

esta razón como simple particular, ocupado durante mucho tiempo de estudios sobre la historia de la literatura y de las individualidades. Así escribió interesantes obras sobre Ulrich de Hutten, Voltaire, etc. Hacia el fin de su vida, volvió á la filosofía de la religión: se esforzó por demostrar en la obra: *La antigua y la nueva fe* (1872), cómo el problema religioso se planteaba no solo si se sacaban, como en sus obras anteriores, las consecuencias de la filosofía especulativa, sino también si se sacaban las consecuencias de la ciencia moderna de la naturaleza. Ahora se había propuesto una tarea superior á sus fuerzas. Era más bien un hombre instruído que un pensador, y más aún un artista que un hombre instruído. El libro está escrito con una claridad de estilo deslumbradora; pero carece de profundidad y de vehemencia en la concepción del sentimiento religioso y de lógica en el punto de vista que trata de defender contra el materialismo. Encontraba en la concepción estética de la vida, especialmente en la música, una compensación al culto religioso, lo cual demuestra con qué débil profundidad había estudiado todos los aspectos del problema religioso. Murió en 1874, después de una penosa y dolorosa enfermedad, que sufrió con gran dulzura y gran energía de carácter.

c) — **Psicología de la religión y Ética de Luis Feuerbach.**

Este pensador enérgico y de brillantes dotes es un hermoso ejemplo de la manera con que la personalidad íntima de un hombre puede persistir aun presentándose bajo formas en extremo diferentes. En todas sus concepciones variables un solo pensamiento le dirigió. Desde su primera juventud, sentía una necesidad de vida abundante y positiva, una sed de satisfacción que llena el alma; ardía en deseos de ocuparse de los problemas cuya solución decide para el hombre del valor de la vida y cuya solución es también por esta razón un caso de conciencia. Fué un deseo también el que lo llevó (como ha declarado más tarde en una característica de sí mismo), primeramente á la teología y después á la filosofía, y lo que

en la filosofía misma le hizo pasar de la filosofía especulativa á su punto de vista, que casi coincide con lo que el filósofo francés Augusto Comte había establecido ya con el nombre de positivismo. Para él, el pensamiento debe ser siempre el auxiliar de la vida. Considerábase como un pensador positivo, cuya crítica y cuya polémica (que eran á los ojos de sus contemporáneos las cualidades más eminentes en él), no eran más que medios para separar las envolturas de la religión de su núcleo. Quería penetrar hasta la viva necesidad humana que forma el fondo de las ideas religiosas, y por eso dirigió contra ellas una crítica tan acerba. Muy lejos de creer que la esencia del hombre florezca en el pensamiento, escribe, por el contrario, hablando de sí mismo (cuando se le invitó á escribir su autobiografía): «Me es imposible expresar lo que me agita en lo más profundo de mí mismo, y con mayor razón escribir, dar mi *yo* íntimo en espectáculo al público indiscreto». Y en otro pasaje ha declarado «que las ideas, por las cuales tratamos de formar conciencia de nuestra esencia, quedan muy á la zaga de nuestra esencia misma». Hay que tener bien en cuenta esta incomensurabilidad del pensamiento y de la personalidad, si se quiere comprender á este espíritu «no satisfecho» siempre en fermentación y siempre en busca de algo (1).

Luis Feuerbach nació en 1804 en Landghut; pertenecía á una familia de grandes dotes intelectuales. Su padre era el célebre jurista Anselmo de Feuerbach, y muchos de sus hermanos tienen nombres gloriosos en las artes y en las ciencias. Estudió la teología en Heidelberg, pero pasó muy pronto á la filosofía, que estudió en Berlín bajo la dirección de Hegel. El combate interior, que no había podido cesar por la teología, dió fin gracias á la filosofía de Hegel, y con-

(1) La característica que Feuerbach ha dado de sí mismo en las declaraciones citadas, no ha sido conocida hasta hace muy poco tiempo merced á la obra de Wilhelm Bolin: *Ludwig Feuerbach; su acción; sus contemporáneos*. (Con el concurso de documentos inéditos; Stuttgart, 1891.)

sideraba á Hegel, que había hecho de él un filósofo, como un segundo padre. Durante algunos años estuvo encargado de la enseñanza en Erlang, pero se retiró después. Por una parte, parece que carecía de facilidad en la exposición oral; por otra parte, se le hizo oposición en el campo de los teólogos, porque no podía ocultar que era el autor de la obra radical: *Pensamientos sobre la muerte y sobre la inmortalidad* (1830). Se retiró entonces al campo y eligió domicilio en Bruckberg, en una fábrica en la cual tenía parte por la dote de su mujer, y allí desplegó una gran actividad como escritor. En una serie de excelentes escritos, trataba de asuntos tomados de la filosofía moderna. Entre éstos, su *Pedro Bayle* es sobre todo digno de atención; en esta obra acentúa enérgicamente la oposición de la teología y de la filosofía, y defiende la independencia de la moral en frente de la teología. Aquí se entreve ya su punto de vista definitivo en la filosofía de la religión, aunque éste sólo aparezca con toda su claridad en su obra principal: *Esencia del cristianismo* (1841). Mientras que Strauss ocupábase, así como Hegel, especialmente del contenido de los dogmas, Feuerbach trata de descubrir el origen de los dogmas en los sentimientos y en los instintos humanos, en el temor y en la esperanza, en el deseo y en la aspiración. No se propone la tarea imposible de formular en conceptos científicos el contenido de los dogmas, sino de comprender psicológicamente su origen. De los documentos oficiales de la religión, se remonta á la vida espiritual é interior que expresan. Y manifiesta tanta simpatía hacia el manantial de donde dimanaban como recelo crítico ante los dogmas. De ahí viene la gran diferencia de la manera de proceder de Voltaire y de él con respecto á la religión. Feuerbach va mucho más lejos, en la crítica y en la negación, que el librepensador francés; pero eso no le impide comprender y reconocer infinitamente mejor los motivos íntimos de la religión que lo hace Voltaire con su dilema: ¡locura ó bribonada! Los estudios y las experiencias de la época que había transcurrido desde entonces no habían sido

inútiles. Entre los librepensadores del siglo XVIII y los del siglo XIX (si se considera á los librepensadores verdaderamente pensadores) hay una diferencia considerable y característica. El fin de Feuerbach (análogo á la tendencia casi contemporánea de Lyell en geología), en la filosofía de la religión, consistía en comprender las formaciones de los tiempos prehistóricos por medio de las fuerzas que aún son activas en nuestros días. En el fondo de su proposición muy conocida: que toda teología es psicología, hay lo que se llama el principio de actualidad. Ninguna otra obra de Feuerbach puede compararse por la grandeza del plan, por la profundidad y por el vigor, con *La esencia del cristianismo*, aunque él mismo, así como sus amigos, hiciesen más caso de la *Teogonía* publicada en 1857.

