

principio partía de esta idea: que tienen entre sí relaciones directamente proporcionales. Más tarde (ha anotado la fecha y el lugar: el 22 de Octubre de 1850, por la mañana, en el lecho), tuvo la idea de que lo espiritual no aumenta ni disminuye directamente con lo material, sino que los cambios del primero corresponden á las modificaciones proporcionales del último, de suerte que el cambio ($d \gamma$) de intensidad de un estado espiritual está determinado por la relación que existe entre el cambio ($d \epsilon$) de energía del estado material correspondiente y de la energía anterior (ϵ) (es decir, $d \gamma = K \frac{d \epsilon}{\epsilon}$). Así se había alejado de la región de las vagas especulaciones para llegar á una hipótesis que podía ser contrastada por la experiencia. La ha encontrado inmediatamente comprobada por el hecho de que la fuerza de la sensación de luz no crece tan rápidamente como la fuerza física de la luz. Ciertas experiencias personales é investigaciones hechas en el dominio de la literatura le suministraron materiales sobre los cuales asentó esta ley general: que el crecimiento de una sensación no corresponde directamente al crecimiento de la excitación física, sino á la relación que hay entre este crecimiento y toda la excitación dada, de suerte que, habiéndose dado un sólo é idéntico aumento de excitación, la sensación crece tanto menos cuanto que la excitación ha sido ya antes más intensa. Esta ley la llama Fechner la ley de Weber, en memoria de su maestro, el fisiólogo Weber, del cual provenían algunas de las experiencias más importantes en las cuales se apoya. No hablaremos aquí de la legitimidad, de los límites y del sentido de esta ley; remitimos en este punto á las obras modernas de psicología. Nos limitaremos á

muchas veces (por ejemplo: *Elementos de Psico-física*, I, p. 18; II, p. 303) las expresiones: *condiciones simultáneas, dependencia simultánea ó recíproca*. Según su concepción, los procesos cerebrales, correspondientes á las actividades de la conciencia, no pueden (como Lotze y los espiritualistas creen) ser considerados, con respecto al alma, como excitaciones que sirven de punto de partida. (*Elementos de psico-física*, I, p. 18.)

notar que el paso dado así por Fechner permite experimentar con precisión en el dominio de la psicología; para emplear una frase de Galileo, midió lo que aún no se había medido. Por su relación con la excitación exterior, la sensación puede ser determinada cuantitativamente, aunque en sí no sea mensurable como elemento subjetivo. Así estaba señalado el camino en que la *psicología experimental* debía internarse, y debía buscar puntos de contacto entre los procesos psíquicos y los procesos que pueden contarse, medirse ó pesarse directamente.

Lo que Fechner había buscado al principio no era, seguramente, aquello de que la ciencia debía ocuparse. Había querido encontrar la relación entre las actividades psíquicas y los procesos correspondientes en el cerebro. Pero esta relación nos es inaccesible. Lo que percibimos inmediatamente es, bajo el aspecto subjetivo, el estado psíquico; bajo el aspecto objetivo, la excitación física. La ley hallada por Fechner es válida para la relación entre estos dos aspectos (en ciertos límites), y es probable que el proceso cerebral y el proceso psíquico sean directamente proporcionales; esto concuerda muy bien, por lo demás, con la hipótesis de identidad que Fechner profesa. En eso la psico-física ha llegado á ser distinta de lo que Fechner se había figurado. Pero eso no anula en nada el valor de su genial obra *Elementos de psico-física*; entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza se ha introducido una disciplina nueva, como consecuencia de la gran ley de la división del trabajo. Y esta flor en germen se formó en el espíritu libre de Fechner, rico en posibilidades y en ideas. El sabio que, después de Fechner, ha sido el más activo en el dominio de la ciencia nueva, declaró sobre el sepulcro de Fechner: «La psico-física que cultivó no era más que la primera conquista de un campo cuya toma completa de posesión no podía ofrecer serias dificultades, después de ese comienzo». (Wundt: *En memoria de Gustavo Teodoro Fechner*; *ESTUDIOS FILOSÓFICOS*, IV, pág. 477.) Para defender la ley psico-física establecida por él, Fechner ha escrito una

serie de obras que son modelos de discusión desde el punto de vista del amor á la verdad y de la atención que le presta; y que son, igualmente, ejemplos de polémica cortés, atestiguando, al mismo tiempo, la frescura de espíritu y el humorismo del autor.

