lo que la enseñanza de la Iglesia dice de Cristo puede conservar su valor si se transfiere á la humanidad. En una obra posterior (*La dogmática cristiana expuesta en su desenvolvimiento histórico y en lucha con la ciencia moderna*, 1840-1841), Strauss demostró que la reconciliación establecida en el pensamiento de Hegel entre el cristia-

nismo y la filosofía, no era posible si no se concebía el cristianismo como un monismo (teoría de la identidad), cuando en realidad es un dualismo claramente acusado. En el cristianismo, la unidad de lo divino y de lo humano no se realiza más que en un sólo individuo: ¡todos los demás individuos quedan fuera de esta unidad! Y en este individuo aislado la unidad de Dios y del hombre no es posible más que bajo la forma del sufrimiento y merced á la intervención de fuerzas sobrenaturales. Por muchos aspectos aparece así en el mismo cristianismo la oposición de los dos mundos, el divino y el humano. Aún más; el cristianismo primitivo renuncia á hacer penetrar el mundo humano por el mundo divino, y vive en la esperanza de que este último destruirá sobrenaturalmente al primero en un porvenir cercano. La consecuencia para Strauss es una oposición profunda entre los creyentes y los incrédulos y una protesta energética contra todas las tentativas de conciliación.

Strauss tiene el mérito en el problema religioso de reabilitar el concepto de mito ó de poesía inconsciente contra el dilema habitual: historia ó ficción consciente. Este concepto expresa sin equívoco lo que había sido designado por la expresión de símbolo en Kant, en Herder y en sus sucesores. Al mismo tiempo, tiene la ventaja de proponerse la tarea bien determinada de demostrar precisamente por qué se han formado estas imágenes; esto tiene un aire más histórico que la expresión de símbolo. Strauss no se detuvo en la cuestión de saber cuáles son las facultades psíquicas y las tendencias que han producido las grandes imágenes y los símbolos que han llegado á ser por medio de las religiones de los pueblos la propiedad de la especie, lo cual pone en movimiento todo el proceso de formación de las concepciones ideales. Ha reconocido más tarde que Feuerbach ha respondido á esta cuestión de una manera decisiva.

Strauss se había propuesto fundar una teología libre y crítica. Sus opiniones heréticas hicieron, sin embargo, que no pudiese lograr una cátedra de profesor de teología. Vivió por