La ruptura con la filosofía especulativa, que se había consumado para Feuerbach en lo que atañe al concepto de la religión, tuvo consecuencias para el conjunto de su concepción filosófica. En los *Principios de la filosofía del porvenir* (1843) da el programa de una filosofía nueva, en el cual afirma (en concordancia singular con declaraciones que se encuentran en la *filosofía positiva* de Comte) que sólo el individuo es real, que esta realidad es inexplicable, impenetrable al pensamiento, y que por esta razón sólo puede comprenderse por la pasión. La realidad no tiene una importancia teórica; es «una cuestión de vida y de muerte.» El objeto de la filosofía nueva no es lo que está más allá de la experiencia, sino el hombre mismo con la naturaleza por fundamento. Más tarde, desarrolló en la obra *Dios, la libertad y la inmortalidad* (1866) sus ideas sobre lo espiritual y lo material; esta obra ocupa en su producción una posición análoga á *La antigua y la nueva fe* en la actividad literaria de Strauss. Durante sus últimos años, abreviados por los cuidados materiales y por la enfermedad, se ocupó de una ética; interesantes fragmentos de esta obra han sido publicados por Grün después de su muerte (sobrevvenida en 1872).

Ya en el *Pedro Bayle*, Feuerbach había reclamado una

filosofía «analítico-genética» y había dado un programa algo más detallado en los *Principios*. Pero no fué más allá de un deseo general en este sentido, ni en estas dos obras ni en sus obras posteriores. No se engolfa jamás en investigaciones sobre la teoría del conocimiento, y aun allí donde se declara realista á ultranza, su pensamiento conserva algo de dogmático y de místico. Y no sospechaba que la exigencia que había proclamado ya estaba satisfecha por la obra de Comte y de Stuart-Mill. Cuando llegó al positivismo, éste ya estaba fundado, hacía mucho tiempo, en la escuela francesa y en la escuela inglesa. Lo mismo ocurre con su ética. Hay algo de trágico en la posición que ocupa Feuerbach en el desenvolvimiento histórico de nuestro siglo. Viviendo en un período de transición, tuvo que sufrir sus quiebras. Había gastado tantas fuerzas en prescindir de la especulación, que careció en lo sucesivo de la energía, del estímulo y del tiempo necesarios para poner positiva y científicamente en ejecución su nueva concepción. Por otra parte, es uno de los caracteres más enérgicamente acusados, uno de los hombres de nuestro siglo que más han amado la verdad. Y es uno de los más importantes campeones de la concepción humana de la vida. El humanismo: tal era la expresión que consideraba él mismo como más apropiada á su tendencia. Vamos primero á examinar su filosofía de la religión, luego su punto de vista filosófico en general, para acabar, con más detalles, por su ética.

α) Schleiermacher había explicado el sentimiento religioso como un sentimiento de dependencia; pero no había determinado de dónde tomaba sus objetos este sentimiento. Feuerbach trata de demostrar que el sentimiento *crea* por sí mismo sus objetos, de suerte que éstos no expresan solamente el sentimiento, sino que emanan de él. En lugar del simple sentimiento de dependencia, pone la confianza del corazón y el deseo intenso; encuentra la originalidad de la creencia en que libra los deseos del hombre de las cadenas de la razón y de la naturaleza. Lo que es objeto de la aspiración y del deseo más íntimo del hombre se presenta en la creencia como una

realidad objetiva, como lo absoluto. La oposición entre el deseo y la realidad ha desaparecido. Mientras que Schleiermacher trataba, por esta razón, de demostrar que todo conflicto entre la creencia y la ciencia proviene de una equivocación ó consiste en que ni la creencia ni la ciencia han llegado á su perfección, los fenómenos religiosos más originales se producen, según Feuerbach, porque la tendencia íntima á saciar los deseos del corazón, rompe las barreras elevadas por la razón, y, en su apogeo, los fenómenos religiosos toman, por esta razón, un carácter antirracional.

Feuerbach ha reducido, con energía y profundidad, al fundamento de la religión los deseos, las necesidades y las esperanzas. El deseo, dice (en la *Teogonía*), es el fenómeno religioso primitivo, el principio teogónico. Esta proposición está fundada, en *La esencia del cristianismo*, en una consideración que tiene un interés filosófico general. El hombre no puede sobreponerse á su sér propio; todas las concepciones y todos los pensamientos llevan su huella. Por eso, los objetos con los cuales están en relación, nos enseñan á conocer su sér, porque no son para él más que ocasiones de dar expansión á su sér. Sólo en virtud de la naturaleza propia del hombre adquiere imperio sobre él un objeto. Y, desde un principio, el hombre no tiene razón para imponer límites á su sér. Se abandona tranquilamente á todas las ideas y las atribuye un valor ilimitado. Es propio, en particular, de la naturaleza del sentimiento ser impulsado á hacer infinito su objeto y considerarlo como real. La duda no puede nacer más que cuando el hombre aprende á conocer sus límites, y el entendimiento comienza á distinguir entre lo subjetivo y lo objetivo; distinción que es desconocida desde el punto de vista de la creencia. Porque la fe es, absolutamente, la creencia en la realidad absoluta de lo que es subjetivo (1). Ahora bien: no toda cosa subjetiva se convierte, seguramente, en objeto de creencia re-