Fechner no se esforzaba solamente por crear una psicología experimental; aspiraba conjuntamente á fundar una estética sobre la experiencia. Su *Curso preparatorio de estética* (1876), es un trabajo que hace época, pero cuyo contenido especial no podemos analizar aquí.

γ) *Filosofía de la naturaleza*.—Fechner ha expresado su oposición á la filosofía romántica, especialmente en su *Teoría de los átomos*. La especulación se introduce en la naturaleza, dice, como el oso en una colmena. Paladea la miel que guardan los alveolos, sin sospechar que ha sido recogida gracias al trabajo de una multitud de insignificantes seres particulares. La ciencia de la naturaleza demuestra (tanto en física como en química) que los procesos materiales no pueden comprenderse si no se les considera como los procesos de la acción recíproca de pequeñas partículas, indivisibles para nosotros. La ciencia de la naturaleza concibe cada parte del mundo material, por insignificante que sea, como un mundo en pequeño, con cuerpos celestes y sistemas de cuerpos celestes. Lo que nos parece ser una masa no es, como tantas nebulosas del cielo, más que una agrupación de partes diferentes. Las ciencias naturales no creen en átomos absolutos; se limitan á pensar que la divisibilidad se extiende más lejos de lo que pueden descubrir el ojo y el microscopio. Cree solamente en átomos relativos, es decir, átomos no divisibles para nosotros, ó para las fuerzas de la naturaleza que conocemos, dejándose guiar por la necesidad de reducir todos los efectos á un lugar determinado del espacio, que es su punto de partida. El atomismo filosófico recorre todo el camino que el atomismo físico; pero no está dispuesto más que á pisarlo á zancadas. Acabamos filosóficamente la concepción de la naturaleza admitiendo que, cuanto más

pequeños se representan los átomos, más exactos son los resultados que se pueden deducir, si uno se figura la materia como consistente en átomos. Precisamente por tener puntos de partida de los efectos, es por lo que las ciencias naturales se han forjado los átomos. La parte por la cual cada punto de partida de este género contribuye á realizar una ley de la naturaleza, la llamamos la fuerza que parte de este punto. Todo lo que sabemos de los átomos es que estas contribuciones parten de ellos. Por eso el atomismo los califica de centros de energía. No hay, pues, razón para atribuir la extensión á los átomos (á los átomos absolutos de la filosofía), y el concepto de materia no es ya un concepto materialista. La filosofía se presenta aquí á Fechner como una hipótesis, en la cual nos figuramos absoluto lo que, en realidad, nunca es más que relativamente dado. El fundamento de todo nuestro conocimiento de la existencia, es la ley del encañamiento de los fenómenos; conforme á esta ley, debemos determinar las fuerzas de los elementos que obran juntos. Fechner no puede, como Leibniz, Herbart y Lotze, considerar los átomos como elementos psíquicos. Son para él los últimos puntos á que llegan los seres espirituales cuando analizan el contenido de su conciencia. Fechner tiene por superflua toda explicación más amplia. El átomo es el límite inferior de nuestro conocimiento, como la ley universal, que atestigua la realidad de un ser, que lo abarca todo, es su límite superior. Toda nuestra ciencia está situada entre estos dos conceptos extremos. (*Problema de las almas*, páginas 215-216.)

c)—Eduardo de Hartmann.