(1) Este pensamiento de Feuerbach se explica y se confirma por lo que yo expongo en mi *Psicología*, V, B 4, y VI, F. (Traducción de la *Biblioteca científica filosófica*). Feuerbach tiene,

ligiosa. La religión nace de un discernimiento, de una apreciación: lo que el hombre considera como divino no es lo que es indiferente, sino aquello á que atribuye el más elevado valor. Todo hombre que tiene un fin supremo, tiene un Dios. Lo que el hombre alaba y encomia, es para él Dios; lo que censura y rechaza, eso carece de Dios. Dios es el libro en que el hombre ha escrito sus sentimientos y sus pensamientos más elevados. El cielo del hombre es un ramillete de flores escogidas en la flora de este mundo. Eso es cierto, lo mismo del cielo del hombre civilizado que del del hombre de la naturaleza, sólo que el primero, en razón de su cultura, no presenta puntos flacos como el último. Por el Dios y el cielo del hombre se puede así aprender á conocer sus deseos propios y sus aspiraciones. En las cualidades divinas tenemos las cualidades que el hombre aprecia más, en cierto grado. Dios es personalidad, quiere decir: la vida personal es la vida más elevada. Dios es amor, quiere decir: no hay nada que supere á un alma amante. En la religión cristiana, Dios sufre; eso quiere decir: sufrir por otro es divino. Y del mismo modo para comprender la religión, debemos hacer siempre el sujeto de lo que es para ella el atributo, y á la inversa. En el cristianismo, el principio de la religión resalta en toda su profundidad y en toda su riqueza. El alma, la vida del sentimiento, toman aquí una interioridad y una fuerza, pero al mismo tiempo una extensión más allá de todo límite, que el paganismo no conocía; el sufrimiento se siente más vivamente, pero, por eso mismo, el amor es más profundo. La ligereza de los dioses del Olimpo se unía á la miseria de su corazón; pero el Dios de los cristianos es una lágrima de amor que fué derramada sobre la miseria humana, que fué derramada en la soledad más oculta. El hombre mira en la religión el mundo de los deseos y del ideal como un mundo independiente, el mundo del más allá como el mundo verdadero, que ofrece una oposición sorprendente con el mundo en parte, un precursor en Hume, por su teoría psicológica. Vid. tomo I de esta obra.

de acá, el mundo de la naturaleza finita, del sufrimiento y de la Incha.

Pero se podrá decir: ¿cómo derivar la religión de la ausencia de los límites del hombre, de la omnipotencia del sentimiento, puesto que el hombre se siente precisamente finito, imperfecto y pecador en la religión? Feuerbach explica este sentimiento como una especie de efecto de contraste: el hombre que involuntariamente lo ha dado todo en herencia á su Dios, se siente por oposición pobre y miserable. Ve su ser propio en Dios y se encuentra necesariamente pobre y desnuado de todo cuando se compara á Dios. Pero en Dios su ser es igualmente suprimido. El hombre puede gozar de su ser en Dios en una medida mucho más amplia que cuando se atiene á su naturaleza real limitada. Otra objeción es esta: se ha distinguido desde hace mucho tiempo en teología entre la esencia de Dios y las propiedades que le atribuimos, y Schleiermacher ha establecido especialmente esta distinción. Feuerbach responde, que al suprimir las propiedades divinas se suprime también la esencia divina. Esta distinción es fruto del escepticismo y de la incredulidad. La verdadera fe no la hace jamás. Y ¿qué queda cuando se suprimen todas las propiedades? La historia de las religiones demuestra que cuando se desea saber algo de Dios, se sabe algo de él. La edad clásica de la religión no conoce esta distinción. Impórtale, sobre todo á Feuerbach, presentar á la conciencia los fenómenos religiosos en su carácter original, primitivo, involuntario. No quiere tratar más que de la religión bajo su forma original, y no de la religiosidad modificada por la crítica y por una cultura más ó menos científica. Así precisa en el cristianismo la diferencia entre el cristianismo primitivo y el cristianismo moderno. El cristianismo ha tenido también sus épocas clásicas y solo éstas interesan á Feuerbach, pero no «el cristianismo disoluto, venal, comfortable, letrado, coquetón y epicureo del mundo moderno.» Los teólogos mismos, dice, no saben ahora lo que es el cristianismo. Se ha endulzado la oposición cristiana primitiva entre este mundo

y el mundo venidero. El protestantismo designa, en realidad, una concepción completamente nueva de la vida, diferente de la concepción de los primeros cristianos. En moral es puramente humana; sólo su creencia hace regresar al cristianismo primitivo. Relega los milagros al pasado y el juicio final á un porvenir indeterminado; y, sin embargo, la creencia en la destrucción inminente del mundo forma parte integrante de la esencia misma de la fe cristiana y es inseparable del resto de la creencia; porque este mundo debe perecer, á fin de que pueda venir el mundo de los deseos infinitos. El secreto del cristianismo moderno consiste así, según Feuerbach, en que el deseo teogónico, el fenómeno primordial, no existe ya.

Tal es la teoría de la filosofía de la religión de Feuerbach. Si le preguntamos ahora qué valor atribuye á la religión, no le es absolutamente hostil, como ya se ha indicado, cuando es original y auténtica. La religión, en su período clásico, es el único medio que permite al hombre tener conciencia de su naturaleza y de los deberes que ésta le impone; el único medio para llegar á comprenderse y á profundizarse á sí mismo. Además da al hombre un vasto horizonte, agranda su conciencia sensible, haciéndole ver su sér propio como algo situado en el más allá, algo sublime é infinito. Pero, por otra parte, la religión tiene consecuencias peligrosas. Si el creyente encuentra su todo en su Dios, y si las fuerzas sobrenaturales son para él la verdadera realidad, no puede sentir la necesidad de la vida de familia, de la ciencia, del arte y de la vida política. No puede nacer en él la necesidad de cultura. La religión y la cultura persiguen el mismo fin, y cuanto más espera conseguir el hombre por uno de estos medios, menos tratará de obtener por el otro; habrá entre ellos una relación inversa. Además, la proyección que se efectúa cuando el hombre considera sus formas de ideal como las propiedades de su sér absoluto, que se le aparece como diferente de sí mismo, no deja de tener sus inconvenientes. Cuanto más precisa sea la diferencia entre Dios y el hombre, más se to-

marán en otro sentido muy distinto aplicadas á Dios las propiedades (bondad, justicia, etc.), que cuando se aplican al hombre. El hombre debe entonces hacer violencia á su propia conciencia y á su propia razón, para obedecer á la voluntad divina, aun cuando tenga exigencias que repugnan á lo que desde el punto de vista humano se llama bondad y justicia. Ese es el origen del fanatismo, la causa de todos esos fenómenos siniestros que implica la historia de la religión. Los dos aspectos que ofrece la religión al juicio, Feuerbach los encuentra claramente expresados en la doctrina cristiana de la fe y de la caridad. La caridad suprime todas las barreras; hace á todos los hombres semejantes, á pesar de todo lo que pudiera separarlos; pero la fe restablece las barreras entre ellos, hace nacer el odio y la dureza hacia los heréticos. La caridad no es más que uno de los atributos de Dios, y el sujeto divino tiene otras exigencias que la de la caridad; de lo que exige la caridad no se puede deducir lo que Dios exige. De ahí viene para Feuerbach la necesidad de abandonar el punto de vista de la religión. Protesta, sin embargo, contra la afirmación de que su punto de vista sea puramente negativo. Reconoce el valor de las cualidades divinas; pero, por esa misma razón, no quiere que se las haga anejas á un sér divino como á un sujeto diferente de ellas. El verdadero ateo es aquel para quien estas cualidades no son nada, pero no aquel para quien su sujeto no es nada. Las cualidades no recobran su derecho si no están separadas del sujeto supuesto. Eso es cierto, especialmente del amor, sentimiento por el cual se expresa la unidad del género humano. Aunque existía antes del cristianismo, Cristo fué la imagen bajo la cual la unidad de la especie se presentó á la conciencia popular. Y aun allí donde la creencia en Cristo ha desaparecido, la verdadera esencia de Cristo subsiste donde quiera que reina el amor. Así, según Feuerbach, no se pierde valor real por el hecho de renunciar á la fe religiosa. Solo se suprime la proyección. No pasamos ya el arroyuelo para coger agua, porque hemos

descubierto que el agua que cogíamos era, en realidad, agua del arroyuelo.

Sin poder comprometernos en una crítica más detallada de la filosofía de la religión de Feuerbach, indicamos aquí que no tiene bastante en cuenta en su teoría el hecho de que el sentimiento ó el deseo (el deseo teogónico) es lo que produce las relaciones recíprocas entre el sentimiento y los demás aspectos de la vida de conciencia. En sí, el sentimiento no puede producir nada; y sin embargo, solo el deseo crea la idea de Dios «por sí mismo y por sí solo.» (*Teogonía*, página 57.) El sentimiento no puede obrar sino sobre sus ideas ya presentes, que el hombre recibe de la tradición ó de su propia experiencia, y solo puede obrar por elección, por elevación á una potencia superior y por idealización. Gracias á esta relación con las ideas como con algo dado, es igualmente más fácil comprender por qué, en la religión, puede agregarse un elemento de resignación, y por qué el objeto de la creencia puede aparecer como una autoridad.—En lo que atañe á la apreciación de Feuerbach sobre la religión, es acaso demasiado optimista, cuando admite que no se pierde nada por abandonar la religión. Aun cuando la religión no contenga y no pueda contener nada más que la esencia del hombre, pudiera ser que este contenido obrase más enérgicamente bajo la forma dada por la religión que de otro modo. En todo caso, podría haber naturalezas que no fuesen accesibles á una acción enérgica, á no ser que se produzca bajo esta forma determinada. Este gran problema queda aún irresoluto.—Por último, Feuerbach ha olvidado que no puede tratarse de probar categóricamente esta proposición: que toda teología es psicología. La filosofía de la religión no puede demostrar más que la posibilidad de explicar todas las ideas religiosas como productos psicológicos, pero no se puede probar que no sean realmente ninguna otra cosa y nada más. De que el contenido de la fe concuerda con los deseos humanos, no se puede deducir en sí nada en pro ó en contra. Acaso se encontraría alguien que aceptase el método de

Feuerbach y rechazase, sin embargo, sus resultados, afirmando en su convicción apasionada la realidad de lo que el inmenso deseo del alma quisiera alcanzar. Sería en todo caso una forma bajo la cual podría continuarse la discusión acerca de la religión desde que Feuerbach ha aportado su contribución; acaso se encontrarán otras.

3) Si toda teología es psicología, toda filosofía debe ser también naturalmente psicología, y Feuerbach había llegado así por el camino de la filosofía de la religión al punto de vista en el cual se habían colocado ya hacia tiempo Fries y Beneke. En los *Principios de la filosofía del porvenir*, proclama que el hombre (incluso la naturaleza, base del hombre) es el único objeto de la filosofía; que la antropología (comprendida en ella la fisiología) es, por consiguiente, la ciencia universal. El opúsculo, lleno de ideas ingeniosas, abunda en frases deslumbrantes, pero tiene en la forma un tono de oráculo que le quita el valor que hubiera podido tener si las ideas hubiesen sido estudiadas á fondo. Proclama el derecho del hecho individual, y de la sensación individual; pero no se detiene ante los problemas que se desprenden así de las relaciones entre la experiencia y la ciencia, el sentimiento y el pensamiento, la psicología y la teoría del conocimiento. Feuerbach estaba aquí en su límite.