En 1869, publicóse un libro que hizo hablar mucho y se propagó como se propagan pocas obras filosóficas de grueso volumen. Era la *Filosofía de lo inconsciente*, de Eduardo de Hartmann. El epígrafe: «Resultados especulativos con arreglo á un método científico inductivo», indica que el autor se proponía exponer y desarrollar ideas filosóficas de una ma-

nera análoga á Lotze y á Fechner. Hartmann pudo ser leído entre el gran público; tenía un estilo claro y amplio; usaba con profusión de ejemplos tomados á la ciencia de la naturaleza, del mismo modo que á un primer plan realista unía un fondo romántico y místico; por último, había insertado en su sistema el pesimismo, que se había convertido en una corriente muy divulgada, por el influjo de las obras de Schopenhauer, muy leídas ahora, y también por el influjo de las tendencias que predominaban en esta época. Podemos figurarnos el interés que despertó este autor, sabiendo que en el curso de veinte años salieron á luz diez ediciones de su obra principal y que solamente de 1870 á 75 no se publicaron menos de cincuenta y ocho obras que trataban de esta materia.

Eduardo de Hartmann nació en Berlín en 1842; su padre era general y él mismo ingresó en la carrera de las armas. En sus horas de ocio se dedicaba á la música, á la pintura y á la filosofía. Una enfermedad de la rodilla le obligó á pedir el retiro (1865). Y cuando se dió cuenta de que en realidad no era apto para las bellas artes (habiendo hecho bancarrota en todo, menos en ideas²⁾, se consagró á la filosofía. Había filosofado ya y compuesto ensayos filosóficos. Se dedicó entonces á la composición de su *Filosofía de lo inconsciente*, que debe considerarse ahora como su obra capital, aunque haya sido seguida de treinta obras más ó menos voluminosas. La más importante entre ellas es la *Fenomenología de la conciencia moral* (1879) que es acaso la más considerable de las obras de Hartmann. Para caracterizar su punto de vista filosófico, no nos fijaremos aquí más que en dos puntos principales.

2) *Filosofía de la naturaleza y psicología*.—Mientras Lotze y Fechner tomaban por punto de partida el género de explicación propio de las ciencias naturales y querían fundar su filosofía deduciendo las consecuencias de sus postulados y de sus resultados, la filosofía de Hartmann lleva á un peldano mucho más elevado y da la señal de una reacción neo-romántica contra el realismo de las ciencias naturales. Tiende á demos-

trar que la explicación por la ciencia de la naturaleza no basta; que al lado de las causas admitidas por la concepción mecánica de la naturaleza debe obrar un principio psíquico, que, para no conferirle un carácter antropomórfico, llama lo *inconsciente*. Invoca este principio siempre que no bastan, á su juicio, las causas que la ciencia experimental puede sacar á luz. Cree de esta manera haber llegado por un método «inductivo» á resultados «especulativos». Hartmann concuerda con Fechner en decir que la materia debe ser concebida como un sistema de fuerzas atómicas. Cada átomo particular no puede tener masa, como tampoco se puede hablar de la magnitud de un elemento. Ahora bien; si nos fijamos en la fuerza atómica como en el elemento último al cual lleva el análisis de la realidad material, no se encuentra encadenamiento determinado, según Hartmann, más que en la tendencia de la fuerza atómica, si se concibe ésta como un deseo con una idea inconsciente del fin. No comprendemos la energía si no nos la figuramos como una voluntad. La materia misma es, pues, representación y voluntad; y la diferencia entre la materia y el espíritu desaparece. En el crecimiento orgánico se manifiestan, igualmente, una voluntad y una representación inconscientes: la formación del organismo realiza un fin, con respecto al cual las materias y los procesos particulares no deben ser considerados más que como medios; su creación y su yuxtaposición no se comprenden más que por el fin, aunque éste no sea objeto de conciencia. Entre la formación orgánica y la acción instintiva no hay más que una diferencia cuantitativa. El instinto no puede explicarse, según Hartmann, por la organización material, y tampoco puede depender de un mecanismo de los nervios montado de una vez; no podría enlances variar, aun cuando la organización fuese la misma. No es tampoco reflexión consciente. No queda, pues, más recurso que concebirla como una voluntad y una representación inconscientes. En el espíritu humano, lo inconsciente se manifiesta en la percepción sensible en que la intuición del objeto exterior nace de la fusión inconsciente de las