Su actitud hacia el materialismo en sus escritos posteriores manifiesta la misma obscuridad. Feuerbach cultivaba con pasión la fisiología, y escribió una entusiasta noticia bibliográfica de la *Teoría de los alimentos* (1850), donde da la declaración siguiente: «La teoría de los alimentos tiene gran importancia para la ética y para la política. Los alimentos se transforman en sangre, la sangre en corazón y en cerebro, en pensamientos y en sentimientos. La alimentación humana es la base de la cultura y de la opinión humana. Si queréis reformar al pueblo, dadle mejores alimentos, en lugar de declamaciones contra el pecado. El hombre es lo que come.» Añade que si el pueblo recibiese mejor nutrición (garbanzos en lugar de patatas), una revolución futura tendría mayores

probabilidades de éxito. Esta declaración (impresa en sus *Obras póstumas*, II, pág. 90) ha sido muchas veces explotada en el partido de los teólogos (para demostrar en qué baja había caído Feuerbach. No obstante, manifiesta su facultad de poner de relieve de una manera enérgica y paradójica lo que estaba arraigado en su corazón; pero deja también sin duda alguna cierta obscuridad sobre los puntos decisivos, especialmente en lo que concierne á las relaciones entre «el hombre» y su «base.» Por próximo que parezca estar Feuerbach al materialismo en este pasaje y en otras declaraciones posteriores, encontraba personalmente esta denominación absolutamente impropia para caracterizar su concepción. (Véase *Obras póstumas*, II, pág. 307.) Según él, el hombre no debe considerar al hombre como un simple producto de la materia. Hay que partir del hombre y no mirarle como un resultado, según lo hace el materialismo. Porque la vida, el sentimiento, el pensamiento, dice Feuerbach, son algo absolutamente original y genial, algo que no se puede copiar, reemplazar ó perder. Por eso importa encontrar un punto de Arquímedes entre el materialismo y el espiritualismo, de suerte que el hombre se considere lo mismo como sér material que como sér espiritual. (*Obras*, X, pág. 162 y siguientes.) Lo que impide á Feuerbach sacar las consecuencias á las cuales podrían hacer llegar sus declaraciones, de consonancias tan materialistas, es el principio (se le podría llamar el principio de subjetividad) con el cual procede en su filosofía de la religión; el principio de que la razón última del conocimiento se encuentra, no fuera del hombre, sino en el hombre solo. Aplica este principio primeramente contra la teología, y más tarde contra el materialismo; pero en el primer caso con mucha mayor claridad que en el segundo.

γ) La concepción moral de Feuerbach sufrió muchas modificaciones. Al principio sostenía que la moral es independiente de la religión y de la teología, y remitía en primer lugar á la ética de Kant y de Fichte (por ejemplo, en su *Pe-*

dro Bayle). En la *Esencia del cristianismo* indicaba, como hemos mencionado, que el amor al prójimo es el sentimiento en el cual la unidad de la especie se manifiesta en el individuo aislado y se representa á él. Más tarde, expuso con energía la tendencia á la felicidad como el fundamento de la ética, con tanta energía, que yo he caracterizado su ética como «la moral del egoísmo». Resulta, sin embargo, de los fragmentos referentes á la filosofía de la moral publicados en 1874 por Carlos Grün (*Obras póstumas*, I), que yo lo he comprendido mal á este respecto. Para Feuerbach, la felicidad propia no es el fin, sino el postulado de la moral, porque sólo el que sabe por su propia experiencia lo que es sufrir la miseria y la injusticia, puede compadecer á otro (1). La compasión y la caridad suponen que el mismo que obra necesita felicidad; lo cual hace resaltar Feuerbach, especialmente contra Schopenhauer, el cual hace de la piedad el fundamento de la moral, rechazando el anhelo de felicidad. La piedad consiste en hacer suyo el instinto de felicidad de otro. La ética no puede reconocer tendencia aislada á la felicidad, ni felicidad individual sin la felicidad de otro. Como el nacimiento físico del hombre, la formación de la moral exige dos personas humanas. Por las relaciones mutuas de los dos sexos, la naturaleza ha resuelto el problema del tránsito de la inclinación egoísta á la felicidad, al reconocimiento de los deberes hacia otros. Las relaciones sexuales forman la base de la moral: ponen en lugar de la tendencia aislada á la felicidad una tendencia doble ó múltiple. Cuando la existencia del individuo aislado se adhiere á la de otros hombres, entonces nacen los sentimientos de alianza y de comunidad; el instinto individual de felicidad se limita, y entonces se trata de deberes hacia nosotros mismos, únicamente en el sentido de deberes indirectos hacia otro. Según Feuerbach, la conciencia no es una facultad particular, depositada en nosotros

(1) Compárese con la expresión de Lessing en *Nathan el sabio*: «Sólo el pobre puede socorrer al pobre, porque sólo él conoce el valor de la limosna.» (Nota del traductor.)

de una vez, de donde se podría deducir *á priori* toda una ética. La conciencia no es más que otra expresión para designar el alma, el corazón, la compasión, la humanidad. Aparece al principio como la mala conciencia después del acto. La mala conciencia es la compasión, avivada por el reconocimiento de que se tiene conciencia de haber causado la desgracia de la persona que sufre. Supone que puedo sentir el instinto de felicidad de otro; que siento en mi fuero interno la lesión de este instinto y que llevo en mi alma la imagen acusadora de la víctima.

Aunque Feuerbach no haya expresado sus ideas morales más que en bosquejos y fragmentos, ofrecen bastante interés, en parte porque demuestran qué dirección tomaban los pensamientos de este crítico penetrante y de este espíritu infatigable en lo concerniente á cuestiones tan graves, en parte á causa de su concordancia con ideas que ya habían sido desarrolladas antes por Augusto Comte, verdadero fundador del positivismo moderno. Feuerbach aparece en la historia de la filosofía alemana como el que ha efectuado con más energía la transición de la especulación romántica á la inteligencia crítica, y el que ha hecho remontarse de nuevo al análisis de los primeros postulados de todo nuestro conocimiento y de toda nuestra estimación de los valores.

d)—La filosofía en el Norte.

Sólo en raros puntos ofrece la historia general de la filosofía ocasión de detenerse en los pensadores del Norte escandinavo, y este capítulo, consagrado á la filosofía del Norte, no encontrará acaso su explicación y su excusa á los ojos de un gran número de lectores sino en la nacionalidad del autor. El movimiento filosófico ha consistido en el Norte principalmente en una asimilación más ó menos independiente de las ideas filosóficas que se desarrollaron en los otros países; asimilación que seguramente tiene su importancia para el curso de la vida del espíritu en el Norte mismo, pero que no ha producido resultados que hayan obrado de una manera decisiva

sobre el desenvolvimiento general del pensamiento. Así la filosofía crítica, y especialmente la filosofía romántica, encontraron igualmente discípulos en la Europa septentrional. Si la manera con que la filosofía romántica fué acogida posee algo de particular, eso debe consistir en que el interés práctico, el interés personal y la afición á la importancia moral de las ideas, se dejan sentir en ella vigorosamente. Y aquí el desenvolvimiento presentado por Suecia acusa una diferencia característica del de Dinamarca.

En Suecia aparece ya hacia principios del siglo XIX, en Thorild, el pensamiento que llegó á ser para la filosofía sueca en su apogeo la expresión de la realidad absoluta: la idea de la existencia concebida como un todo viviente y armonioso. Bajo la influencia de un Kant, de un Fichte y de un Schelling, una serie de pensadores, entre los cuales hay que citar en particular al enérgico Benjamín Høijer, continuaron desarrollando esta idea, hasta que Cristóbal Jacobo Boström (nacido en 1797 en Pitea, muerto en 1866 en Upsala), perfeccionó sistemáticamente «el idealismo racional». El mundo que la sensación y la experiencia nos muestran no puede ser, según Boström, el verdadero, porque presenta oposiciones exteriores en el espacio y se desenvuelve en el tiempo. Si la especulación alemana trataba de demostrar que la esencia de lo absoluto se encuentra en progreso continuo, esto era para Boström un indicio de que no se había elevado bastante sobre la experiencia. Hegel es aún un empírico cuando hace desplegar la idea por la posición y la supresión de las antinomias. El pensamiento no encuentra su término, según Boström y según la escuela nacional fundada por él, más que en la representación de una personalidad eterna, cuyas ideas son á su vez personalidades (finitas), que están entre sí en una armonía recíproca. En su celo por conservar la verdadera realidad en su pura y absoluta perfección, Boström entra en polémica, no solo contra la doctrina idealista de la evolución que nos muestra la filosofía alemana, sino también contra el dogma de la creación y de la gracia, que encierra la teología

cristiana. Tenía por principio que lo superior explica lo inferior, que lo perfecto explica lo imperfecto. El idealismo racional es un idealismo ético: como el Sér Supremo es para nosotros una sociedad armoniosa de personalidades independientes, se utiliza la idea de tal sociedad para dar una respuesta á la cuestión de saber lo que es «la cosa en sí», que existe en el fondo del mundo sensible de los fenómenos. La filosofía de Boström es un platonismo, con la modificación de que concibe las ideas como personalidades concretas, en lugar de concebirlas como abstracciones. El idealismo se ha convertido aquí en una filosofía especulativa de la personalidad (1).

Mientras que el pensamiento sueco afirmaba el principio de la personalidad en el mundo de lo ideal, el pensamiento danés aspiraba más bien á afirmar este principio en el mundo de la experiencia. Tresehow, así como Sibbern, hicieron frente á la especulación alemana con un sano realismo en su concepción del mundo y un sentido de la experiencia psicológica que excluyen las fogosas especulaciones. Cuando la filosofía de Hegel hubo hecho igualmente su entrada en Dinamarca, donde encontró adictos (sobre todo entre los estéticos y los teólogos), Sibbern dió de ella una crítica hábil y exacta (1838). «Toda mi filosofía, dijo un día Sibbern, aspira á estudiar la vida y la realidad. La construcción abstracta y especulativa no tenía valor á sus ojos. La filosofía debe partir, según él, de una base dada, y esta base hay que analizarla. No son solamente las ideas generales y las leyes las

(1) En lo que atañe á la evolución de la filosofía sueca, remitido á la gran obra de Axel Nybläus: *Den filosofiska forns karnen i Sverige fran slutet af det 17de arhundradet, framstaldt i sitt sammanhang mit filosofiens allmänna utveckling*. (La investigación filosófica en Suecia desde fines del siglo XVII, en sus relaciones con el desenvolvimiento general de la filosofía); Lund, 1873. Vid. igualmente la disertación del mismo autor: *Om den Boströmska filosofien*. (Sobre la filosofía de Boström); Lund, 1883.—En mi obra *Filosofien i Sverige* (La filosofía en Suecia) (traducción alemana en los *Philosophische Monatshefte*, 1879), yo he dado una característica y una crítica más detallada de la filosofía sueca.

que nos hacen la existencia inteligible; debemos igualmente conocer los puntos de partida dados en la realidad á partir de los cuales se producen los procesos de desenvolvimiento de la existencia. La idea principal de la concepción del mundo de Sibbern (sobre todo desarrollada en su *Cosmología especulativa*, 1846) es que todo desenvolvimiento procede de una manera esporádica, partiendo de pequeños puntos iniciales, y que muchas veces se contradicen en apariencia. Así, pues, su concepción del progreso no podía ser tan idealista como la de Hegel. Mientras que Boström encontraba á Hegel demasiado empírico, porque éste creía en un progreso, Sibbern objeta á Hegel que no admite progreso *real, histórico*. Y dió á esta doctrina del progreso esporádico una aplicación en extremo interesante, tanto en su teoría del conocimiento como en su filosofía de la religión. El sujeto del conocimiento no es jamás más que uno de los elementos esporádicos de la existencia, y por eso no podrá abarcar ésta en su totalidad; por otra parte, ningún otro más que él mismo podrá saber cómo la vida universal se agita en este punto determinado. Sibbern debía así afirmar contra la especulación que el conocimiento es limitado (OM FILOSOFIENS BEGREN; *Del concepto de filosofía*, § 21; 1843) y sostener la importancia de la subjetividad individual contra el dogmatismo eclesiástico. (*Programa de la Universidad de Copenhague*, 1846-1847.) En sus obras de psicología suministra contribuciones de una importancia durable, especialmente por la teoría de los sentimientos. En su obra, considerable para la época, *Om Forholdet mellem Sjæl og Legeme* (*De las relaciones del alma y del cuerpo*) (1849), demuestra cómo trataba de hacer concordar sus teorías psicológicas con las experiencias fisiológicas. Se declara contra la concepción dualista; es una sola é idéntica vida la que se presenta como vida de conciencia y como vida material (1).