sensaciones. La asociación de ideas se produce porque, sin buscarse conscientemente, se forman ideas que se asocian á las ideas actuales. Estos sentimientos y los motivos nacen de procesos inconscientes y, por esta razón, son muchas veces incomprensibles para nosotros mismos. Aun allí donde la voluntad va acompañada de conciencia, una voluntad inconsciente debe venir á agregarse para poner en ejecución un movimiento voluntario: ¡la conciencia no sabe, en efecto, sobre qué centro nervioso del cerebro hay que obrar para producir el movimiento! En la historia, lo inconsciente está en condiciones de hacer trabajar á los individuos al servicio de grandes fines universales, cuando creen trabajar por sus propios fines limitados. ¿Qué es el destino ó la Providencia, sino el dominio de lo inconsciente en las acciones de los hombres, mientras que su razón consciente no está bastante madura para hacer suyos los fines de la historia universal? Lo inconsciente es lo que permite siempre el concurso de los seres individuales. Hay individuos de todos los grados posibles; desde el átomo hasta la naturaleza universal, y en todos opera un solo é idéntico inconsciente. La pluralidad sólo tiene una importancia fenomenal, pero no metafísica. Hartmann se declara en principio de acuerdo con el teísmo especulativo (tal como se presenta en Schelling, Weisse, Lotze y Fechner); su «inconsciente» debe llamarse más bien «supra-consciente». Prefiere, sin embargo, la expresión negativa por evitar las ideas antropomórficas. Al hacer esto, olvida que, aun cuando el término que ha escogido excluya este género de ideas, las favorece sobremanera por el modo de hacer obrar lo «inconsciente».

El método empleado por Hartmann no es un método científico, cuando intercala su «inconsciente», como una panacea mágica, donde quiera que cree encontrar una laguna en la explicación científica. Se puede decir de él lo que Galileo dice de la invocación de una voluntad omnipotente: no explica nada porque lo explica todo muy bien. Además, el interés por el concepto de inconsciente no se debe probablemente en

Hartmann á una necesidad de comprender los fenómenos. Ha nacido más bien de la necesidad de reposo que se ha dejado sentir después de la reflexión, del análisis, de la crítica y de la ley, en el valor del elemento que surge involuntaria é inopinadamente. Así Hartmann dice en un pasaje (*Filosofía de lo inconsciente*, 3.^a edición, pág. 369): «La razón consciente es solamente negativa; indica, comprueba, mide, compara, combina, ordena y subordina; induce lo general de lo particular; clasifica el caso particular con arreglo á la regla general; pero jamás es creadora, jamás inventiva; el hombre depende en todo eso de lo inconsciente; y si pierde la facultad de percibir las inspiraciones de lo inconsciente, pierde la fuente de la vida, sin la cual su existencia monótona se arrastraría en el esquematismo árido de lo general y de lo particular. Así le es indispensable lo inconsciente, ¡y ay del siglo que lo suprime violentamente por excesivo amor al elemento consciente y racional, único que quiere dejar reinar!» La conciencia no puede ser el fin de la evolución; no puede ser más que un medio necesario en cierto grado de la evolución. (*Filosofía de lo inconsciente*, tercera edición, página 739.) Esta experiencia psicológico-histórica de la importancia de la vida inconsciente da al pensamiento de Hartmann una base legítima. Pero con eso transforma lo inconsciente en un sér mitológico, en un demonio que interviene por doquiera en el encadenamiento natural, que dirige los átomos, cambia de lugar las moléculas del cerebro y acomoda las cosas á las circunstancias. La filosofía de Hartmann reviste un carácter mitológico y dualista que, sin duda, se manifiesta con más vigor en las primeras ediciones de la *Filosofía de lo inconsciente*, pero que está demasiado íntimamente ligado á su principio para poder desaparecer por completo, á pesar de todos los correctivos. Es especialmente característica la posición que ocupa frente al darwinismo; trata de demostrar que la selección natural no explica el origen de formas nuevas; que es solamente un medio mecánico de que «lo inconsciente» se sirve cuando desea preparar estas formas. Darwin, pien-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
ALFONSO XIMENES
1925

sa Hartmann, se atiene á las condiciones y desdén la fuerza creadora verdadera.