(1) He dado una característica más detallada de Sibbern y de su filosofía en el *Tilskueren* (*Espectador*), 1885. Sobre la filosofía danesa en el siglo XIX; vid. mi artículo en el *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 2.º volumen.

Sören Kierkegaard procedió más radicalmente contra la especulación romántica y contra su pretensión de haber resuelto las antinomias de la vida y de la existencia. Tenía por idea principal que las diferentes concepciones de la vida presentan una oposición tan profunda, que hay que hacer una elección (de ahí su máxima: *ó bien; ó bien*) y una elección en que la personalidad individual debe decidir por sí misma (de ahí su máxima: *el individuo*). Ha calificado él mismo su pensamiento de dialéctica cualitativa, y por eso quería indicar su oposición frente á la teoría de la especulación romántica acerca del progreso continuo por medio de transiciones internas necesarias. Esta teoría era á los ojos de Kierkegaard una fantasía, pero una fantasía hacia la cual él mismo se sentía atraído. Maravillosamente dotado como pensador y como poeta, poseía especialmente una habilidad prodigiosa en llevar las reflexiones hasta su completo desenvolvimiento, y reviste la variedad de los pensamientos posibles de una vivacidad de expresión y de una riqueza de sentimiento que son únicas en la literatura danesa. Estaba servido en eso por una maestría de estilo que le permitía ordenar su lenguaje de tal suerte, que todas las pequeñas olas aparecen en el vasto océano del estado de alma y se reproducen todos los matices del pensamiento. Muchas veces juega con la lengua como un guerrero juega con sus armas. Pero por apasionado que fuese su amor á la vida en el pensamiento y en el sentimiento, así como á la cultura del estilo, sentía una necesidad aún más imperiosa que allá en el mundo de las posibilidades le llevaba á vivir en la realidad y á tomar las cosas en su seriedad profunda. Una melancolía inconmensurable le hacía sentir la influencia de la vida intelectual y estética, mientras que, por otra parte, esta melancolía le llevaba (por necesidad de derivativo) á la gran producción estético-filosófica que forma su primer gran período de autor (1843-1846). Por sus dones y por su disposición era un romántico, y esto precisamente produjo el efecto de hacerle aprender por experiencia cuán penoso puede ser el ca-

mino que lleva del mundo de la reflexión y de la imaginación á los esfuerzos del individuo en el mundo de la realidad, atravesando el estrecho paso de la decisión (*ó bien; ó bien*).

La dialéctica cualitativa resalta en la teoría del conocimiento de Kierkegaard por la oposición profunda del pensamiento con la realidad. Aun cuando el pensamiento encuentre un encadenamiento, no se dice que pueda sostenerse en la práctica de la vida. Mientras vivimos, estamos en camino de evolucionar, y estamos ante lo incierto, porque no hay garantías de que el porvenir sea igual al pasado. Una decisión puramente objetiva, es aquí cosa imposible. Por eso un sistema de pensamiento que deba abarcar la realidad, es igualmente imposible. Sólo es posible un sistema abstracto puramente lógico. Semejante sistema podrá acaso abarcar, en resumen, la experiencia realizada hasta un momento dado, al menos en sus grandes rasgos; pero la vida impulsa hacia adelante, y lleva sin cesar á nuevas posibilidades y á nuevas elecciones. Además, hay igualmente tan grandes diferencias y tan grandes oposiciones, que no se puede encontrar pensamiento que pueda abarcarlas todas en una «unidad superior». Y en todo caso, en semejante sistema, la existencia individual no podrá ejercitar todos sus derechos. Si la verdad religiosa no podía presentarse á Kierkegaard más que bajo la forma de una paradoja, es por una consecuencia natural de su teoría del conocimiento, porque la paradoja expresa las relaciones entre un espíritu existente y la eterna verdad. Declara, en términos explícitos, que no hace una concesión cuando dice que el objeto de la fe es la paradoja; el fin supremo, la eterna verdad, no se adquieren más que por la elección subjetiva, sin argumentación objetiva, y aun en contra de opiniones que la argumentación objetiva nos induce á admitir. Fuera de la creencia subjetiva, no hay criterio de la verdad; la subjetividad es la verdad.

En la ética de Kierkegaard, la dialéctica cualitativa aparece, ya en su concepción de la elección y de la decisión de la voluntad, ya en su teoría de los estadios. Niega categóri-

camente que exista una analogía entre el desenvolvimiento espiritual y el desenvolvimiento orgánico. En el dominio espiritual no se produce expansión gradual que pueda hacer comprender el tránsito de la reflexión á la resolución, ó de una concepción de la vida (de un «estadio») á otra. La continuidad es interrumpida por cada tránsito de esta especie. En lo que atañe á la elección, la psicología sólo está en condiciones de demostrar posibilidades y aproximaciones, motivos y preparaciones. En cuanto á la elección, se produce por una sacudida, por un salto, gracias al cual se presenta una cosa completamente nueva (una nueva cualidad). No hay continuidad más que en el mundo de las posibilidades; en el mundo de la realidad, la decisión se efectúa siempre por una interrupción de la continuidad. Pero se podría preguntar si esta sacudida y este salto pueden ser objeto de observación psicológica. La respuesta de Kierkegaard no es clara. Declara que el salto se efectúa entre dos instantes; entre dos estadios, uno de los cuales es el último estadio en el mundo de las posibilidades, y el otro el primer estadio en el mundo de la realidad. Se seguiría de ahí inmediatamente que el salto no puede observarse. Pero después se seguiría, en cambio, que debiera efectuarse inconscientemente; y no podría negarse la posibilidad de que haya una continuidad inconsciente detrás de las oposiciones presentes á la conciencia. El establecer la idea del salto es, pues, únicamente una decisión arbitraria. Por eso en su teoría de las diferentes concepciones de la vida (ó «estadios», como los llama con un término menos propio) no puede sostener la necesidad de admitir este salto más que figurándose las concepciones de la vida (bajo sus tres formas principales, forma estética, forma ética y forma religiosa) en su aspecto claro y vigorosamente acusado, completo y hasta extremo. La descripción del estadio estético ofrece, sobre todo, figuras, de las cuales se ve uno obligado á decir que han quedado á medio hacer. No es, pues, extraño que las posibilidades psicológicas demostrables sean insuficientes. La experiencia demuestra, en efecto,

que, allí donde se produce un desenvolvimiento, se efectúa mientras que las formas están aún envueltas en cierta vaguedad; de una forma completamente acabada á otra, el desenvolvimiento es la mayoría de las veces imposible. Aun cuando se quiera invocar la ley de contraste, ésta no podría aplicarse más que allí donde queda aún cierta elasticidad, donde la vida no está agotada. Al subrayar tan vigorosamente el salto brusco efectuado á cada decisión, Kierkegaard prohíbe ya á su ética tener un contenido real, problemas reales determinados. La decisión no debe depender absolutamente del valor que el contenido puede tener para el hombre y de la autoridad que este contenido puede tener en razón de este valor, porque la explicación se produciría entonces precisamente por el hecho de que el hombre puede encontrar valores. Y la ética de Kierkegaard se hace más formal á medida que el concepto del «individuo» desenvuelve sus consecuencias. Cuanto más aislado está el individuo de la especie, menos objetos y fines determinados reales puede tener. Kierkegaard acabó también por suprimir completamente el estadio ético, y no quedan más que estas dos posibilidades: vivir conforme á la estética ó vivir conforme á la religión. Lo que no entra en una de estas dos posibilidades es, á sus ojos, digno de un filisteo. La elección se planteó así: ó bien el goce y el sufrimiento, ó bien renunciar á la vida seria, ó bien precipitarse en el estado de tensión y de dolor que necesariamente ocasionan á un sér temporal las relaciones con la verdad eterna. La facultad de abarcar grandes oposiciones y de soportar el sufrimiento que este esfuerzo implica, se convierte cada vez más para Kierkegaard en el criterio de la elevación y del valor de la concepción de la vida. Esa es una medida absolutamente contraria á la necesidad natural y á la tendencia natural, y se manifiesta aquí en Kierkegaard una inclinación directamente hostil á la vida. Así, hacia el fin de su vida, leía con gran interés los escritos de Schopenhauer.

Bajo la influencia de este orden de ideas, descubrió el gran

problema (ya puesto en claro por Schopenhauer y Feuerbach) que es el de las relaciones del cristianismo primitivo con el cristianismo moderno, no desde el punto de vista dogmático, sino desde el punto de vista ético. La polémica en extremo violenta que sostuvo durante sus últimos años contra la Iglesia existente era una consecuencia natural de toda su evolución. En *El Cristianismo del Nuevo Testamento*, encontraba satisfecho su criterio de la concepción más elevada de la vida (del «estado» más elevado). La pretensión emitida por la Iglesia actual de continuar el cristianismo de los apóstoles era, á juicio de Kierkegaard, una insolente presunción, y en sus *Ojeblikke* (*Momentos*) desarrolló con gran verbosidad y sátira mordaz este tema: ¡el cristianismo del Nuevo Testamento no existe ya! Así se había roto la armonía que el pensamiento romántico había creído encontrar entre la ciencia y la creencia, entre la civilización y la religión. Era una tarea á la cual Kierkegaard se entregaba con toda su alma. No era de los que están en condiciones de preparar una solución planteando los problemas bajo nuevas formas ó ensanchando el horizonte por medio de la experiencia. Pero ha hecho valer de nuevo con pasión las diversidades y las decisiones conflictivas que la especulación era propensa á borrar, y por esta razón, ha trabajado por la fuerza y la plenitud de la vida y ha enriquecido, no solo á los que se adherían á su concepción de la vida y á su punto de vista, sino también á otros muchos (1).

(1) Las obras más considerables de Kierkegaard desde el punto de vista filosófico, son: BEAREBER ANGSTR (*El camino del miedo*); 1814; STRADIEN PAA LIVETS VEJ (*Estudios en el camino de la vida*); 1815; UVIDENSKABELIG EFTERSKRIFT (*Post-scriptum no científico*); 1816.—He dado una característica detallada de Kierkegaard en mi libro *Søren Kierkegaard filósofo* (edición danesa, 1892); edición alemana en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, 1896).—Sobre el punto de vista dogmático de Kierkegaard se encontrarán interesantes informes en la obra de Schrempf: *Posición de Kierkegaard frente á frente de la Biblia y del Dogma*. (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, págs. 179-229; Friburgo).

LIBRO NOVENO

EL POSITIVISMO

Dos corrientes de espíritu son características de la vida espiritual en el siglo XIX: el Romanticismo y el Positivismo. El primero parte del impulso del alma y del ideal del pensamiento; el segundo busca un apoyo en el dato real; por que por el término *positivo* se entiende primero lo mismo que *real*. Las dos tendencias parecen, pues, formar el mayor contraste posible. Parten de puntos de vista opuestos. Tienen, sin embargo, un parentesco interno. Ambas son debidas á los mismos gustos y se basan en el mismo postulado. Ambas están animadas por la necesidad de adquirir abundantes materiales del espíritu y profundizar grandes realidades. El romanticismo aspira, igual que el positivismo, á comprender la realidad; solo que cree poder apoderarse de ella por la vía subjetiva, mientras que el positivismo quiere edificarse sobre hechos objetivos. El postulado que les es común es este: un ideal situado absolutamente fuera de la realidad es falso. Por eso ambos se desdían de la crítica racional del siglo XVIII y se sumergen con entusiasmo en el curso del desenvolvimiento de la naturaleza y de la historia. El concepto de progreso es tan predominante en el Romanticismo como en el Positivismo. Se trata en particular de encontrar el encadenamiento continuo de la historia, que habían roto el período de la *Aufklärung* y de la Revolución. Una