No es, pues, extraño que Hartmann haya sido víctima frecuentemente de los ataques de los sabios. Para demostrar que podía ser él mismo muy bien maestro de las ideas de las ciencias naturales, escribió una crítica anónima sobre sí mismo: *Lo inconsciente desde el punto de vista de la fisiología y de la teoría de la descendencia* (1872). La crítica fué tan buena y tan justa, que sus adversarios hicieron un gran elogio de la obra anónima y se sirvieron de ella contra él. En la segunda edición, Hartmann se designó por su nombre y añadió notas en que trataba de refutar las objeciones que se había hecho á sí mismo. Si lo ha conseguido, de eso nos es permitido dudar, ha evocado espíritus que no querían desaparecer ya. Concede que hace muy poco caso de las causas mecánicas, y que ha desdenado numerosos términos intermediarios. Sin embargo, persiste en su tarea de señalar los vacíos dejados por las investigaciones científicas y de llenarlos con ayuda de su *deus ex machina* místico. Como es posible que los vacíos sean solamente provisionales, á la aplicación de este método van anejas ciertas dificultades. Lotze lo había aplicado en su psicología espiritualista; Hartmann lo extiende á toda su filosofía, sin poner atención en que Lotze señala clara y enérgicamente la importancia del mecanismo. Los «resultados especulativos» de Hartmann no son adquiridos por medio del «método inductivo». Por lo demás, reconoce también la impotencia de la inducción (*Filosofía de lo inconsciente*, segunda edición, págs. 359 y siguientes), y se limita á atribuirle la significación de servir para comprobar lo que se ha deducido especulando de otra manera.

6) *Pesimismo y ética*.—Hartmann declara que es una gran equivocación creerle un pesimista á causa de sus disposiciones personales: enseña el pesimismo en cuanto *concepción teórica*, cuando ciertas desilusiones y sufrimientos le abrieron los ojos á esta teoría durante su juventud. En el capítulo sobre el pesimismo, contenido en la *Filosofía de lo in-*

consciente, se había purgado del mal del siglo, como él dice (*La marcha de su evolución*; GES. STUDIEN NUD AUFSAETZE, página 38), para purificarlo, trasladándolo de la miseria de la existencia á la *ciencia* objetiva y plácida, y al hacer esto, había recobrado la inmaculada serenidad que puede poseer el filósofo cuando se cierne en el éter del pensamiento puro y desde arriba contempla el mundo y su propio dolor como un objeto de investigaciones extraño á sí mismo. Insinúa al mismo tiempo que el pesimismo no constituye, ni aun teóricamente, toda su filosofía, y no la confiere su carácter principal. (*El lugar del pesimismo en mi sistema filosófico: Contribución á la historia y al fundamento del pesimismo*, segunda edición, págs. 18-28.) Declara que su misión consiste en combinar con la filosofía de la evolución el pesimismo, como resultado de la apreciación del mundo desde el punto de vista de la felicidad. Quiere conciliar así la filosofía de Schopenhauer con la de Hegel; del mismo modo que trataba de combinar en el concepto fundamental de lo inconsciente la voluntad absoluta de Schopenhauer con la idea absoluta de Hegel. Es singular que Hartmann haya encontrado aquí un punto de contacto con Kant. Si Kant ha declarado inútil toda tentativa hecha para resolver el problema del mal, es porque eso era lógico desde su punto de vista, puesto que parte del concepto cristiano de Dios, con el cual la realidad forma una contradicción insuperable. Pero he aquí cómo hay que plantear la cuestión: ¿cómo representarse el principio absoluto del mundo para que haya podido, sin contradicción consigo mismo, producir un mundo semejante? Y cuando se plantea así la cuestión, Kant ha preparado su solución dando indicaciones, tanto en el sentido del pesimismo como en el sentido de la evolución. Schopenhauer ha seguido una dirección; Hegel ha seguido otra; ahora ha llegado el tiempo de hacer la síntesis de lo que contienen ambas. (*Kant considerado como el padre del pesimismo moderno: Contribuciones á la historia y al fundamento del pesimismo*, segunda edición, págs. 136 y siguientes.) (Cf. más atrás y la nota XVII de este volumen.)

Ahora bien; como la observación imparcial (continúa Hartmann) revela que hay en el mundo más desgracia que felicidad, no se puede establecer que el hombre tiene su origen en la razón. No es debido á un principio racional, sino á un principio irracional. Por eso debemos buscar la explicación en el hecho de que en lo inconsciente el elemento *voluntad* se ha separado del elemento *representación*. Hartmann renueva la doctrina mística de Böhme y de Schelling, según la cual la separación violenta de un elemento oscuro en la divinidad ocasiona el progreso del mundo. De una manera desconocida la voluntad ciega en sí se deshace de la unión en que se encontraba con la representación ó con la idea. Pero este elemento vidente de lo inconsciente coopera constantemente á la evolución del mundo y trata de reducir este elemento ciego y tenaz á la armonía y á la reconciliación. De ahí la doble impresión que tenemos del mundo. El pesimismo y el evolucionismo tienen razón á la vez. Dos principios obran en el mundo. La filosofía de la religión de Hartmann recuerda aquí las doctrinas de Voltaire, de Rousseau y de Stuart Mill; con la diferencia de que, á su juicio, la evolución es la liberación progresiva del Dios sufriente; se trata, disolviendo la voluntad, de hacer nulo y discordante lo que se ha realizado cuando el mundo se ha convertido en realidad. Es de gran importancia en este sentido que se despierte el conocimiento de la miseria de la vida; por eso piensa Hartmann que un nuevo período del mundo ha comenzado con Schopenhauer. (*Fenomenología de la conciencia moral*, página 782.) Este conocimiento se forma lentamente en la humanidad, á medida que desaparecen las ilusiones. Al principio esperamos la felicidad en esta vida. Si descubrimos que los bienes que puede proporcionar sólo son aparentes, ponemos nuestra esperanza en otra vida. Es el segundo estadio de la ilusión. La creencia en el más allá no puede sostenerse; adquirimos una nueva confianza en la vida terrestre; pero instruidos por la experiencia, atendemos menos al goce inmediato de la felicidad y esperamos para la humanidad un estado de

felicidad que se realizará algún día en el porvenir, y empleamos todas nuestras fuerzas para prepararle los caminos. Es el tercero y último estadio de la ilusión, en el cual la humanidad permanecerá probablemente durante largo tiempo. Pero en el hecho mismo de que una insignificante minoría ha rasgado igualmente las ilusiones bajo sus tres formas, Hartmann ve una justificación suficiente de la teoría pesimista; su exactitud no podría depender de un voto (*Contribución á la historia y á la justificación del pesimismo*, páginas 174 y 254).

La ética de Hartmann se asocia íntimamente á su teoría pesimista. Para él hay una contradicción irreductible entre la civilización y la felicidad. Los progresos de la civilización están caracterizados por un retroceso de felicidad. La sensibilidad al dolor se hace mucho mayor, y la reflexión creciente rasga más fácilmente las ilusiones. La civilización deja aumentar más aprisa las necesidades que los medios de satisfacerlas. Por eso hay que escoger entre la civilización ó la felicidad, entre la teoría de la evolución ó la de la felicidad. La felicidad supone la calma ó la paz; y por esta razón, producirá el estancamiento y la disolución: La evolución lleva siempre más lejos, hasta que están agotadas todas las posibilidades (1). La evolución aumenta el descontento y quita las ilusiones hasta que la vida acaba por cesar. Entonces está conseguida la liberación y no está ya encadenada la voluntad ciega. La forma más elevada de la ética es, según Hartmann, la que no edifica solamente sobre la filantropía y la necesidad del progreso, sino que toma por fundamento de la moral la compasión hacia Dios, la necesidad de deshacer el principio universal de sus vínculos y de sus sufrimientos. Entonces hace suyos los fines de lo inconsciente. (*Fenomenología de la conciencia moral*, pág. 758 y siguientes; 860, 868: *Filosofía de lo inconsciente*, tercera edición, pág. 748.)

(1) Sobre las relaciones de la civilización y de la felicidad, cf. mi *Ética*, cap. VII; y mis *Etiske Undersøgelser*, cap. II.

La filosofía de Hartmann es la teología derribada. Opera tranquilamente con la idea de un fin absoluto del universo, sin fijarse seriamente en las dificultades contenidas en esta idea. En su obra ética (*Fenomenología de la conciencia moral*) se encuentran, sin embargo, excelentes detalles, especialmente en la característica y en la crítica de los diferentes puntos de vista. Y en estos detalles, la marcha de su pensamiento es independiente de la metafísica del pesimismo. Se ha superpuesto al pesimismo en un grado mucho más elevado de lo que dice él mismo. En la práctica es evolucionista y optimista. Porque en todo caso lo mejor que podemos hacer es afirmar nuestra voluntad de vivir; sólo entregándose por completo á la vida y á sus sufrimientos, pero no renunciando y retirándose cobardemente, se puede contribuir en algo al proceso universal. (*Filosofía de lo inconsciente*, tercera edición, página 748.) El tiempo del pesimismo no llega, á decir verdad, sino después de muchos años; después de tantos años que se asombra uno doblemente de ver que Hartmann cree saber con plena certeza lo que ocurrirá cuando hayan pasado. En razón de esta larga demora, el pesimismo pierde la significación personal y práctica, que tenía en Schopenhauer. Hartmann es á Schopenhauer como los cristianos modernos, que creen el juicio final aplazado indefinidamente, son á los primeros cristianos, cuya vida toda estaba determinada por la confianza de su venida inminente. Las posibilidades remotas no pueden ser decisivas para la conducta de la vida y no podrían anular el valor de la vida. No podemos apreciar en su valor más que la vida que conocemos y que vivimos, y en esta vida misma es preciso que encontremos lo que debemos poder reconocer como el ideal.

4. — Críticoismo y Positivismo.

a) — Federico Alberto Lange.

La disolución de la filosofía romántica, el progreso realizado por las ciencias naturales y la pretensión del materialismo de ser la última palabra de la ciencia, debían favore-

cer naturalmente en gran parte la corriente que había podido subir á la superficie durante la primera mitad del siglo. El interés y la admiración que suscitaban ahora las ideas de Schopenhauer y de Herbart, eran ya indicaciones en este sentido. Sentíase la necesidad de hacer una revisión crítica del fundamento de nuestro conocimiento, para colocarse, en la posición conveniente, enfrente de los nuevos materiales de conocimiento. En Lotze y en Fechner, y, en parte, también en Hartmann, se encuentran, sin duda, tentativas en este sentido; pero no plantean el problema del conocimiento propiamente dicho. Estos sabios toman el realismo como si fuese dado y tratan después, con más ó menos lógica, de encontrar una base para sus construcciones idealistas, ó bien en sus postulados, ó bien en los vacíos del realismo. Por grande que sea el interés que ofrece especialmente la tentativa de Lotze en este sentido, trataba más bien el problema de la existencia que el problema del conocimiento. Uno de los primeros que llamaron la atención sobre la necesidad de continuar los trabajos de Kant en el problema del conocimiento, fué Eduardo Zeller, el célebre historiador de la filosofía, en una obra de poco volumen titulada: *De la significación y del objeto de la teoría del conocimiento* (1862), que hizo tanta mayor sensación cuanto que el autor salía de la escuela de Hegel. Pocos años después, Federico Alberto Lange señalaba en su excelente obra de historia de la filosofía: *Historia del materialismo* (1866), que la teoría del conocimiento es un elemento importante, no solo desdeñado por la filosofía romántica, sino también por la filosofía materialista, y apoyándose sobre esta base trató de combatir en pro de una concepción idealista del mundo.

Lange es una de las figuras más atractivas en la historia de la filosofía alemana moderna. Reunía en sí, en raro grado, el entusiasmo por el ideal á una crítica acerba, á una extrema riqueza de conocimientos y á un sentido realista vigoroso. Poseía además un gran talento como escritor. Desgraciadamente su carrera fué corta. Nació en los alrededores de

Solingen, en 1828; pero pasó su primera juventud en Zurich, donde su padre, el célebre teólogo J. P. Lange, había sido nombrado profesor de teología, en 1841. El ambiente de su evolución intelectual se trasladó, pues, á la libre atmósfera de Suiza, y esta libertad se advierte á través de toda su vida y de toda su actividad. Hizo sus estudios universitarios en Bonn. Se había propuesto como fin principal la práctica de la pedagogía, y para prepararse á ella estudiaba la filología, sin desdeñar, no obstante, el estudio de las ciencias naturales y de la filosofía. Su tendencia en filosofía se decidió muy pronto. En una carta de 1851 (véase á Ellissen: *Federico Alberto Lange: Biografía*, p. 69-73; Leipzig, 1891), expresa que todas las ideas que el hombre puede formarse de la existencia (de Dios y del mundo, del bien y del mal, etc.), se desarrollan conforme á las leyes del espíritu humano: estas leyes son, pues, el último fundamento del conocimiento, más allá del cual no podemos ir. Se colocaba aquí en el punto de vista psicológico de la teoría del conocimiento, al cual había llegado ya Luis Feuerbach, al hacer la crítica de las ideas religiosas y especulativas, sin que se pueda demostrar, no obstante, que Lange haya sufrido la influencia de Feuerbach. Las obras filosóficas que hicieron más impresión sobre él, durante su juventud, eran la *Fenomenología* de Hegel, la *Psicología* de Herbart y las obras de Schleiermacher; habla con entusiasmo de Schleiermacher en una carta de 1842 (Ellissen: *Obra citada*, p. 244).

Después de haber sido durante muchos años encargado de curso y profesor de gimnasio, Lange se hizo redactor y agitador socialista. Tomó parte en la oposición hecha á la política de Bismarck, así como en los esfuerzos de los sindicatos alemanes para llevar á cabo una organización sólida. Su obra *La cuestión de los trabajadores* data de esta época. Es (con la economía política de Mill) una de las primeras obras que conciben el problema social desde un punto de vista más general y con imparcialidad. Es, además, notable por la manera de aplicar las ideas de Darwin al problema obrero, demos-

trando que éste consiste en la lucha por la vida en el dominio social. Lange concibe así la cuestión: se trata de organizar, contra la lucha por la vida, una lucha que es precisamente el destino superior del hombre. (Como en esta época no había salido á luz más que *El origen de las especies* y no se había publicado aún *La descendencia del hombre*, Lange no pudo utilizar los puntos de vista dados por Darwin para concebir las aspiraciones éticas como una lucha por la vida.) Hacía consistir la importancia política de la cuestión obrera en que ejerce una presión continua sobre las instituciones conservadoras, cuyos diques se romperían, si de cuando en cuando no se abriesen canales. Los liberales de las clases superiores tienen que escoger entonces entre fortificar estos diques ó ayudar á abrir canales. La elección de Lange pronto quedó resuelta. Pero en Alemania se ocupaban, sobre todo por entonces, de reforzar los diques; así que Lange emigró á Suiza. Sin embargo, en medio de sus ocupaciones de periodista y de agitador, tuvo tiempo para dar fin á su obra capital: *Historia del materialismo* (1) (que según Ellissen, se publicó en el otoño de 1865, aunque el título lleva la fecha de 1866). No es una obra exclusivamente histórica. A través de una magistral descripción de las formas principales del materialismo y de la marcha del progreso de las ciencias naturales, Lange trata de dilucidar el problema de las relaciones de lo espiritual y de lo ideal con lo material, y al mismo tiempo enlaza la cuestión histórica con la cuestión práctica y social. Muchas partes de la obra han envejecido ahora, pero nadie la leerá sin sentir su espíritu enriquecido é inspirado. Poco después publicó una nueva obra de Lange sobre la filosofía social: *Las ideas de Mill sobre la cuestión social* (1886).

Lange trabajaba en Suiza como librero, profesor y redactor en Winterthur, y desplegaba una actividad asombrosa, universal. Tomó parte activa en la agitación provocada en

(1) Hay traducción española de D. Vicente Colorado en la *Biblioteca científico-filosófica*.—(Tr.)